

DEPARTAMENT DE FILOSOFIA TEORÈTICA I PRÀCTICA DE
LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

PROGRAMA DE DOCTORAT "RACIONALITAT I
REALITZACIÓ HUMANA" (1987-89)
PER OPTAR AL TÍTOL DE DOCTOR EN FILOSOFIA

CONSCIÈNCIA I FONAMENT

(ESTUDI SOBRE EL CONEIXEMENT DE L'ÀNIMA SEGONS SANT TOMÀS)

TESI DOCTORAL, JUNY del 2000
ALEJANDRO VERDÉS I RIBAS

TESI DIRIGIDA PER:
DR. EUDALD FORMENT

ÍNDEX

Presentació.....	4
I.- Sentit i estat de la qüestió.....	13
1.- Postmodernitat i fonament.....	15
2.- La dessubjecció del jo.....	20
3.- Postheideggerianisme i neotomisme.....	31
4.- Sant Tomàs, imperialisme intuïcionista?.....	34
5.- El pas enrera a l'ésser intel·ligible.....	39
6.- L'ésser del "cogito", preeminència de l'ànima.....	45
7.- La saviesa del sentiment.....	50
8.- El "realisme pensant".....	54
9.- La felicitat ontodialògica.....	58
II.-	
Preanotacions.....	63
1.- Tema de la investigació.....	64
2.- Etapes de la investigació.....	65
3.- Mètode i fonts.....	67
4.- Lliçons de metafísica.....	74
5.- Ontologia de la persona.....	76
6.- Els principis de certesa.....	80
III.- La saviesa en Sant Tomàs.....	85
1.- Virtut teorètica.....	86
2.- Virtut pràctica.....	90
3.- Virtut tècnica.....	94
4.- Problemes de fonamentació.....	103
IV.- La ment segons sant Tomàs.....	109
1.- La definició de la ment.....	111
2.- El coneixement sensible.....	126
3.- El problemàtic coneixement de la ment.....	139

4.- <i>Duplex cognitio</i>	145
5.- L'experiència existencial pels actes de l'ànima.....	154
6.- L'hàbit de la consciència per l'essència de l'ànima.....	160
7.- La investigació ontològica de l'essència de l'ànima.....	170
8.- Per l'essència i per l'espècie.....	184
9.- Corol·laris (El " <i>cogito</i> " tomista).....	194
V.- El <i>cogito</i> cartesià.....	200
1.- El " <i>cogito</i> ", esforç del pensament.....	202
2.- Sentiment o proposició?.....	209
3.- Ideologització de la consciència.....	217
VI.- La consciència segons Kant.....	225
1.- El problema de les categories.....	227
2.- El fonament a priori de l'experiència possible.....	232
3.- La radicalitat de l'apercepció (1 ^a edició).....	240
4.- L'apercepció originària: intuïció intel·lectual o percepció sensible?.....	245
5.- La consciència entitativa de l'originària unitat sintètica d'apercepció (2 ^a edició).....	250
6.- L'experiència espiritual del "jo pensant" en el "Paral·logisme transcendent".	265
VII.- Dos extrems postkantians.....	277
1.- L'escissió intuïcionista.....	282
2.- El formalisme dinàmic.....	287
3.- Existencialisme temporalista.....	297
VIII.- La via mitjana de sant Tomàs	309
1.- De la consciència en acte a la Intel·lecció subsistent.....	318
2.- La memòria de l'ésser.....	328
3.- La veritat com a Bé (L'ontologia de Sant Tomàs).....	339
Conclusió.....	348
Quadres.....	366
Fonts i bibliografia	364

PRESENTACIÓ

1.- Si se'm permet fer una presentació biogràfica, *Consciència i fonament* arranca d'una pregunta que vaig fer l'any 86 a Canals Vidal: "*Doctor Canals, què és l'apercepció transcendental*"? Malgrat que el moment era inoportú, les dues del migdia, just quan Canals marxava del seu despatx, suposo que per anar a dinar, em va respondre de la millor manera possible: "*Home Verdés, l'Apercepció Transcendental en Kant és el problema de la raó pura*".

2.- Fos com fos, la qüestió de l'apercepció transcendental constituïa el cor de l'obra que per aquella època ocupava a Canals Vidal *Sobre la esencia del conocimiento*, editada l'any 1987. Evidentment, la seva publicació em va ser de gran ajuda. L'estudi el vaig centrar en els capítols dedicats a Kant. Però d'immediat vaig haver de retrocedir al *cogito* cartesià per entendre lliure de prejudicis la crítica de Kant al "Paral·logisme psicològic".

3.- Però encara una reticent actitud antipsicologista em mantenia al marge de la qüestió del coneixement de l'ànima en sant Tomàs. Em vaig anar endinsant en la metafísica del sentiment de Jaume Bofill. I hi vaig advertir que la síntesi que sant Tomás feia entre la memòria agustiniana i la psicologia aristotèlica permetia fonamentar en l'home empíric, en el principi de vida, la transcendentalitat cognoscent sempre i quan s'ascendís al concepte fonamental de la consciència com a volta d'una forma a ella mateixa en la justa mesura que reté l'ésser amb independència de la matèria.

4.- Paral·lelament, en els anys noranta em vaig haver de posar al dia en allò que és la postmodernitat. El que seria estrictament filosòfic de la postmodernitat és la crisi del fonament en el gir hermenèutic precisament com a superació de la filosofia de la consciència del pensament modern que arriba a la seva maduresa en Kant i en l'idealisme alemany. D'altra banda vaig advertir que les alternatives de les ètiques dialògiques també es mouen en la direcció del gir lingüístic més enllà de la filosofia de la consciència.

5.- Em vaig convèncer que entre els autors d'aquest gir postmodern destaca Heidegger, molt més que el primer Foucault, que ens retorna als filòsofs de la sospita. És Heidegger el pare de la postmodernitat ontològica. Paral·lelament a Wittgenstein i Dewey en la línia de la filosofia analítica i del pragmatisme. Però en el tema de la filosofia de la consciència ha estat sobretot la fenomenologia hermenèutica de Heidegger la que ha dissolt

definitivament la subjectivitat en la temporalitat i d'aquesta a la historicitat de la comprensió de l'ésser i al seu destí premetafísic alienant de la raó tant criticat per les diferents propostes d'ètiques dialògiques o comunicatives.

6.- Davant d'aquest panorama he plantejat el meu treball com una recerca en què s'ha de delimitar una àrea, els seus aspectes bàsics, els seus problemes, les seves interrogacions, els seus objectius, cercar una bibliografia que permeti plantejar unes hipòtesis i formular una estratègia de resolució.

7.- L'àrea del meu treball és la postmodernitat. L'aspecte bàsic és la crisi del fonament. El problema és la superació de la filosofia de la consciència. La interrogació precisament és *si és possible re fonamentar la filosofia de la consciència sense incórrer en els subjectivismes metafísics* tant criticats per Heidegger i que impliquen l'oblit de l'ésser, és a dir, la sabuda supremacia de la certesa reflexiva sobre la veritat desocultant de l'ésser de l'ens, el *cogito: me cogitare* i el dualisme intuïcionista de subjecte i objecte, i *si és possible una acció comunicativa sense consciència*. Encara que només sigui per comprendre el mateix rerafons històric de la filosofia moderna de la consciència, la informació l'he cercat en l'àmbit del neotomisme realista metafísic, però, juntament amb un cert oblit de la metafísica de l'esperit de Sant Tomàs, hi he advertit una preponderància del neotomisme intuïcionista que no només relativitza el realisme metafísic de l'afirmació de l'ens sinó que és obsolet davant de la filosofia postheideggeriana. Precisament si es nega que el *lógos* és manifestatiu de l'ens, el neotomisme no pot aproximar-se a les qüestions del gir "lingüístic" de la filosofia actual. Per això m'he fixat sobretot en la metafísica del sentiment de Jaume Bofill que consisteix en interpretar l'autoconsciència com a cert coneixement "tàctil", no visual, per *la intensitat de l'acte que correspon a la memoria sui* agustiniana de la qual brolla la intel·ligència pensant i que és el que permet a Canals Vidal parlar de realisme pensant. *Es manté la circularitat entre la memòria de l'ésser i la manifestació de l'essència*. Per tot plegat, la investigació l'he plantejada com una lectura del concepte de saviesa de sant Tomàs per advertir que el coneixement de l'ànima és allò que li permet la transcendència teològica que revitalitza el concepte ontològic de *l'Ipsum Esse Subsistens* amb el dinamisme de l'Esperit. Tot deixant al marge les possibles interpretacions actualitzants segons l'òptica de les filosofies analítiques de la ment (Wittgenstein, Ryle, Rorty, Kenny, etc.), el meu treball, en definitiva, és un comentari "tomista" de la qüestió X

De veritate que sant Tomàs dedica a la ment com a imatge de la Trinitat per, després de definir què és la ment i com es coneix la seva existència segons sant Tomàs, advertir quins són els ulteriors problemes sobre el coneixement de l'ànima que van sorgint històricament dels quals cal trobar-ne la seva solució.

8. Tota lectura parteix d'un preconeixement: tota interpretació es fa segons una comprensió. La investigació haurà de considerar si hi ha una transcendència ontològica, però és un fet que la finitud humana imposa uns preconeguts "històrics". En aquest cas el meu treball pressuposa l'orientació d'Eudald Forment i les seves *Lecciones de metafísica* que incideixen en la sistemàtica dels principis de Jaume Balms, per reinterpretar el *cogito* agustiniana en sant Tomàs, i una ontologia de la persona. D'altra banda, he simpatitzat amb el pensament crític cartesià gràcies al mestratge de Jordi Sales més enllà de les objeccions escolaritzades neotomistes i heideggerianes. Ni el *cogito* cartesià és un idealisme de la situació o angelització, sinó un esforç humà d'afirmacions apodíctiques sobre els ens, ni una dogmàtica medieval de la representació de si sinó una meditació espiritual dels primers principis de la metafísica. El nus de la qüestió és valorar la qüestió del *cogito* com a proposició recolzada en l'autoconsciència perceptiva de la mens i la seva possible alteració com a criteri d'evidència. D'altra banda, he pogut superar la polèmica de les interpretacions tomistes del coneixement de la ment gràcies al treball que ens precedeix de Joan García del Muro sobre *Ser y conocer*. En vull destacar que hi ha una experiència immediata de l'esperit humà en sant Tomàs per anterioritat habitual a la *res visibilis sensibilis*. També vull recordar la investigació de Francisca Tomar sobre el pensament filosòfic de Jaume Bofill centrat en *Persona y amor*: la perfecció de la contemplació té la persona com a objecte i és un acte d'amistat.

9.- Les parts del treball són aquestes sis: (1) el concepte de saviesa en sant Tomàs. (2) La ment, (3) el *cogito* cartesià, (4) la consciència transcendental en Kant, (5) els dos extrems que deixa oberta la indefinició de la consciència existencial quant a pensant com a formalisme dinàmic o existència temporal en l'idealisme alemany o en Heidegger, per (6) reprendre la via mitjana de sant Tomàs, i ascendir fins el primer analogat de les intel·ligències pures que també és autoconsciència, Intel·lecció de la intel·lecció. I replantejar d'una manera oberta, de nou, com sant Tomàs arrela la manifestació de l'essència en la memòria de l'ésser, i la veritat com a Bé personal.

10.- Anticipo ara alguns dels punts que considero més importants del contingut del treball.

a) Sant Tomàs distingeix amb precisió un doble coneixement de l'ànima: existencial, propi i singular, i essencial, comú i universal, que corresponen a la bidimensió de la consciència intel·lectual: reflexió per captura íntima presencial i expressió per apertura intencional objectiva. El doble coneixement de l'ànima manifesta l'estructura analògica proporcional de l'essència del coneixement com a "autopresència manifestativa del que ja és en acte" com l'ésser a l'essència. L'autoconsciència no és objectivitat del subjecte sinó "autopresència de l'ànima que ja s'ha fet totes les coses". Això és així perquè malgrat que la consciència existencial s'exerceix actualment en la unitat subjectiva del compost humà sensitiu intel·lectual, l'autoconsciència existencial es posseeix en hàbit per la pròpia essència de l'ànima amb anterioritat a l'abstracció de les imatges, l'acte del coneixement pot semblar cert accident però justament l'autoconsciència existencial és una notícia consubstancial que és la *reditio* a la seva essència de la forma de l'ànima que és acte del cos però que reté l'ésser amb independència de la matèria, de manera que així es pot ascendir al més alt ordre de coses de l'essència del coneixement quant a tal com a grau de perfecció en la participació de l'ésser de manera immaterial que és la llum connatural a l'ànima de l'enteniment agent. També per a sant Tomàs l'autoconsciència existencial en què l'ànima ja s'ha fet totes les coses és la *memòria sui* de la trinitat habitual de la qual, com a ment, notícia i amor, brolla la posició del jo com a intel·ligència pensant i voluntat ja dita. *L'ànima és memòria de si com a habitual retenció d'ella mateixa*. La llum que és l'enteniment agent es difon en l'autoconsciència com a memòria de si en el resplendor del *verbum mentis* que implica la il·luminació de les tendències connaturals de la vida biogràfica personal.

b) Descartes, en canvi, aborda l'autoconsciència existencial, que en ella mateixa és una veritat de fet de sentiment íntim, des de la formalitat metòdica de les representacions pensades segons l'ordre de les raons de les quals se n'ha d'establir la seva existència indubtable. L'afirmació del *cogito* cartesià és primer model de la intuïció intel·lectual que ja no es defineix des de l'estructura d'intimitat de l'autoconsciència existencial com a notícia presencial sinó des de la intuïtivitat intel·lectual objectiva de les idees clares i distintes que neixen de la sola llum de la raó, malgrat que es manté una dimensió intimista de la intuïció

intel·lectual de la ment sense la qual no es podria entendre la qüestió del pont. En Descartes hi ha una tendència a preferir l'evidència justificant del *cogito* per la immediatesa de la proposició evident "per pensar cal ésser", enlloc de la immediatesa de l'autoconsciència existencial en acte pensant. *Idea innata formal o memòria d'hàbit dinàmic?* Per a Descartes l'autoconsciència existencial tendeix a ser la idea que l'ànima té d'ella mateixa com a capaç de pensar. Idea: immediatesa de la consciència o representació objectiva?

c) Kant assumeix amb decisió que el fonament del pensament a priori és la consciència transcendental. Res pot ser objecte per a mi sense la consciència unitària de l'acte de síntesi que forma gradualment el tot de la representació. Respecte de la diversitat del fenomen sensible, la consciència transcendental és sintètica per la seva pròpia unitat internament necessària. Però la intel·ligència humana no es intuïtiva, rep la informació per la recepció dels sentits. Per això la originària unitat sintètica d'apercepció requereix d'una síntesi imaginativa. En terminologia de sant Tomàs, Kant diria que l'autoconsciència només és en acte per conversió a la imatge.

Com ha observat Canals Vidal, tota la indefinició de l'autoconsciència kantiana sorgeix quan es tracta de definir com ella és coneixement del jo. Per una banda Kant admet que la consciència transcendental és una experiència personal de mi mateix, i en l'originària unitat sintètica d'apercepció està donada la meua existència real: *és autoconsciència existencial del pensament en acte*. En aparent contradicció amb la seva assumpció transcendental logicista del jo penso Kant afirma que aquesta representació "jo penso" és empírica en tant que inclou la proposició *jo existeixo*, però implica una experiència empírica indeterminada anterior a la síntesi categorial per conversió a les imatges de la consciència sensible -com diria sant Tomàs- de la pròpia existència d'un mateix com a quelcom real (*etwas reales*) que no és ni fenomen ni noümen. O sigui, en allò que per a sant Tomàs seria el nivell de l'hàbit de la consciència per l'essència de l'ànima.

Però en primer lloc a Kant se l'interposa el racionalisme formalista i el fet de l'autoconsciència és assimilat a la representació del jo penso. I, d'altra banda, se l'interposa l'intuïcionisme dualista de la cosa sensible. L'autoconsciència només és coneixement si la seva representació té a més a més una autointuïció. *Però aquesta autointuïció no es planteja des de la dimensió d'intimitat de l'autoconsciència existencial sinó segons l'esquema intencional dels objectes donats*

Sobre la representació del jo com a subjecte transcendent es dóna voltes perquè esdevingui objecte a què aplicar categories. El coneixement pensat d'un mateix ja no és autoconsciència presencial com a intel·ligència pensant sinó síntesi categorial d'objectes donats. Per això el jo determinant només pot ser donat com a determinable a través de la consciència sensible com a fenomen temporal.

Amb això Kant es trobarà en un atzucac. L'autoconsciència existencial en acte pensant s'escindeix entre la representació de l'espontaneïtat per la qual m'anomeno intel·ligència i l'existència sensible de la consciència empírica. La consciència transcendent només pot mantenir la seva puresa pensant si refusa la seva existència en la justa manera que s'interpreta com a sensible. Per això la consciència transcendent tendeix a un formalisme logicista.

d) Evidentment, el postkantisme no segueix la línia "tomista" de la consciència existencial del pensament en acte com a experiència personal de la realitat espiritual d'un mateix en la qual cosa la consciència transcendent trobaria el seu fonament, sinó que tendeix a les dues vessants de l'escissió kantiana. El formalisme de la consciència es completa amb un dinamisme de l'acte que només és acció incondicionada creadora de l'objecte per la via de Fichte fins arribar a Hegel. I l'existència es fenomenitza a través de la forma temporal -duració de Bergson- en la màxima radicalitat de Heidegger.

Però l'idealisme absolut hegelianista confon l'autoconsciència amb el concepte d'un mateix. Per això l'existència percebuda per un mateix en acte de pensar es fa equivalent a la idea de l'ésser com l'immediat indeterminat. Heidegger insisteix en què el subjecte és la posició del pensament representatiu de si mateix enfrontat a l'ens com a objecte, i dóna el pas enrera a l'autoconsciència existencial del *Dasein*. Però ja no es pensa com a actualitat d'ésser sinó com a projecte temporal. Per això es dóna l'enfonsament de la raó pura en la imaginació poètica.

En definitiva, podríem dir que ens trobem amb un malentès multiseular: *quan es posseeix el concepte s'ideologitza la consciència, quan es posseeix la consciència es sensibilitza el concepte*. No sembla sinó que la solució ha de ser la interpretació transcendent logicista de la consciència psicològica de la fenomenologia husserliana. Sense que poguem aprofundir en Husserl, en el nostre treball precisem com per a sant Tomàs l'home transcendent ha d'ésser l'home existent.

e) Per a sant Tomàs la participació de la Veritat que constitueix *l'actualitat intel·ligible de la substancialitat humana*, amb anterioritat a tot esforç dialèctic i amb anterioritat a tota immersió sensible, és l'hàbit de la consciència íntima existencial a semblança de la intuïció intel·lectual del coneixement angèlic i de la Subsistent intel·lecció de la intel·lecció. Per aquest hàbit d'autoconsciència la llum intel·ligible pot ser connatural a l'ànima com el seu propi ésser immaterial amb valor absolut. Són dues vessants del mateix: *l'hàbit de l'autoconsciència és la presència de l'ésser, l'hàbit de la llum és la comunicació de l'ésser.*

Per a sant Tomàs la veritat transcendental és analògica proporcional com a actualitat de l'ésser que fonamenta l'essència. Però perquè la intimitat de la consciència és fonament de la intencionalitat, quelcom és cognoscible perquè és immaterial i no universal. Per això l'analogia proporcional de la veritat transcendental formalment quant a veritat: adequació a l'intel·ligible, (no materialment quant a ens participants de l'ésser) també té un analogat per atribució intrínseca: l'hàbit de l'autoconsciència per l'ésser espiritual a diferència de l'atribució extrínseca dels ens físics intel·ligibles en potència per la seva materialitat. Per això, també a la perfecció transcendental de la veritat de l'enteniment manifestativa de l'ens li correspon la invisceració vital que consisteix en ser més u amb un mateix: el progrés cultural és perfecció personal. I si el pròpiament vertader és la persona per la seva subsistència espiritual, a la perfecció del llenguatge mental li pertany la comunicació de vida per amor d'amistat. *Això és el que anomeno ontodialogia: la paraula de l'ésser té com a destí el diàleg interpersonal perquè el concepte brolla de la veritat intrínseca de la persona.*

En definitiva, crec que *la superació de l'alienació heideggeriana mitjançant les ètiques dialògiques s'hauria de replantejar mitjançant la ment com a memòria de si de la qual brolla la paraula mental com a notícia estimada.*

11.- Concluc amb una última reflexió que creua tot el treball. El punt de partença de la metafísica necessita de l'evidència directa d'un absolut en què recolzar l'ascensió analògica en la participació de l'ésser. L'absolut en què he insistit és el fet de trobar-se sempre un mateix com a autoconscient en qualsevol acte intermitent d'intencionalitat respecte de coses diverses. *El determinant, la intel·ligència intencional, no requereix ser*

determinat per una nova consciència per ser ulteriorment conegut sinó que ja està determinat per l'hàbit de la consciència.

Fer l'ullet a Fichte abans d'enfonsar-nos en el fenomen de la veritat originària del *Dasein*? Per a sant Tomàs la intel·ligibilitat de l'autoconsciència és intrínseca: és la subsistència d'una forma per l'exercici del seu ésser immaterial. En l'ésser humà no arriba a ser una intuïció intel·lectual de la seva essència perquè la seva forma és acte del cos però, malgrat tot, reté l'ésser amb independència de la matèria. La intel·ligibilitat intrínseca de l'ànima és l'hàbit de la consciència existencial. Aquest hàbit de la consciència existencial és la intel·ligibilitat actual de l'ànima per comparació amb els ens sensibles per la qual sant Tomàs pot afirmar que la llum intel·ligible és connatural a l'ànima. El poder de consciència en l'home és l'hàbit que li predisposa la seva participació de l'ésser amb independència de la matèria en la dimensió de presencialitat. Aquest poder de consciència en la seva dimensió comunicativa és l'acte dels intel·ligibles: *l'ésser que és l'entendre connatural a l'ànima.*

"Aquesta primacia de la intel·ligibilitat intrínseca ha estat oblidada moltes vegades, en atribuir, en canvi, la primacia a la intel·ligibilitat originada en l'apertura intencional a l'ens, és a dir, a una intel·ligibilitat objectiva. D'aquesta manera la ment és pensada en una dimensió de subjectivitat. [la crítica radical del dubte metòdic desarrela totes les opinions de la ment i la deixa en la seva màxima potencialitat: la ment meditada en Descartes esdevindrà pensament representat com a pur subjecte] Per això, quan Kant va descobrir el caràcter fundant de la consciència respecte de l'aprehensió objectiva, des d'aquesta perspectiva, va seguir pensant aquesta consciència com a unitat funcional de representacions [consciència formal acompanyant de les categories], i no, en canvi com la presència íntima de l'esperit en el seu ésser [consciència existent originant del pensament], que fa que aquesta intel·ligibilitat sigui anterior i originant de la intel·ligibilitat objectiva de les essències de les coses materials"¹.

L'apercepció transcendental no és el subjecte pensat, és l'ésser immaterial connatural a l'ànima.

¹ Forment, *Introducción a la metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, pàg. 53.

La subvaloració de l'autoconsciència existencial íntima i personal com a fonament del coneixement pot correspondre a posicions essencialistes que obliden l'ésser. Em sembla més perillosa encara la insistència en subsumir la certesa de tota vivència íntima de cada home a la sistemàtica logicista. En el fons, correspon a un menyspreu de la vida de les persones.

Crec que la tant dolguda crisi de la filosofia actual té el seu origen en les actituds especulatives antipersonalistes, per això s'ha d'enfonsar el *lógos* per salvar les persones. Advertirem que en sant Tomàs això no és així. Però sant Tomàs pateix un altre prejudici. Aquest prejudici és l'anticristianisme: que no deixa ni tant sols accedir a les fonts originàries del pensament modern condicionat per la crisi de l'escolàstica en el nominalisme antitomista.

12.- Vull agrair la paciència del meu director de Tesi, Eudald Forment, els suggeriments de Jordi Sales, Josep Maria Petit, i del propi Canals Vidal, així com els diàlegs filosòfics amb esperit filial que he mantingut amb Joan Garcia del Muro.

Dedico el treball al meu germà mort de meningitis als sis mesos d'edat.

I^a Part.**SENTIT I ESTAT DE LA QÜESTIÓ²**

Potser no hi ha tasca més enutjosa en una obra filosòfica que decidir-se per un començament. En obres especulatives encara és més difícil perquè es tracta de retrocedir a principis que ja sempre fem. Ha de ser el començament l'explicitació dels principis? No ho creiem. De fet, malgrat que els principis són allò primer, resulta que pel coneixement "natural" són el més fosc. Només s'expliciten els primers principis amb una meditació crítica d'un o altre tipus. Creiem, doncs, que el començament s'ha de prendre de l'estat de caiguda. Heidegger diria a partir de les ambigüitats, l'afany de novetats i la "xerrameca". D'alguna manera, doncs, el començament ha de ser un proemi en què s'avanci una àrea de problemàtica interrogativa, uns objectius hipotètics i unes fonts d'informació.

D'altra banda, malgrat que un proemi no pot eximir del posterior desenvolupament conceptual de la cosa de què es tracta, també és cert que el propi Hegel reconeixia que facilita la seva aprehensió anticipar la representació universal del contingut del treball. Es tractaria d'anticipar el contingut de la qüestió segons els costums dels lectors que els són més connaturals.

Per últim, sant Tomàs observava que per guanyar la benvolença del lector és convenient potenciar la vàlua del contingut en el que podríem anomenar "estat d'autenticitat". En aquest proemi anticipem, doncs, les línies directives bàsiques de la nostra tesi. La postmodernitat es caracteritza per la crisi del fonament a què ha conduït la transformació hermenèutica pragmàtica de la filosofia de la consciència moderna. Per a sant Tomàs *la consciència només pot ser un fonament sòlid de la vida intencional si prèviament ella mateixa es fonamenta en la subsistència de l'ànima: l'essència del fonament és la reflexió de l'esperit per la seva subsistència immaterial*. Entre els valors que hem tingut en compte hem potenciat sobretot les possibilitats d'un *humanisme subsistent presubjectivista*, és a dir, que no concep l'home com a subjecte potencial per la seva

² El lector ens perdonarà que en aquest capítol no citem els autors segons les seves edicions crítiques. No ho hem fet per dos motius. La proliferació de tendències actuals que tractem i perquè recollim posicions tipus que no requereixen una contrastació amb el text original. En tot cas, sí que ho hem procurat fer amb Hegel i Heidegger en la seva ja condició de clàssics i dificultat de llenguatge.

essència finita sinó com a subsistent participant de l'acte d'ésser retingut en la infinitud del grau immaterial de la vida espiritual.

1.- Postmodernitat i fonament.

Un assaig filosòfic a finals de segle XX que vulgui estar al dia sembla que necessàriament s'ha de fer ressò de la "postmodernitat". La postmodernitat és la crisi de la certesa en els metarrelats legitimadors de la subjectivitat racional on només hi resta la revolució tecnològica de la informació i l'optimisme consumista.

Contra els decididors que segueixen el criteri pragmàtic de l'eficàcia, Lyotard troba l'alternativa en la dissensió paral·lògica "que correspon a l'evolució de les interaccions socials, on el contracte temporal suplanta de fet la institució permanent"³.

Contra l'autoconsciència monolítica de la societat tecnològica metafísica Vattimo troba en la crisi del concepte de realitat en la societat massmediàtica un indici de l'ontologia de la declinació que possibilita l'emancipació de totes les diferències limitades a la seva racionalitat local: "Si professo el meu sistema de valors religiosos, ètics, polítics, ètnics- en aquest món de cultures plurals, tindrè també una aguda consciència de la historicitat, contingència i limitació de tots aquests sistemes, començant pel meu"⁴.

Per a Lipovetsky la postmodernitat és la rebel·lió narcisista de l'individualisme hedonista contra la socialització disciplinària. Crisi de la democràcia? No, mentre garanteixi l'últim valor occidental: la llibertat de l'individu: "A mesura que creix el narcisisme, triomfa la legitimitat democràtica, per bé que de manera *cool*; els règims democràtics amb el seu pluralisme de partits, les seves eleccions, el seu dret a l'oposició i a la informació s'assemblen cada vegada més a la societat personalitzada de l'autoservei, del test i de la llibertat combinatòria"⁵. En la postmodernitat és pot entreveure un fil conductor que esclata en el procés dessubstancialitzador del jo. Citem aquest text força il·lustratiu de Lipovetsky que ens permet no entrar encara en el rerafons metafísic:

³ Lyotard, *La condició posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1998, pàg. 118.

⁴ Vattimo, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, pàg. 85.

⁵ Lipovetsky, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1998, pàgs. 129-130.

"Narcís ja no està immobilitzat davant la seva imatge fixa, no hi ha ni imatge, res més que una recerca interminable de si mateix, un procés de dessubstancialització o flotació psi com la flotació monetària o de l'opinió pública: Narcís s'ha posat en òrbita. El neonarcisme no s'ha satisfet amb neutralitzar l'univers social en buidar les institucions de les seves inversions emocionals, també és el jo qui s'ha buidat de la seva identitat, paradoxalment mitjançant la seva hiper-inversió. Al igual que l'espai públic es buida emocionalment per excés d'informació, de reclams i animacions, el jo perd les seves referències, la seva unitat, per excés d'atenció: el jo s'ha convertit en un "conjunt imprecís". En totes parts es produeix la desaparició de la realitat rígida, és la dessubstancialització, última forma d'extrapolació, el que dirigeix la postmodernitat. És aquesta mateixa dissolució del jo al qual apunta la nova ètica permissiva i hedonista"⁶.

Davant d'aquest panorama autors com Mardones s'han expressat de la següent manera: "Acabem sense subjecte. Tenim un subjecte a mercè de les modes publicitàries, que s'encobreixen d'autorealització i experiència del jo. Un "subjecte dèbil" d'aquest tarannà és una presa fàcil per a l'acceptació dels mites del moment, sobretot, si es presenten amb un abillament exòtic. I el que és pitjor, el subjecte dèbil lliurat al goig de la font de la vida, perdut el vigia crític de la raó, és un ser perillós per desmemoriat i acrític"⁷.

D'altra banda, pensar sobre la "postmodernitat" obliga a fer referències alternatives de "Crítica neoilustrada" de les ideologies: l'alienació de la "comprensió hermenèutica" per part de la raó instrumental mitjançant la ideologia pública dels "mass media". Des d'Apel, l'Escola de Frankfurt ha apostat per la redefinició de l'hermenèutica segons l'a priori de la comunicació. Hi ha encara una possibilitat d'emancipació que és l'Ideal de la comunicació lliure de "constreyniments" segons la qual la veritat no és nomològica sinó que es troba en el consens del millor argument: "Precisament en el moment en què reconeguem el paradigma de l'acord humà en la comunitat ideal de comunicació, que

⁶ Ibid., pàg. 56.

⁷ Mardones "El neoconservadurismo de los postmodernos", en Vattimo i altres, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1994, pàg. 27.

només pot copsar-se en un il·limitat procés d'apropament, i quan ens adonem que el principal obstacle per aconseguir un acord complet radica en la contradicció entre la comunitat ideal i la real de comunicació, llavors s'introduirà en la consciència metodològica la possibilitat d'objectivar històricament la comunitat real de comunicació com una tercera possibilitat de l'interès cognoscitiu humà, que es troba en certa manera entre dos interessos cognoscitius idealment complementaris: l'interès en l'objectivitat científico-tecnològica i l'interès en l'acord interpersonal"⁸.

El tercer interès emancipador de l'ideal de la comunicació lliure de constrenyiments implica una ètica discursiva segons principis transcendents de l'acció comunicativa tal com el dret a l'existència, la lliure expressió, etc. "En primer lloc, amb cada acció i omissió hem de tractar d'assegurar la supervivència del gènere humà com comunitat real de comunicació; en segon lloc, hem d'intentar realitzar la comunitat ideal de comunicació en la real"⁹. Per a Habermas, "comunicatives" són les interaccions en què els participants coordinen de comú acord els seus plans d'acció; el consens que s'aconsegueix en cada cas es mesura pel reconeixement intersubjectiu de les pretensions de validesa"¹⁰. Es tracta de redefinir el principi d'universalitat que va formular Kant amb el seu imperatiu categòric. No és la imposició nomològica d'una voluntat autònoma sinó l'oferta comunicativa del consens intersubjectiu: "D'acord amb l'ètica discursiva, una norma únicament pot aspirar a tenir validesa quan totes les persones a què afecta aconseguen posar-se d'acord en tant que participants d'un discurs pràctic"¹¹.

⁸ Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, vol I, pàg. 61.

⁹ Apel, op cit, vol II, pàg. 409.

¹⁰ Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1998, pàg. 77.

¹¹ Ibid., pàg. 86.

Però per a Habermas els principis d'aquesta ètica comunicativa no tenen el valor de fonaments apodíctics. Són hipòtesis reconstruïdes que s'han de falsar en el món de la vida essencialment històric. "Seria il·lusori que creguéssim que podem emancipar-nos de la facticitat normativa de la nostra situació històrica, amb les seves normes i criteris de racionalitat heretats"¹².

Això correspon al paradigma antifundacionalista de l'"hermenèutica pragmàtica" que ha substituït la filosofia de la consciència per l'ús del llenguatge segons l'horitzó del sentit històric-social.

"Les filosofies pragmàtica i hermenèutica qüestionen les pretensions de fonamentació i autofonamentació del pensament filosòfic amb major intensitat que els seguidors crítics de Kant i Hegel. Aquestes filosofies abandonen ja l'horitzó en què es mou la filosofia de la consciència, amb el seu model de coneixement basat en la percepció i representació d'objectes. En lloc del *subjecte aïllat*, que s'orienta vers els objectes i es converteix ell mateix en objecte en el procés de reflexió, no només apareix la idea d'un coneixement mediat lingüísticament i referit a l'acció, sinó també el nexse entre la praxi i la comunicació quotidianes, en què s'inscriuen les realitzacions cognitives que en el seu origen són intersubjectives al temps que cooperatives"¹³.

Precisament Habermas retreu a Apel que pensi els pressupòsits de l'acció comunicativa com principis transcendents perquè encara està massa condicionat pels mètodes de la filosofia de la consciència:

"El fet que Apel s'aferrissi testarrudament a l'aspiració de fonamentació última del pragmatisme transcendental s'explica, en la meua opinió, en virtut d'un retorn inconseqüent a concepcions que ell mateix ha desvalorat, amb un canvi tant enèrgic de paradigma entre la filosofia de la consciència i la del llenguatge"¹⁴.

¹² Ibid., pàg. 128.

¹³ Ibid., pàg. 19.

¹⁴ Ibid., pàg. 120.

Volem indicar la coincidència de l'ètica discursiva de Habermas amb l'alter-humanisme de Lévinas. Lévinas contraposa al concepte de totalitat que domina la filosofia occidental "el resplendor de l'exterioritat o de la transcendència en el rostre de l'altre. El concepte d'aquesta transcendència, rigorosament desenvolupat, s'expressa amb el terme infinit"¹⁵. Es tracta de "presentar la subjectivitat, rebent l'altri, com hospitalitat. En aquesta és du a terme la idea de l'infinit"¹⁶.

Amb vistes a aquest intent capital, Lévinas redescobreix que "si el pensament es troba enfront de l'altri, refractari a la categoria. En lloc de constituir amb ell, com un objecte, un total, *el pensament consisteix en parlar*"¹⁷. Però la noció essencial que Lévinas té del "pensament lingüístic" no deixa de ser un "nominalisme afectiu": "el llenguatge no funciona en l'interior d'una consciència, em ve de l'altri"¹⁸. "El sentit és el rostre de l'altri i tot recurs a la paraula es col·loca ja en l'interior del cara-a-cara original del llenguatge"¹⁹. "Les coses adquireixen una significació racional i no només de simple ús, perquè un altri està associat a les meves relacions amb elles"²⁰. Etc...

¹⁵ Lévinas, *Totalidad e infinito*, Sígueme, Salamanca, 1977, pàg. 51.

¹⁶Ibid., pàg. 52.

¹⁷ Ibid., pàg. 64.

¹⁸ Ibid., pàg. 218.

¹⁹ Ibid., pàg. 220.

²⁰ Ibid., pàg. 222.

2.- La dessubjecció del jo.

La definició de "postmodernitat" per referències alternatives de crítica il·lustrada condueix, doncs, a pensar en la filosofia contemporània. La filosofia contemporània es caracteritza per l'oblit de la pretensió "fonamentadora" de la filosofia de la consciència típica de la modernitat iniciada amb Descartes.

Volem introduir la qüestió amb aquest text de Popper. Perquè després d'afirmar que "la base empírica de la ciència objectiva no té res d'absoluta", no té un fonament sòlid, una roca dura, un terreny ferm, cita a peu de plana textos de Weyl en què es reconeix que si bé l'objectivitat és relativa, *la subjectivitat és absoluta*:

"Qualsevol que desitgi l'absolut haurà de conformar-se també amb la subjectivitat - l'egocèntric- i tothom que anhelí objectivitat no pot evitar el problema del relativisme"²¹.

O sigui, del que es tracta és de recordar que si hi ha un fonament absolut del pensament objectiu aquest s'ha de trobar per via de l'experiència immediata de la subjectivitat de la consciència. Però en canvi, en la filosofia contemporània, ens trobem amb "el pensament dèbil" precisament com a conseqüència de la superació de la filosofia de la consciència. L'obra de Rorty *La filosofia i el mirall de la naturalesa* és el paradigma d'aquesta superació de la filosofia de la consciència. El punt de partença de Rorty és aquest:

"Wittgenstein, Heidegger i Dewey estan d'acord en què s'ha d'abandonar la noció del coneixement en tant que representació exacta, que resulta possible gràcies a processos mentals especials i intel·ligibles gràcies a una teoria general de la representació. Els tres consideren que s'han de descartar les nocions de "fonaments del coneixement" i de la filosofia en tant que centrada en l'intent cartesià de donar resposta a l'escèptic epistemòleg. A més, prescindeixen de la idea de la ment comú a Descartes, Locke i Kant"²².

²¹ Cfr, Popper, *La lógica de las investigaciones científicas*, Tecnos, Madrid, 1985, pàg. 106.

²² Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995, pàg. 15.

En el nostre assaig ens centrarem en la vessant "humanista" d'aquesta superació de la Metafísica moderna de la subjectivitat com *mens sive animus*. Per això dels tres autors esmentats per Rorty ens centrarem sobretot en Heidegger. Abans però, hem de fixar els aspectes bàsics del procés dessubstancialitzador de l'home.

En aquest context la postmodernitat és la confluència de diferents tendències de pensament contemporani "destructives" de la interpretació dominant de la filosofia moderna que culmina en Hegel com emancipació especulativa de l'Esperit absolut. En aquest sentit, *la postmodernitat és la crisi de la filosofia hegeliana*. És la rebel·lió de l'individualisme contra les sistemàtiques totalitàries dels discursos legitimadors mitjançant el progrés unitari de la història de la humanitat com emancipació de la racionalitat segons el model humanista d'Occident.

El hegelianisme va deixar una herència i va provocar una rèplica. Si la reconciliació entre la subjectivitat reflexiva i la substancialitat de l'ésser en el concepte d'esperit absolut, que s'obté per la mediació del concepte en l'autoconsciència ordinària implicava que es retrobés el jo universal en què l'individu personal esdevé una simple obra difosa: el que abans era la cosa mateixa, no és més que un rastre, "*was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur*"²³, l'absolut de l'Esperit va subsistir en forma de "sociologismes" de l'humanisme genèric més o menys materialistes i pràctics.

Pensats "hegelianament" no estan tant lluny entre sí Feuerbach i Marx, Comte o Durkheim. Perquè, d'una banda, Marx critica l'humanisme genèric de Feuerbach ja que l'activitat sensible hauria de ser la producció econòmica, però Marx afirma que "la verdadera naturalesa de l'home és el conjunt de les seves relacions socials"²⁴. I Durkheim critica que l'objecte de la sociologia per a Comte sigui l'evolució contínua del gènere humà

²³ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, (Werke, Bd 3) ed. Suhrkamp, Frankfurt, 1970, pàg. 32.

²⁴ Marx, "Tesis sobre Feuerbach", en Canals Vidal, *Textos de los grandes filósofos. Edad contemporánea*, Herder, Barcelona, 1974, pàg. 21.

perquè l'únic que existeix són les societats particulars, però "fet social és tota manera de fer, fixada o no, susceptible d'exercir sobre l'individu una coacció exterior"²⁵.

Davant d'aquest panorama "sociologista", els individualismes "irracionalistes" van fer la seva crítica a les filosofies "hegelianes" en forma de recuperació de la dignitat de l'ésser humà singular i concret. Kierkegaard, però també Nietzsche, són anticonceptualistes en nom de l'individu. Amb tot, *la tendència de Kierkegaard es va perllongar en un "humanisme" "existencialista ateu" o "personalista cristià", mentre que de Nietzsche arrenca un antihumanisme "estructuralista" o "ontològic" que porta a Foucault o Heidegger*. Amb tot, creiem que l'humanisme existencialista o personalista té una tendència progressivament antsubstancialista del jo o l'esperit que es queda sense recursos davant l'antihumanisme estructuralista o ontologista.

a) Kierkegaard encara pensa en la subjectivitat però com a relació dialèctica entre la finitud i la infinitud que només s'equilibra en l'estat religiós de la solitud davant de Déu.

"Sol davant de Déu, sol en la immensitat d'aquest esforç i d'aquesta responsabilitat"²⁶. "Un jo sempre està en esdevenir en tots i cadascun dels moments de la seva existència, ja que el jo en potència realment no existeix, sinó que és quelcom que merament s'ha de fer. Per tant, el jo no és si mateix mentre no es faci a si mateix, i el no ser si mateix és cabdalment la desesperació"²⁷. "Ja que el jo és la síntesi en què el finit és el que limita i l'infinit el que eixampla. D'ací que la desesperació peculiar de la infinitud sigui el fantàstic, l'il.limitat; ja que només es dóna un cas en què el jo estigui incontaminat i lliure de la desesperació, a saber: quan, precisament per haver desesperat, es fonamenta transparentment en Déu"²⁸.

²⁵ Durkheim, *Reglas del método sociológico*, Akal, Madrid, 1978. pàg. 44.

²⁶ Kierkegaard, *La enfermedad mortal o la desesperación y el pecado*, en Canals Vidal, op cit, pàg. 35.

²⁷ Ibid., pàg. 51.

²⁸ Ibid.

L'evolució de l'existencialisme ateu conclou amb la famosa sentència de Sartre: l'existència precedeix l'essència, "no hi ha naturalesa humana, perquè no hi ha Déu per concebre-la". "L'home no és altra cosa que allò que ell es fa. Aquest és el primer principi de l'existencialisme" "L'home és sobretot un projecte que es viu subjectivament"²⁹. Amb tot, l'existencialisme encara és un humanisme. I Sartre el presenta com a tal. L'home està condemnat a ser lliure, però en escollir-se escull tots els homes"³⁰. "El culte a la humanitat condueix a l'humanisme tancat sobre si mateix, de Comte, i cal dir-ho, al feixisme. És un humanisme que no volem. Però hi ha un altre sentit de l'humanisme que significa en el fons això: l'home està contínuament fora de si mateix; és projectant-se i perdent-se fora de si mateix com fa existir l'home i, d'altra banda, és perseguint fins transcendents com pot existir; essent l'home aquest ultrapassament mateix"³¹. La proposta de Sartre és un humanisme perquè no hi ha cap altre legislador que l'home, però és existencialista perquè la legislació es realitza mitjançant la projecció de la llibertat, no d'una essència humana. L'home és el que es fa sense que el legisli cap naturalesa específica.

b) Que l'existència humana és un projecte ho trobem també en els espiritualismes "personalistes". Històricament convé destacar la via mitjana de l'esperit tal i com el va pensar Max Scheller, amb realitat pròpia, però sense energia, la qual pren de la vida orgànica. Això corresponia a un antihegelianisme i al prejudici de la substància com cosificació de la Persona. La persona només és una sèrie d'actes.

"El centre de l'esperit, la "persona", no és un ésser substancial, ni és un ésser objectiu, sinó només un sistema d'ordenament d'actes (essencialment determinat) que es realitza contínuament a si mateix. La persona només és en i pels seus actes"³².

²⁹ Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, ed. del 80, Buenos Aires, 1982, pàg.16.

³⁰ Ibid., pàg. 17.

³¹ Ibid., pàg. 43.

³² Scheller, *El puesto del hombre en el cosmos*, Librería del jurista, Buenos Aires, 1990, pàg. 48.

El personalisme de Mounier afegeix el prejudici de l'individu corpori com sinònim d'egoisme. Només la persona segons la seva espiritualitat és font de bondat. Amb tot, sembla que la persona, segons Mounier, és una història.

"Lluny de confondre's amb el subjecte biològic, social o psicològic, dissol contínuament els seus contorns provisionals per convocar-los a reunir-se, si més no a apropar-se entorn a una significació sempre oberta. Sota el seu impuls, la vida d'una persona és, doncs, essencialment una història"³³.

c) Una altra va ser la línia del vitalisme de Nietzsche que dissol la subjectivitat com un invent lingüístic de la voluntat de poder dèbil i poruga amb la seva essència com "etern retorn": fugacitat de l'instant. L'home racionalista és qui fingeix el món dels conceptes *però que en realitat són instruments pragmàtics de la voluntat de poder*:

"Tots aquests valors, reconsiderats psicològicament són els resultats de determinades perspectives d'utilitat, establertes per conservar i incrementar la imatge de domini humà, però projectades falsament en l'essència de les coses"³⁴. "Naixement de la lògica. La inclinació fonamental a igualar i veure les coses iguals és modificada, refrenada per la utilitat i el prejudici, per l'èxit"³⁵.

La creença en la veritat és impotència de la voluntat creadora: "La veritat és l'error sense el qual no pot viure cap ésser vivent de determinada espècie"³⁶. La creença en l'ésser destaca només com una conseqüència: el vertader mòbil primer és la manca de fe en l'esdevenir"³⁷.

³³ Mounier, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1976, pàg. 67.

³⁴ Nietzsche, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1996, n° 12, pàg 37-38.

³⁵ Ibid., n° 505, pàg 287.

³⁶ Ibid., n° 488, pàg. 282.

³⁷ Ibid., n° 577, pàg. 327

Nietzsche proposa l'*Übermensch* (el superhome) definit per la plenitud de la voluntat de poder: que "hauria d'impulsar aquell individu a aprovar triomfalment cada instant de l'existència universal"³⁸. La voluntat de poder positiva s'expressa en la idea de l'etern retorn: cercle de l'existència "que ha de tornar eternament com un esdevenir que no coneix ni la sacietat, ni el disgust, ni el cansament"³⁹. Món dionisiac que es crea sempre a si mateix.

Per a Nietzsche tot coneixement és instrument del poder: el coneixement positivista és resultat de la versió negativa de la voluntat de poder: "No es tracta de "subjecte" i "objecte", sinó d'una certa espècie animal que no prospera sinó sota l'imperi d'un ajustament relatiu de les seves percepcions i, sobretot, amb la regularitat d'aquestes (de manera que li és possible capitalitzar les seves experiències). El coneixement treballa com instrument del poder"⁴⁰.

La proposta de Nietzsche és *un perspectivisme hermenèutic que dissol el subjecte*: "Tot es subjectiu", us dic, però només en dir-ho, ens trobem amb una interpretació. El subjecte no ens és donat, sinó afegit, imaginat, quelcom que s'amaga. Per consegüent, es fa necessari comptar amb una interpretació darrera de la interpretació? En realitat entrem en el camp de la poesia, de les hipòtesis"⁴¹.

Sigui com sigui, per a Nietzsche l'ànima o el subjecte és una ficció del llenguatge, la única realitat és la voluntat de poder. "¿A què ve el més o menys de realitat, la gradació d'aquell ser en el qual nosaltres creiem? Els graus en el sentiment de vida i de poder"⁴².

³⁸ Ibid., n° 55, pàg. 60.

³⁹ Ibid., n° 1060, pàg. 554.

⁴⁰ Ibid., n° 475, pàg. 277.

⁴¹ Ibid., n° 476, pàg. 277.

⁴² Ibid., n° 480, pàg. 279.

d) Foucault interpreta Nietzsche com "antihumanista". *Per a Foucault l'humanisme és un invent de la burgesia que fingeix el subjecte per tenir a qui dominar*. L'emancipació antiburguesa és un antihumanisme. Segons Foucault, l'humanisme és un invent de la burgesia que mitjançant la noció de subjecte fixa algú a qui sotmetre. La lluita contra el poder s'aconsegueix mitjançant la dessubjecció del subjecte. "Ah! Ah!. [podríem dir] sense subjecte, vosaltres burgesos, us quedeu sense individu que alienar. Nosaltres els superhomes us superem i ens lliurem a la revolució de l'instant".

Segons Foucault. "tot un conjunt de qüestions interessants han estat remogudes. Es resumeixen en dues paraules: poder i saber"⁴³. Per a Foucault es tracta d'atacar l'humanisme occidental com un invent de la classe dominant burgesa que per mantenir el seu poder inventa el subjecte a qui sotmetre:

"Entenc per humanisme el conjunt de discursos mitjançant els quals se li diu a l'home occidental: "si bé tu no exerceixes el poder, pots tanmateix ser sobirà. Encara més, quant més renunciïs a exercir el poder i quant més sotmès estiguis al que se t'imposa més seràs sobirà". L'humanisme és el que ha inventat pas a pas aquestes sobiranes sotmeses que són: l'ànima (sobirana sobre el cos, sotmesa a Déu), la consciència (sobirana en l'ordre del judici, sotmesa a l'ordre de la veritat), l'individu (sobirà titular dels seus drets, sotmès a les lleis de la naturalesa o a les regles de la societat), la llibertat fonamental (interiorment sobirana, exteriorment consentidora i "adaptada al seu destí"). En definitiva, l'humanisme és tot occident -prohibit voler el poder, exclosa la possibilitat de prendre'l-. En el cor de l'humanisme està la teoria del subjecte (en el doble sentit del terme). Per això Occident refusa amb tant aferrissament tot el que pot fer saltar aquest forrellat"⁴⁴.

L'alternativa és la des-subjecció del subjecte com a lluita de classes: "El forrellat [humanista] pot ser atacat de dues maneres. Ja sigui per un "des-sotmetiment" de la

⁴³ Foucault; "Verdad y poder", en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979, pàg. 175.

⁴⁴ Ibid., "Más allá del bien y del mal", en *Microfísica del poder*, ed cit, pàg. 34.

voluntat de poder (és a dir, per la lluita política en tant que lluita de classe), ja sigui per un treball de destrucció del subjecte com pseudo-sobirà"⁴⁵.

Segons Foucault aquest treball l'han fet Marx, Nietzsche i Freud i qualsevol temptativa de entronitzar-los com "humanistes" en la "vella ciutadella de la història" és un subterfugi per "capturar en ella a aquells mateixos que s'havien aferrissat contra ella; s'havia cregut poder fer d'ells guardians vigilants"⁴⁶.

En efecte, les ciències humanes de la psicoanàlisi, la lingüística i finalment l'etnologia han culminat la dissolució del subjecte. Freud, Lacan i Lévy Strauss han reduït l'humà en l'inhumà.

Freud dissol el Jo en l'inconscient. No podem oblidar que per a Freud el jo no és quelcom independent, unitari, ben demarcat enfront de tot el demás. La investigació psicoanalítica ensenya que aquesta aparença és enganyosa, "pel contrari, el jo es continua vers dins, sense límits precisos, amb una entitat psíquica inconscient que denominen "això" i a la qual ve a servir com de façana"⁴⁷.

Lacan ja va reduir l'inconscient a les estructures del llenguatge. Per a Lacan "és tota l'estructura del llenguatge el que l'experiència psicoanalítica descobreix en l'inconscient"⁴⁸.

L'antihumanisme és el pensament salvatge de Lévy-Strauss. El retorn als orígens. La naturalesa perduda per segles de "cientificisme racionalista" és la gran troballa dels antihumanistes. L'estructuralisme de Lévy-Strauss considerava que el subjecte transcendental "és col·lectiu i inconscient". En definitiva "es tracta de resoldre l'humà en

⁴⁵ Ibid., pàg. 35.

⁴⁶ Ibid., *La arqueología del saber*, siglo XXI, Madrid, 1999, pàg. 24.

⁴⁷ Freud, *El malestar en la cultura*, (Obras completas, tomo 8) Biblioteca nueva, Madrid, 1997, pàg. 3018.

⁴⁸ Lacan, *Escritos, la instancia de la letra en el inconsciente*, 1.

l'inhumà (...), reintegrar la cultura en la naturalesa, i, finalment, la vida en les condicions físico-químiques"⁴⁹.

Però, segons Foucault, el pensament burgès hauria aconseguit potenciar Marx, Nietzsche i Freud com a "humanistes" emancipadors de les alienacions ideològiques, però que ens portarien l'home superior hedonista sexual. Podríem dir, aquell que segons Lipovetsky és el motor del capitalisme. El pensament burgès manté el pensament del mestre de la sospita segons el cànon de la categoria del subjecte, malgrat que per diverses vies l'han destruït. "antropologitzar Marx, fer d'ell un historiador de les totalitats, i recuperar en ell la xerrera de l'humanisme... La genealogia de Nietzsche com recerca de l'originari... etc..."⁵⁰.

En definitiva, per Foucault "En els nostres dies -i Nietzsche assenyala ací també el punt d'inflexió- el que s'afirma no és tant l'absència o la mort de Déu, sinó la fi de l'home"⁵¹. La mort de l'home de l'humanisme burgès.

e) En aquest ordre de coses Heidegger destaca sobre la resta. Anticipem que rebutja un existencialisme que no interpreti l'existència com "clariana de l'ésser" en què l'ésser humà és ek-sistent. Però també rebutja el voluntarisme despòtic amb l'ens que es manifesta plenament en Nietzsche com a voluntat de voluntat.

En la seva *Carta sobre l'humanisme* afirma que la definició clàssica de l'home com vivent racional correspon a la Metafísica de la subjectivitat que salva la seva dignitat mitjançant una diferència específica que implica "l'ànima o la mens, i després com subjecte, persona, esperit"⁵².

⁴⁹ Lévy-Strauss, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1968, pàg. 358.

⁵⁰ Foucault, *La arqueología del saber*, ed. cit, pàg. 22.

⁵¹ Foucault, *Las palabra y las cosas*, Siglo XXI, México, 1999, pàg. 373.

⁵² Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Ediciones del 80, Buenos Aires 1982, pàg. 76. (*Brief über den Humanismus*, Gesamtausgabe, band 9, ed. Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, pàg. 323).

Però la Metafísica de la subjectivitat no col·loca la dignitat de l'home suficientment alta: "l'alçada essencial de l'home no consisteix en què és la substància de l'ens en tant que n'és el seu subjecte, per fer, com dèspota de l'ésser, que es dissolgui l'entitat de l'ens en la massa pregonada i lloada objectivitat. L'home està més aviat llançat pel propi ésser en la veritat de l'ésser, perquè ek-sistint d'aquella manera resguardi la veritat de l'ésser, perquè a la llum de l'ésser aparegui l'ens com l'ens que és"⁵³.

La proposta de Heidegger és superar l'home com a subjecte despòtic de l'ens per redefinir-lo com a "ek-sistència" (Ek-sistenz) que és "l'estar en la clariana (*Lichtung*) de l'ésser"⁵⁴. Per a Heidegger la dignitat de l'home es troba en què el pensar porti l'ésser a la paraula com la seva casa.

El pensar és de l'ésser. Però no només perquè pensa l'ésser, sinó perquè pertany a l'ésser: "El pensar és simultàniament pensar de l'ésser en tant que pertanyent (*gehörend*) a l'ésser escolta (*hört*) l'ésser"⁵⁵.

"Hem d'alliberar-nos de la interpretació tècnica del pensar"⁵⁶. Però "si l'home ha de trobar de bell nou el camí vers la proximitat de l'ésser, llavors primer ha d'aprendre a existir en l'innominat (Namenlosen)"⁵⁷.

L'alternativa de Heidegger no deixa de ser paradoxal. Critica l'humanisme metafísic de la subjectivitat dominant que oblida la clariana que és l'ésser:

⁵³Ibid., pàg. 83-84, (pàg. 330).

⁵⁴Ibid., pàg. 76 (pàg. 323-324).

⁵⁵Ibid., pàg. 68 (pàg. 316).

⁵⁶Ibid., pàg. 66 (pàg. 314).

⁵⁷Ibid., pàg. 71 (pàg. 319).

"Aquest ocultament (*Verborgenheit*) no és, però, defecte de la Metafísica, sinó el tresor de la seva pròpia riquesa, de què ella mateixa es priva i que tanmateix presenta. Però la mateixa clariana és l'ésser"⁵⁸.

I, d'altra banda, enfront a la sorollosa publicitat de la subjectivitat dominant, el pensament de l'ésser és pobre i insignificant. "L'home, com el contracop ek-sistent de l'ésser és més que l'*animal rationale* precisament en tant que és menys en relació a l'home que es concep des de la subjectivitat. L'home no és el dèspota (*Herr*) de l'ens. L'home és el guardià (*Hirt*) de l'ésser. Amb aquest "menys" no perd res l'home, sinó que guanya -perquè arriba a la veritat de l'ésser- Guanya l'essencial pobresa del pastor, la dignitat del qual consisteix en ser cridat per l'ésser mateix a la custòdia de la seva veritat"⁵⁹.

Per a Heidegger el pensar de l'ésser no pot ser "saber absolut". El pensar de l'ésser obra reguerols insignificant en el llenguatge. "Els són més insignificants que els reguerols que, amb pas mesurat, traça el pagès sobre el camp"⁶⁰. Això és així perquè "el pensar mitjançant el seu dir porta al llenguatge *la no lingüística (ungesprochene) paraula de l'ésser*"⁶¹. La pobresa del pensar de l'ésser consisteix en el fet que la paraula de l'ésser és mística i no és idiomàtica. És silenciosa. *Serà perquè la clariana de que brolla és una nihilitat?* Heidegger no oculta en la pròpia *Carta sobre l'humanisme* que "l'anorreant en l'ésser és l'essència d'allò que jo anomeno el no res. En tant que el pensar pensa l'ésser, per això pensa el pensar el no-res (*das Nichts*)"⁶².

⁵⁸ Ibid., pàg. 85 (pàg. 332).

⁵⁹ Ibid., pàg. 96 (pàg. 342).

⁶⁰ Ibid., pàg. 121 (pàg. 364).

⁶¹ Ibid., pàg. 118 (pàg. 361).

⁶² Ibid., pàg. 117 (pàg. 360).

3.-Postheideggerianisme i neotomisme.

El pensar de l'ésser ha estat criticat per autors com Lévinas perquè en ell s'hi troba una alternativa al tecnologisme però sotmet l'ésser humà a la filosofia de la totalitat de l'ésser de l'ens:

"Filosofia del poder, l'ontologia, com a filosofia primera que no qüestiona el si Mateix, és una filosofia de la injustícia. L'ontologia heideggeriana que subordina la relació amb l'Altri a la relació amb l'ésser en general -malgrat que s'oposi a la passió tècnica, sortida de l'oblit de l'ésser ocult per l'ens- roman en l'obediència de l'anònim i porta, fatalment, a una altra potència, a la dominació imperialista, a la tirania. Tirania que no és l'extensió pura i simple de la tècnica en els homes cosificats. Es remunta als estats d'ànim pagans, a l'arrelament al sòl, a l'adoració que homes esclavitzats poden professar als seus senyors. L'ésser abans que l'ens, l'ontologia abans que la metafísica, és la llibertat (per bé que de la teoria) abans que la justícia. És un moviment en el si Mateix abans que l'obligació enfront a l'Altri"⁶³.

Apel considera que la supremacia ontològica del destí de l'ésser sobre l'adequació objectiva de les proposicions amb l'ens és una nova forma d'alienació que deixa l'hermenèutica abocada al relativisme de diferents interpretacions però sense que n'hi hagi una de correcta:

"No fa falta negar-la o infravalorar-la, per percebre el caràcter unilateral i vacil·lant d'una filosofia que, en definitiva, desitjaria derivar la seva pròpia legitimació del *kairòs* del destí de l'ésser que succeeix. I si aquesta filosofia creu poder superar o "oblidar" la metafísica moderna, fonamentada en l'autonomia del subjecte que pensa, vol i actua (d'igual manera que anteriorment l'ontologia de la "presència", fonamentada per Aristòtil) és lícita, si més no, la sospita del fet que l'home podria jugar-se la "independència" aconseguida en la "il·lustració" sota el signe de l'autonomia de la raó, en benefici d'una nova alienació (com diu J.P. Sartre de l'últim Heidegger) que consisteix en una nova creença en el destí"⁶⁴.

⁶³ Lévinas, op cit., pàg. 70-71.

⁶⁴ Apel, op cit., vol I, pàgs 38-39.

Rorty considera que la paraula de l'ésser és un misticisme contradictori amb un pressuposat pragmatisme del primer Heidegger de *Ser i Temps*:

"En el *Tractatus* Wittgenstein va partir d'un punt que, per a un pragmatista com jo, resulta molt menys aclarit que el de *Ser i Temps*. Però tant aviat Wittgenstein va avançar en la direcció del pragmatisme es va trobar amb Heidegger avançant en la direcció oposada"⁶⁵.

No podem oblidar que el propi Lyotard troba en Heidegger una barreja del discurs teòretic però ontològic interrogatiu que a la vegada és emancipador de l'esperit però només del poble alemany:

"La ciència especulativa es converteix en ell en la interrogació de l'ésser. Aquest és el "destí" del poble alemany, anomenat "poble històric-espiritual". Aquell subjecte al qual se li deuen tres serveis: treball, defensa i saber. La Universitat assegura el metasaber d'aquells tres serveis, és a dir, la ciència. La legitimació es fa, doncs, com en l'idealisme, mitjançant un metadiscurs anomenat ciència, que té una pretensió ontològica. Però és interrogant i no totalitzador. I, d'altra banda, la Universitat, que és el lloc on s'administra, deu aquesta ciència a un poble a qui li correspon la "missió històrica" de realitzar-la treballant, lluitant i coneixent. Aquell poble-subjecte no té vocació d'emancipar la humanitat, sinó de realitzar el seu "autèntic món de l'esperit", que és "la potència de conservació més profunda de les seves forces de terra i de sang"⁶⁶.

Amb tot, Vattimo troba en el pensament heideggerià la tendència de l'ontologia de la declinació típica de la postmodernitat:

"La novetat del pensament del segle XX, i sobretot de Heidegger, consisteix en haver vist que aquestes estructures, que Kant creia iguals per a la raó en tots els temps i llocs, són elles mateixes successos històrics-destinals. Això és, més o menys, el que volia dir abans parlant del fet que estem "presos" i "donats a nosaltres" en una ret, que és la ret de

⁶⁵ Rorty, *Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993, pàg. 82.

⁶⁶ Lyotard, op cit., pàg. 71.

la tradició, d'allò que en el llenguatge ens és transmès i que condiona i fa possible qualsevol experiència nostra del món..."⁶⁷

I en mig d'aquestes contra-crítiques de Heidegger hi ha una colla de "neotomistes" heideggerians entusiasmats amb la represa de la pregunta per l'ésser precisament després del gir ontològic en què la "veritat" ja no és un existenciari del *Dasein* (idealisme del sentit) sinó que és la clariana de l'ésser (realisme de l'ésser). Valgui a títol d'exemple aquesta observació de Derisi:

"És notable la coincidència de Heidegger amb sant Tomàs pel que fa a la consideració fenomenològica de l'ésser. Pot afirmar-se que en la meditació dels seus últims escrits Heidegger ha arribat i s'ha aproximat a la veritat fins on el seu mètode li ho permetia: i si aquesta meditació queda tallada i les seves conclusions no arriben a desenvolupar tot el seu abast i fins hi tot perden i deformen la seva pròpia contribució, és per la limitació del mètode i la deformació de l'objecte que ell amaga. En altres termes, que si el pensament de Heidegger s'alliberés de les limitacions i deformacions que procedeixen del seu mètode -adoptat a priori i sense crítica-, les seves conclusions haurien aconseguit de ben segur una coincidència substancial amb el pensament de Sant Tomàs"⁶⁸.

⁶⁷ Vattimo, *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1989, pàg. 18.

⁶⁸ Derisi, *El último Heidegger*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968, pàg. 10.

4.- Sant Tomàs, imperialisme intuïcionista?

L'estat de la qüestió mostra una multipluralitat de tendències en què la darrera referència a l'aproximació entre l'últim Heidegger i Sant Tomàs podria tenir uns resultats paradoxals. Això és així perquè si d'una banda sembla que el mètode fenomenològic hermenèutic del primer Heidegger és el que entusiasma als postmoderns i el segon Heidegger, quan concedeix la primacia a l'ésser, provoca les crítiques antitotalitaristes, dir que el segon Heidegger s'apropa a Sant Tomàs, (i) implicaria que Sant Tomàs també és "Patró de l'imperialisme"⁶⁹?

Creiem que la qüestió és històrica i filosòficament cabdal. Podríem resumir-la en aquest parany. Per defensar a Sant Tomàs de les acusacions que fa Heidegger a la Metafísica occidental s'hauria dit que el "tomisme originari" coincideix amb les tendències de Heidegger. Però després d'insistir tant en les semblances entre Sant Tomàs i les tendències heideggerianes, *els tomistes anirien a parar al mateix blanc de les crítiques "il·lustrades" anti-heideggerianes. I, el més greu, haurien perdut pel camí el tresor amb què dialogar amb les filosofies postmodernes "heideggerianes"*.

Per encetar la nostra recerca crec paradigmàtica la posició d'Echaury pel que fa a la crítica de Heidegger al concepte tradicional de veritat. Perquè la resposta d'Echaury a la defensa que fa Heidegger de l'apertura pre-intencional del *Dasein* en tant que "ésser en el món" com fenomen originari de la veritat, no es conforma amb recordar que per Sant Tomàs el verb mental brolla de l'actualitat de l'enteniment que és u i el mateix acte que el de l'intel·ligible, sinó que cita la versió intuïcionista que va fer Rousselot de l'intel·lectualisme de Sant Tomàs contra la idolatria de l'abstracció i la vehemència de l'afirmació:

"Per bé que el judici no sigui originari, resulta vertader, en tant que s'apropia del descobriment efectuat pel *νοειν* o, com diria Sant Tomàs, per *l'intellectus*. D'altra banda, aquell predomini abusiu de l'enunciació discursiva sobre la captació intel·lectual va ser posada de relleu a començaments de segle per P. Rousselot, quan presentava l'autèntic

⁶⁹ Eugeni D'Ors, *Glosari, 8-III-1906*, ed 62, Barcelona, 1982, pàg 21.

caràcter de l'intel·lectualisme tomista: la paraula mateixa d'enunciable, relativa als nostres mitjans vocals, implica temporalització i espaiatització de l'aprehensió intel·lectual. La idolatria de l'enunciable és, en definitiva, el suïcidi de l'intel·lectualisme, lluny de ser el seu acabament natural"⁷⁰.

Creiem que aquesta aproximació entre Heidegger i el tomisme intuïcionista de Rousselot és un greu error històric i filosòfic. Anem per parts.

En primer lloc hem de dir que *la proporció entre finitud i infinitud del coneixement quant a tal no és la que hi ha entre intuïció i concepte sinó entre verb sintètic discursiu i verb manifestatiu comunicatiu*.

Sant Tomàs afirma explícitament que "qualsevol que entén, per això mateix que entén, procedeix quelcom dins seu, que és la concepció de la cosa entesa, que prové de la força intel·lectiva i que procedeix de la seva notícia. La qual concepció certament significa la veu: i es diu verb del cor, significat pel verb de la veu"⁷¹.

Aquesta necessitat d'entendre no és exclusivament relativa a la finitud de l'home. També l'àngel forma un verb quan entén. "L'àngel no entén raonant, així no entén component i dividint"⁷². Però tanmateix "l'àngel afirma enunciacions afirmatives i negatives"⁷³.

Per últim, pel que fa al coneixement diví, hem d'avançar ja ara que si d'una banda "la "cogitació" consisteix pròpiament en la recerca de la veritat, la qual cosa no té lloc en Déu"⁷⁴, tanmateix, trobem precisament en relació al coneixement diví, l'afirmació explícita

⁷⁰ Echaury; *Heidegger y la metafísica tomista*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970, pàg. 79-80.

⁷¹ Sant Tomàs, STh, I, q. 27, a. 1, c.

⁷² Ibid., q. 58, a. 4, c.

⁷³ Ibid., q. 58, a. 4, ad 3um

⁷⁴ Ibid., q. 34, a. 1, ad 2um.

de Sant Tomàs de què la concepció de l'enteniment pertany absolutament a l'essència de la intel·lecció:

"Com que en Déu hi ha intel·lecció, i entenen-se a si mateix entén totes les altres coses, és necessari que en Ell s'hi posi la concepció de l'enteniment, que pertany absolutament a la raó d'allò que és entendre"⁷⁵.

D'altra banda, pel que fa a la qüestió de l'ontologia com a filosofia de la totalitat que anorrea la relació interpersonal, hem de recordar que una de les altres mancances del tomisme de Rousselot és precisament l'oblit de l'amor d'amistat. No podia ser d'una altra manera: tot intuïcionisme tendeix a interpretar la funció noètica de l'amor com possessió egoïsta. Rousselot tendeix a reduir tot tipus d'amor al de la part pel tot, l'imperfecte pel perfecte, el potencial per l'actual. Citem íntegrament aquest text força explícit en què es conclou que l'amor d'amistat entre iguals és merament accidental:

"Ja no està en el primer pla l'amistat lliure (com, segons ell, succeeix en Aristòtil), sinó l'amor necessari. L'amor és concebut per Sant Tomàs sobretot com un desig de perfeccionament, com una tendència a l'actualització i, per consegüent, a la unificació. L'afecte-tipus, que és la mesura dels demés, és aquell en què el bé de l'amant depèn totalment, exclusivament del ser amat: és l'amor de Déu. Perquè, segons el principi de Sant Tomàs, que està, en això, en perfecta coherència lògica amb la resta de la seva Filosofia, la pitjor posició possible per fer una metafísica de l'amor és, precisament, situar-se en el punt de vista de l'amistat igualitària. Aquesta no existeix més que accidentalment, si tant és que pugui existir. Per jutjar l'essència de l'amor, s'ha de substituir la igualtat per la submissió, situar-se en el punt de vista de la desigualtat suprema, la que separa al Creador de la criatura..."⁷⁶.

⁷⁵ Ibid., Q.D. *De Potentia Dei*, q. IX, a. 5, c.

⁷⁶ Rousselot, a Baeumker, *Pour l'Histoire du problème de l'amor au Moyen Age*, 1908, t. VI, quadern 6, pàg. 28 (Cfr. Jaume Bofill, *Escala de los seres*, Cristiandad, Barcelona, 1950, pàg. 137-138).

Sant Tomàs no pensa pas com creu Rousselot. Anticipem aquest text del propi sant Tomàs:

"La semblança, parlant amb propietat, és causa d'amor. Però s'ha de saber que la semblança entre dos éssers pot ser de dos tipus. El primer, perquè un i altre tenen en acte una mateixa perfecció, com dos que són blancs es diuen semblants; el segon, perquè un té en potència i segons certa inclinació allò que l'altre té en acte; com si diguéssim que un cos greu que està fora del seu lloc té una semblança amb el que està en ell; o també com la potència té una semblança amb l'acte, perquè en la potència està d'alguna manera l'acte.

"Així doncs, la primera d'aquestes dues classes de semblança causa amor d'amistat o de benvolença, ja que pel fet de ser dos éssers semblants en la possessió d'una mateixa forma són u, en cert sentit, en aquella forma, com dos homes són u en la humanitat o dues coses blanques en la blancor; i així, l'afecte d'un tendeix vers l'altre com sent u amb ell, i volent el seu bé com el propi. Però el segon mode de semblança causa amor de concupiscència o si més no una amistat utilitària o de plaer: perquè en tot ésser en potència, com a tal, està el desig del seu acte, en la consecució del qual es frueix si té sentiment i coneixement"⁷⁷.

Segons aquest text de sant Tomàs, per a Rousselot el model paradigmàtic d'amor seria el de concupiscència, amistat per plaer o utilitària. Podria ser això per a sant Tomàs per a qui precisament l'acte sempre és superior a la potència? Ben al contrari, per a sant Tomàs l'amor que es diu primer en sentit absolut és el d'amistat:

"Amar a algú és voler-li el bé; així doncs el moviment de l'amor tendeix a un doble terme, al bé que es vol (ja per un mateix, ja per un altre) i vers aquell per qui es vol l'esmentat bé. De manera que "al bé volgut per a una persona se li té amor de concupiscència i aquell per a qui es vol el bé se li té amor d'amistat. Però aquesta divisió és per prioritat i posterioritat. I amb raó. Perquè el que s'ama amb amor d'amistat s'ama per si mateix, amb amor pròpiament dit; però el que s'ama amb amor de concupiscència no s'ama directament per si mateix, sinó que s'ama per un altre"⁷⁸.

⁷⁷ Ibid., STh, I-II, q. 27, a. 3, c.

⁷⁸ Ibid., I-II, q. 26, a. 4, c.

En definitiva, com veurem, l'amor d'amistat és prioritari a l'amor de concupiscència perquè l'amor d'amistat és el que es té per la Persona: "allò més perfecte de tota la naturalesa"⁷⁹. Preguntem-nos ara ja, amb ingenuïtat però amb decisió, *quina noció de coneixement requeriria el model exemplar de l'amor d'amistat que és té amb les persones?* Podria ser la intuïció possessiva o hauria de ser l'expressió difusiva de la paraula del cor? Crec que aquests altres textos de sant Tomàs no deixen lloc a dubte: "L'amistat només es pot tenir amb les criatures racionals en què hi pot haver correspondència i comunicació en les obres de la vida, i en què hi pot esdevenir el bé o el mal segons la fortuna i la felicitat"⁸⁰.

Insistim-hi: *quina noció de coneixement implica la comunicació en les obres de la vida?* La intuïció possessiva o l'expressió manifestativa de la paraula del cor? Si prenem la vida en el seu sentit ontològic la vida per a sant Tomàs és el grau d'ésser amb espontaneïtat operativa íntimament comunicativa. Precisament allò íntimament emanat en la vida espiritual és el verb mental: "la intenció entesa, allò que l'enteniment concep en el seu interior de la cosa entesa"⁸¹. Però si prenem la vida en sentit "axiològic", què és la vida de l'home sinó allò amb què màximament es vol conviure amb l'amic mitjançant el diàleg? "En els homes es veu que la vida de cada home és allò en què màximament es complau i en què màximament tendeix: i en això principalment qualsevol *vol conviure amb l'amic*"⁸².

Quina serà la "Vida" de l'home? "Aquella operació que li és a l'home delectable, vers la qual s'hi inclina i *en què conversa*, i hi ordena la seva vida, s'anomena la vida de l'home"⁸³.

⁷⁹ Ibid., I, q. 29, a. 3, c.

⁸⁰ Ibid., I, q. 20, a. 2, ad 3um.

⁸¹ Ibid., IV, CG, cap. 11.

⁸² Ibid., STh, II-II, q. 179, a. 1, c.

⁸³ Ibid., I, q. 18, a. 2, ad 2um.

5.- El pas enrera a l'ésser intel·ligible.

Per a Heidegger "la metafísica és en tant que tal l'autèntic nihilisme"⁸⁴. La metafísica és l'autèntic nihilisme perquè pregunta per l'ens i oblida l'ésser. Això és així perquè per a la metafísica l'ésser no val la pena perquè pensat des de l'ens és el no res de l'ens.

"Penetrar expressament fins els límits del no-res -en preguntar per l'ésser- i incloure-la en la pregunta ontològica és, pel contrari, el primer i fecund pas per una vertadera superació del nihilisme"⁸⁵.

La metafísica és paradoxal perquè gràcies a l'ésser l'ens és desocultat però manté ocult l'ésser que és qui desoculta:

"L'ésser mateix s'essencialitza [west] com el desocultament en què l'ens ve a la presència [anwest]. Tanmateix el desocultament mateix roman ocult quant a tal"⁸⁶.

Error metòdic de la metafísica o nihilisme intrínsec de l'ésser que s'oculta en el vel que "és el no res en tant que l'ésser mateix"⁸⁷? Sigui com sigui, la metafísica segons Heidegger tendeix a oblidar l'ésser pel qual l'ens és, i l'explica per un altre ens més elevat. La metafísica així esdevé "onto-teo-logia", metafísica de la subjectivitat, o metafísica de l'absolut "en el sentit de la subjectivitat incondicionada"⁸⁸.

L'alternativa de Heidegger es planteja entre aquests dos termes: "Depèn de si som guardians i vigies, que vetllen perquè el silenci de l'exhortació que hi ha en la paraula de

⁸⁴ Heidegger, *Nietzsche*, Gallimard, Destino, Barcelona, 2000, vol II, pàg. 285.

⁸⁵ Ibid., *Introducción a la metafísica*, ed. Nova, Buenos Aires, 1980, pàg. 238.

⁸⁶ Ibid., *Nietzsche*, ed. cit, vol II, pàg. 287.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid., pàg. 282.

l'ésser prevalgui sobre el soroll de la crida del "principium rationis", *com proposició fonamental de tot representar*"⁸⁹.

Heidegger ha insistit sempre en què "tota la metafísica moderna, Nietzsche inclòs, es manté en la interpretació de l'existent i de la veritat que arranca de Descartes"⁹⁰. La modernitat és *l'època de la imatge* del món. O sigui, és l'època en què el saber es defineix per *la certesa de la representació* quan l'ens esdevé objecte perquè l'essència de l'home es converteix en "subjecte": "l'objecte en el sentit de l'objecte no es retroba sinó allà on l'home esdevé subjecte, on el subjecte esdevé mi mateix, on el mi mateix esdevé *ego cogito*: només allà on aquest cogitare és comprés en el seu ésser com "la unitat originàriament sintètica de l'apercepció transcendental", només allà on el punt suprem de la lògica és atesa en la veritat entesa com la certesa del "jo penso". Només allà l'ésser de l'objecte es desvela en la seva objectivitat"⁹¹.

Això també arriba a Nietzsche perquè la primacia de l'"egoïtat" com certesa de la representació és resultat de la voluntat de voluntat que s'explicita en Nietzsche amb la seva definició de l'essència de l'ens com voluntat de poder:

"Allò que pertany a la voluntat de poder és la supremacia absoluta de la raó calculant i no la vaguetat i la confusió de tèrbols remolins vitals"⁹². Aquesta és l'essència de la metafísica moderna que culmina en el tecnologisme:

"La voluntat de voluntat imposa les formes fonamentals que li permeten manifestar-se: el càlcul i l'organització de totes les coses. Ella ho fa sempre per assegurar-se ella mateixa d'una manera que pugui ser absolutament continuada.

⁸⁹ Ibid., *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1957, pàg. 209.

⁹⁰ Ibid., *Sendas perdidas*, ed. Losada, Buenos Aires, 1979, pàg. 78.

⁹¹ Ibid., *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958, pàg. 97.

⁹² Ibid., pàg. 93.

"La forma fonamental sota la qual la voluntat de voluntat apareix i, en calcular, s'instal·la ella mateixa en la no-historicitat del món de la metafísica acabada pot ser anomenada amb un mot: la tècnica"⁹³.

Davant d'aquestes "acusacions" de Heidegger a la metafísica moderna de l'ens primer que és la subjectivitat mitjançant la certesa del representar com a voluntat de voluntat, els "neo-tomistes" recordarien que si sant Tomàs fonamenta l'ésser de l'ens en l'ens primer que és Déu ho fa partint del fet que "l'ens es pren de l'acte d'ésser"⁹⁴.

"L'ens significa quelcom que pròpiament és en acte"⁹⁵.

"Tota essència o quidditat, en canvi, pot ser entesa sense que sigui entès res del seu ésser: puc, per exemple, entendre què és un home o un fènix, i tanmateix ignorar si tenen ésser en la naturalesa real. Per tant, és manifest que l'ésser és una altra cosa que l'essència o quidditat"⁹⁶.

"L'ésser és l'actualitat de totes les formes o naturaleses: ja que ni la bondat o la humanitat es signifiquen en acte, sinó en tant que signifiquem que elles són. Així doncs, es necessari que el mateix ésser es compari a l'essència que és una altra que ell mateix com l'acte a la potència"⁹⁷.

"El mateix ésser és el més perfecte de tot: ja que es compara a totes les coses com acte. Res té actualitat, sinó en tant que és: per la qual cosa el mateix ésser és l'actualitat de

⁹³ Ibid., pàg. 92.

⁹⁴ Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. I, a. 1, c.

⁹⁵ Ibid., STh, I, q. 5, a. 1.

⁹⁶ Ibid., Opus. Philo. *De ente et essentia*, cap. 4, n° 26.

⁹⁷ Ibid., STh, I, q. 3, a. 4, c.

totes les coses, i també de les mateixes formes. Per la qual cosa no es compara a les altres coses com recipient al rebut; sinó més aviat com el rebut al recipient"⁹⁸.

Per últim: "per bé que el mateix ésser és més perfecte que la vida, i la mateixa vida més perfecta que la saviesa, si es consideren pel que fa a la seva distinció per la raó; tanmateix el vivent és més perfecte que allò que només és ens, perquè el vivent també és ens; i el savi és ens i vivent. Per bé que l'ens no inclou en si la vida i la saviesa, perquè no és necessari que allò que participa de l'ésser el participi ell mateix segons tot el mode d'ésser; tanmateix el mateix ésser de Déu inclou en si la vida i la saviesa; perquè cap de les perfeccions de l'ésser pot mancar a qui és el mateix ésser subsistent"⁹⁹.

Ara bé, perquè els "neotomistes" puguin respondre a la problemàtica heideggeriana de la filosofia postmoderna *no n'hi ha prou amb recordar que sant Tomàs no oblidava l'ésser en pensar l'ens en relació a l'"ens" diví*.

Perquè del que es tracta és de donar el "pas enrera" al pensament representatiu que pren la identitat com propietat de l'ens i endinsar-se en el succés de copertinença (*Ereignis*) entre l'ésser i l'home que -segons Heidegger- s'indica quan el pensar porta l'ésser amb el llenguatge com "la seva casa" que deixa ser l'ens: "a manera d'un salt que es separa de l'ésser com fonament de l'ens i, així salta a l'abisme (*Abgrund*). Però aquest abisme no és ni el no res buit ni una fosca confusió, sinó el succés de transpropiació (*das Er-eignis*). En el succés de transpropiació oscil·la l'essència del que parla com llenguatge i que en una ocasió va ser denominat la casa de l'ésser"¹⁰⁰.

Amb això del que es tracta és de repensar la transcendència que diferencia entre l'ésser i l'ens per amagar-se en l'ens:

"La diferència d'ésser i ens, en tant que inter-cisió entre la sobrevinguda i l'arribada, és la resolució descobridora i encobridora d'ambdues (*der entbergend-bergende Austrag*

⁹⁸ Ibid., q. 4, a. 1, ad 3um.

⁹⁹ Ibid., I, q. 4, a. 2, ad 3um.

¹⁰⁰ Heidegger, *Identität und differenz*, Anthropos, Barcelona, 1990, pàg. 92.

beider). En la resolució regna la clariana (*Lichtung*) del que es tanca velant-se (*verhüllend*)¹⁰¹.

Del que es tracta és de repensar sobre l'ésser com "nul·litat de l'ens". "El no res és el no de l'ens, i d'aquest mode, l'ésser experimentat des de l'ens. La diferència ontològica és el no entre l'ens i l'ésser"¹⁰².

Els objectius s'esdevenen per ells mateixos. Segons Heidegger, la qüestió és l'enigma a priori de la comprensió de l'ésser per l'estat d'obert del *Dasein*:

"El fet que vivim en cada cas ja en certa comprensió de l'ésser (*Seinsverständnis*), i que a la vegada el sentit de l'ésser sigui embussat en la foscor, prova la fonamental necessitat de reiterar la pregunta que interroga pel sentit de l'ésser"¹⁰³.

La qüestió és la finitud de l'ésser humà en tant que comprèn l'ésser segons l'essència del coneixement per comparació amb el coneixement diví:

"Per aclarir l'essència del coneixement humà finit se'l posa en contrast amb la idea del coneixement diví infinit, amb *l'intuitus originarius*. Però el coneixement diví és intuïció no per ser diví, sinó per ser coneixement"¹⁰⁴.

En definitiva, la qüestió és la transformació de l'essència del fonament com a llibertat finita de l'abisme de l'home: "En tant que tal fonament la llibertat és l'Abisme (*Abgrund*) del *Dasein*"¹⁰⁵.

¹⁰¹ Ibid., pàg. 140.

¹⁰² Ibid., *Vom Wesen des Grundes*, Gesamtausgabe, band 9, pàg. 123.

¹⁰³ Ibid., *Ser y Tiempo*, FCE, Madrid, 1993, pàg. 13 (*Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, band II, Klostermann, Frankfurt, pàg. 6).

¹⁰⁴ Ibid., *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, Madrid, 1993, pàg. 30 (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt, 1951, pàg. 24).

¹⁰⁵ Ibid., *Von wessen des Grundes*, ed cit, pàg. 174.

Sobre aquestes qüestions en què Heidegger avança des de *Ser i Temps*, volem nosaltres pensar des de la recuperació de la metafísica del coneixement originària de sant Tomàs. No cal dir que demanem excuses anticipades al lector per les nostres pròpies limitacions. En aquestes qüestions és impossible dir-ho tot o dir-ho perfectament.

6.- L'èsser del *cogito*, preeminència de l'ànima.

Per precisar l'orientació de la qüestió pot ser útil avançar les línies directives de la destrucció heideggeriana de la "història de l'ontologia". Segons la direcció propedèutica en el desenvolupament de la pregunta per l'èsser mitjançant l'analítica de l'home com *Dasein* en relació a la temporalitat, l'orientació de la qüestió té a veure amb l'encobriment de la relació entre el "jo penso" i el temps *en Kant per l'ús dualista dels esquemes del subjecte que resultarien de l'aplicació dogmàtica que fa Descartes a l'èsser del cogito de l'ontologia medieval*. "El que ell deixa indeterminat en aquest començament "radical" és la forma d'èsser de la *res cogitans*, o més exactament, el *sentit de l'èsser del "sum"*¹⁰⁶.

El desenvolupament de la qüestió tindria a veure amb l'anticipació de sant Tomàs, reconeguda pel propi Heidegger, de la primacia ontico-ontològica del *Dasein* segons la seva deducció de la veritat transcendental en relació a l'ànima que pel seu ésser es fa totes les coses.

Heidegger observa que "la preeminència del *Dasein* sobre tots els altres ens que apareix ací, si bé no aclarida ontològicament, no té, és evident, res de comú amb una mala subjectivació de l'univers dels ens"¹⁰⁷.

En el nostre assaig haurem de precisar com d'encertat està Heidegger en reconèixer que la preeminència de l'ànima no és una subjectivació dels ens -perquè tampoc és voluntat de voluntat- sinó precisament perquè sant Tomàs tenia prou clara "ontològicament" què és l'èsser de l'ànima a diferència de tots els altres ens.

D'altra banda, sorprèn que en l'elaboració del fenomen originari de la veritat Heidegger citi a sant Tomàs només com exemple del concepte tradicional de la veritat com adequació del judici, "com *adaequatio intellectus et rei*"¹⁰⁸, per silenciar la seva deducció

¹⁰⁶ Ibid., *Ser y Tiempo*, ed cit, pàg. 34-35. (pàg. 33).

¹⁰⁷ Ibid., pàg. 24 (pàg. 19).

¹⁰⁸ Ibid., pàg. 235 (pàg. 284).

de la veritat a partir de l'ànima que es fa totes les coses, quan Heidegger insisteix en què el fenomen d'adequació del judici representatiu és possible per la funció descobridora de la proposició en relació constant a l'ens per l'estat d'obert del *Dasein* com "ésser en el món" quant a "cura". (*Verbum mentis* que brolla de la memòria de l'ànima que es fa totes les coses per l'ésser immaterial)

Per últim, en la resposta a la qüestió ens haurem de fer ressò de les possibilitats d'infinitació d'un *humanisme de l'ésser* segons sant Tomàs i quina és la funció de la voluntat en el dinamisme de l'esperit.

Per entendre com sant Tomàs ja va aclarir ontològicament l'ésser de l'ànima hem d'avançar alguns dels principis cabdals de la seva ontologia del coneixement i de l'acció.

En primer lloc, si bé el coneixement en gènere entitatiu és un accident, una qualitat, en canvi, el coneixement quant a tal és un cert ésser, una perfecció.

"La perfecció de qualsevol cosa, *considerada en si mateixa*, és imperfecta... D'on perquè hi hagués algun remei a aquesta imperfecció, es troba un altre mode de perfecció en les coses creades, segons la qual, la perfecció que es pròpia d'una cosa es troba en una altra; i aquesta és la perfecció del cognoscent *en tant que és cognoscent*, perquè segons això quelcom és conegut per un cognoscent perquè allò mateix conegut és d'algun mode interior al cognoscent. I per això es diu que l'ànima és en certa manera totes les coses, perquè li és innat conèixer totes les coses"¹⁰⁹.

Però cal dir que el propi ésser participat entitativament és el mateix ésser que és el coneixement. Aquesta gradació per la qual l'ésser pel qual s'és subsistent, també és l'ésser pel qual hom es fa totes les coses és possible per la tesis de la immaterialitat de l'ens com constitutiu del grau de perfecció que és el coneixement.

"Els cognoscents es distingeixen dels no cognoscents en això: perquè els no cognoscents només tenen la seva forma, però als cognoscents els és innat tenir també la forma d'una altra cosa. Ja que l'espècie del conegut és en el cognoscent. D'on és manifest que la naturalesa de la cosa no cognoscent és més concreta i limitada. Però la naturalesa de

¹⁰⁹ Sant Tomàs, QD, *De Veritate*, q. II, a. 2, c.

les coses cognoscents té major amplitud i extensió. Per això diu el Filòsof que l'ànima és en certa manera totes les coses.

"Però la concreció de la forma és per la matèria. D'on com s'ha dit més amunt, les formes, segons que són més immaterials, segons això més arriben a certa infinitud. Doncs és manifest que la immaterialitat d'alguna cosa és la raó del fet que sigui cognoscent, i segons el mode d'immaterialitat és el mode del coneixement"¹¹⁰.

Aquesta immaterialitat de l'ens cognoscent és la immaterialitat de l'ànima. La immaterialitat de la forma és aquell cert ésser pel qual l'ànima es fa totes les coses. Aquesta immaterialitat de la forma arriba al grau màxim que és l'entendre en què l'ànima és totalment independent de la matèria.

Sant Tomàs reitera que "per això alguna cosa és intel·ligent perquè és sense matèria"¹¹¹. Però per la immaterialitat de la forma s'arriba a la infinitud absoluta que és l'entendre perquè l'ésser de l'ànima és l'acte de l'ésser. "L'entendre, segons la seva raó, té una infinitud absoluta"¹¹². L'actualitat de l'entendre que és el grau màxim de perfecció en la gradació del coneixement independent de la matèria és l'actualitat de l'ésser. "L'entendre es refereix a l'entès com l'ésser a l'essència"¹¹³. "Com l'ésser segueix la forma, així l'entendre segueix l'espècie intel·ligible"¹¹⁴.

¹¹⁰ Ibid., STh, I, q. 14, a. 1, c.

¹¹¹ Ibid., I, CG, cap. 44.

¹¹² Ibid., STh, I, q. 54, a. 2, c.

¹¹³ Ibid., I CG, cap. 45.

¹¹⁴ Ibid., STh, I, q. 14, a. 4, c.

La metàfora de la llum és precisament la de l'ésser que és l'entendre en ser participat immaterialment amb independència de la matèria: "la mateixa llum de la nostra ànima"¹¹⁵ és l'ésser de la ment en què l'ànima és totalment independent de la matèria. Però hi ha més.

L'actualitat per a sant Tomàs és comunicativa. *Actuar no és res més que comunicar allò que s'és en acte.*

"La naturalesa de qualsevol acte és que es comuniqui ell mateix en tant que és possible. De manera que tot agent actua en tant que és en acte. En efecte, actuar no és altra cosa que comunicar allò perquè l'agent és en acte, en tant que és possible"¹¹⁶.

L'operació intel·lectual és la comunicació en el verb de l'espècie impresa per la qual s'és en acte però que neix de l'intel·ligent en acte "com brolla l'acte de l'acte, com esplendor de la llum"¹¹⁷. *Entendre no és res més que difondre en el verb mental la llum intel·ligible que és l'ésser immaterial participat per l'ànima.*

Però d'altra banda, el bé que és la perfecció es refereix a la substància només relativament. "Segons l'últim acte s'anomena quelcom "ens" en relació a quelcom, i "bé" simplement"¹¹⁸.

El bé absolut s'assoleix en l'acció. "Ja que es veu que tota cosa és per la seva acció; ja que l'acció és l'última perfecció de la cosa"¹¹⁹. El bé que es perfecte és el de l'operació comunicativa. Sant Tomàs distingeix dues autoperfectivitats operatives.

"Hi ha certs agents (els agents imperfectes), que actuen i pateixen al mateix temps, i a aquests convé que, fins en actuar, intentin adquirir alguna cosa. Però al primer agent, que

¹¹⁵ Ibid., II CG, cap. 77.

¹¹⁶ Ibid., Q.D. *De Potentia*, q. II, a. 1, c.

¹¹⁷ Ibid., IV, CG, cap. 14

¹¹⁸ Ibid., STh, I, q. 5, a. 1, c.

¹¹⁹ Ibid., III CG, cap. 113.

només és agent, no li convé d'actuar per a l'adquisició d'algun fi, sinó que intenta només comunicar la seva perfecció, que és la seva bonesa¹²⁰. També el grau de bondat que és l'amor d'amistat no es pot reduir a l'amor concupiscent per indigència sinó en la comunicació de la vida per plenitud.

¹²⁰ Ibid., STh, I, q. 44, a. 4.

7.- La saviesa del sentiment.

L'àrea de la problemàtica és "postmodernitat i fonament". L'aspecte bàsic és la dessubjecció del subjecte. La problemàtica interrogativa ha estat centrada en els postheideggerianismes i el neotomisme. En aquests sentit la nostra interrogació està centrada en si l'acusació d'intuicionisme que Heidegger fa a tota l'ontologia que oblida l'ésser com a temps sota el domini del pensament representatiu com a voluntat de poder es pot aplicar també a sant Tomàs. *El fi últim és repensar un humanisme de l'ésser presubjectiu però sòlid, és a dir, no en la línia de la potència sinó de l'acte.* L'objectiu metòdic passa per aconseguir el pas enrera a l'acte d'ésser en "gènere intel·ligible". I si la problemàtica és la "debilitat del subjecte" és ben natural que defugim tota precipitació dialògica sense abans recuperar la fortitud de l'ànima.

El contingut del nostre treball es troba ja anticipat en la *Metafísica del sentiment* de Jaume Bofill. Al marge de les interpretacions que en fa Heidegger com *cogito: me cogitare*, per Bofill la funció exemplar del *cogito* no és la intuïció conceptual de les proposicions evidents sinó la percepció íntima de l'ésser personal:

"*Cogito, sum*". S'ha acusat a Descartes de no haver sabut portar la seva investigació del *cogito* fins el pur subjecte transcendental, desposseït de tot element òntic; en altres paraules, d'aturar-se encara en una *res cogitans* [Clara referència a Husserl; vegi's la primera de les *Meditacions cartesianes*] Però se li podria fer també un altre retret, en certa manera oposat a l'anterior. És que el seu racionalisme (actitud filosòfica que tendeix a adequar i a substituir l'ens per la *ratio entis*) va fer vacil·lar i en definitiva desviar la seva interpretació d'aquest fet fonamental: *la presència per la via d'una cognitio no objectiva*, [autoconsciència de l'existència com fet de sentiment] *en el si de la relació intencional d'intel·lecció, de l'activitat del subjecte pensant i al mateix temps de l'existència individual i concreta d'aquest subjecte mateix, donada "en" aquella activitat.* Perquè, lluny de ser la funció del "*Sum*" (dins del conjunt complex d'elements que concorren a la nostra aprehensió de l'ens) la de proporcionar-nos el paradigma de tota "idea clara i distinta" és, en

una línia totalment diversa, la de proporcionar al subjecte cognoscent el fonament de tota "certesa existencial"¹²¹.

L'observació de Bofill ens orienta en una altra direcció d'allò que hauria quedat encobert en el *cogito* cartesià: no seria la relació entre el jo penso i el temps per la definició precipitada del pensament com a "cosa", sinó l'encobriment per l'intuïcionisme conceptualista de la immediata autoconsciència de l'acte de pensar que s'hauria substituït per l'exemplaritat del fet que "per pensar cal ésser". Es perd així la línia de pensament que hauria trobat en aquella autoconsciència de l'acte de pensar el paradigma de la certesa existencial en el fet que "tothom que pensa percep que existeix".

Bofill interpretava l'autoconsciència de l'existència en l'acte de pensar com "acte de sentiment". No es pot confondre aquest acte de sentiment amb un coneixement confós. Però com a consciència és un mode de coneixement que manca de la delimitació de l'essència. Amb tot, indicava Bofill el següent:

"Kant va massa lluny en aquesta via que nega al sentiment tot valor de coneixement 1) perquè si el sentiment no té certament una dimensió visual si més no en té una de tàctil; 2) perquè aquesta presència del subjecte és el fonament que fa possible una reflexió objectivadora ulterior que ens procura del "jo" un coneixement nocional o universal"¹²².

Bofill insistia en el fet que el sentiment també es pot perllongar en la dimensió afectiva però no és correlatiu d'un valor, ni tampoc com autopossessió del jo és amor en sentit de tendència.

Amb tot "d'una manera translativa i analògica, hom pot encara anomenar-lo, amb sant Tomàs, "amor" (en la seva fase principal de "*coaptatio*", "*complacencia boni*, etc.) perquè: 1) la proximitat, pertinença o unió amb el subjecte és requisit en tot amor; i 2) perquè una tal presència és una condició de possibilitat de tota reflexió objectivadora ulterior que posa el subjecte com fi i actualitza el seu valor"¹²³.

¹²¹ Bofill, *Obra filosòfica*, Barcelona, Ariel, 1967, pàg. 120.

¹²² Ibid., pàg. 73.

¹²³ Ibid., pàg. 74.

Bofill va perllongar l'autoconsciència existencial en l'acte de pensar tant en les qüestions del coneixement com en l'amor. Llegim aquests altre text.

"Aquest, en efecte, és l'únic fonament possible d'una metafísica no reduïda a simple "ciència" formal de correlacions essencials, o, que és el mateix, clarament diferenciada d'una lògica [Clara referència al racionalisme hegel·lià] La reflexió sobre el seu acte a la qual aquesta subsistència en un esse necessari equival [Recordem: "*reddere ad essentiam suam* (reflexió o consciència) *nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa*"¹²⁴] és el que supleix per a l'esperit humà, la intuïció intel·lectual de què manca, quan es tracta d'establir el fonament de la Metafísica" [Alternativa a la superació de Heidegger de l'intuicionisme sense enfonsar el concepte en la temporalitat d'una raó sensible]"¹²⁵.

Del que es tracta és de redescobrir que la necessitat del *cogito* no és la d'una existència inclosa en el representar que es representa a si mateix (aplicació al *cogito* de l'argument ontològic de l'existència de Déu), sinó *la necessitat de reflexió de tota "essència que subsisteix en sí en retenir el seu ésser en forma immaterial"*.

Només en pensar aquesta estructura bidimensional de l'acte de pensar de què en presència de sí brolla el concepte es pot retrobar en la dimensió de "consciència" la via intuïtiva de la plenitud de coneixement que s'expressa en els conceptes. Però, a més a més, això suposa una "modalització" afectiva dels judicis intel·lectuals que els carrega de valor per exercir-se en l'ordre de la convivència per amor d'amistat:

"Un tercer tipus de saber, originat per aquesta reflexió sobre el propi jo i la seva comparació amb la persona aliena no serà ja *scientia* en sentit estricte, sinó més aviat *sapientia*: per ell la intel·ligència resultarà perfeccionada en ordre al coneixement de la personalitat de cadascú; d'allò que en cadascú és únic i insubstituïble. Estem ja en gran part dins d'aquell coneixement estètic-afectiu per connaturalitat que una virtut procura sempre del seu objecte. Aquesta connaturalitat no és, en el nostre cas, la que deriva de la mera possessió d'una naturalesa humana comú sinó quelcom molt més concret: la comunitat

¹²⁴ Sant Tomàs, STh, I, q. 14, a. 2, c.

¹²⁵ Bofill, op cit, pàg. 152.

d'afectes; la "*simpátheia*" que sol ser efecte i indicatiu d'una amistat perfecta. Pel conjunt d'aquestes diverses virtuts intel·lectuals hauré adquirit el coneixement del que és ser Persona: de la seva constitutiva intimitat, de la naturalesa de la vida espiritual pròpia en la seva doble vessant de l'acció i la contemplació; de la seva aspiració a la benaventurança"¹²⁶.

¹²⁶ Ibid., pàg. 39.

8.- El "realisme pensant".

Com observarà el lector, aquest treball el desenvolupem mitjançant la destrucció del *cogito* segons la seva interpretació en sant Tomàs en la qüestió X "*Sobre la veritat*" que es dedica a la ment com imatge de la Trinitat en una modèlica síntesis de les dues tendències predominants de la filosofia medieval escolàstica: l'agustinisme i l'aristotelisme.

El nostre treball passa per alt les disputes escolars entre "agustinians" i "aristotèlics". Creiem que en les qüestions de la ment sant Tomàs és un agustinia que mitjançant l'aristotelisme arriba a una fonamentació ontològica de l'autoconsciència com *memoria sui* en tant que autopresència de la ment per la forma subsistent en l'ésser immaterial. Sense aquest fonament ontic és impossible explicar tota comunicació i apertura ontològica. Així s'expressa Canals Vidal:

"Cap de les dimensions de l'apertura que és pròpia de la dignitat i riquesa ontològica de la persona podria donar-se, ni podria ésser reconeguda en el nostre pensament sobre l'ens personal, si no es trobés, radicalment respecte a l'apertura intencional, *aquell mode de "subsistència en sí" que dona a la persona la radical aptitud per a l'autoconsciència*, des de la qual originàriament s'obren les seves facultats intencionals, es fa possible el llenguatge interpersonal, la comunicació en les operacions de la vida humana, i la convivència en la sociabilitat i en l'amor"¹²⁷.

Ens hem referit al *fonament ontic* de la metafísica per a sant Tomàs. *Quin és el seu fonament ontològic? El realisme intel·lectual*. L'ens es manifesta com a tal per a la intel·ligència. Rousselot culminava el realisme intel·lectual de sant Tomàs en el seu *fonament teològic*: "la intel·ligència és el sentit de la realitat, però no és el sentit del real, sinó perquè és el sentit del diví"¹²⁸.

Però aquest realisme "ontoteològic" no ha estat sempre suficientment comprès. Trobem dues fonts desintegradores. D'una banda la ja al·ludida interpretació "intuicionista"

¹²⁷ Canals Vidal, *Miscelánea*, ed. Balmes, Barcelona, 1997, pàg. 214.

¹²⁸ Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1924, pàg. V.

de la relació ontològica. A tall d'exemple vull insistir en la paradoxal afirmació d'un eminent "tomista" com Gilson que afirma la primacia de la "res sensibilis visibilis": "*Qui suposa pensa, però qui veu coneix*"¹²⁹.

Vull ja advertir que aquest no és el realisme intel·lectual de sant Tomàs que nosaltres proposem. Pel que fa al seu fonament "ontològic", la nostra tendència és el "realisme pensant" tal i com l'ha definit Canals Vidal, qui assumeix "la doctrina agustiniana de l'esperit" tal com Bofill trobava en la *memòria sui* l'acte de sentiment de l'autoconsciència que substitueix la intuïció intel·lectual de que manca l'home i de què brolla el concepte com "notícia estimada" tot projectant-se en el domini de la llibertat i la caritat.

"Reconèixer que "l'entès en l'enteniment és la intenció entesa o paraula mental" *produïda per l'acte d'entendre* com a emanació vital i íntima de l'esperit pensant, possibilita d'interpretar el realisme metafísic de sant Tomàs com un "realisme pensant" al mateix temps que és el camí per a comprendre la fonamentació de la llibertat de la voluntat com a inclinació de la ment sorgida de la pròpia memòria de l'esperit, suposada l'emanació locutiva de la intel·ligència. No s'hauria d'oblidar que per a sant Tomàs d'Aquino el desconeixement de la paraula subsistent emanada per l'acte diví d'entendre faria impensable la llibertat de l'acte creador, i obligaria a reconèixer el caràcter necessari de l'emanació del múltiple finit a partir d'un fonament diví pel qual el mateix univers hauria de ser reconegut com a necessari i etern"¹³⁰.

Però també hem de fer una altra advertència pel que fa a la fonamentació "teològica" del "realisme pensant". Marèchal va insistir en què la moció de l'Absolut per la qual la intel·ligència és el sentit del real és l'apetit natural del dinamisme de l'afirmació: l'espontaneïtat dinàmica del "verbum mentis", es tractava d'un "intel·lectualisme finalista".

¹²⁹ Gilson, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1985, pàg. 312.

¹³⁰ Canals Vidal, *Sant Tomàs d'Aquino; antologia metafísica*, ed 62, Barcelona, 1991, pàg. 27-28

"En aquest intel·lectualisme, l'Esperit absolut és el començament i el fi de tot, però per transcendència: pel que fa al Subjecte transcendental en relació recíproca i necessària amb l'objecte, no és un absolut, sinó només una funció d'Absolut, i com a tal no pot ser altra cosa que la Moció mateixa, *dinàmica i formal*, de l'Esperit absolut en el centre de la intel·ligència finita"¹³¹.

Al respecte volem indicar que *la via de Marèchal no és errònia, només incompleta*. Perquè es fixa en la moció dinàmica i formal però oblida la moció "substantiva". L'esperit humà té una estructura ternària segons l'ontologia agustiniana del bé creat en "*modus, specie et ordo*". Sant Tomàs no negava la genial distinció "aristotèlica" del fet que l'actualitat substancial és el bé relatiu, *secundum quid*, i que només en l'operació connatural hi ha el bé absolut, *simpliciter*, la naturalesa és el principi pel qual tota substància segons la seva essència tendeix a l'operació que li és pròpia. El que feia sant Tomàs és empeltar una vegada més l'ontologia aristotèlica de l'ens natural amb el mestratge de sant Agustí:

"Cal dir que tota cosa s'anomena bona en tant que és perfecta. Ja que és així com és apetible, com s'ha mostrat més amunt. S'anomena, però, perfecte allò a què res no manca segons el mode de la seva perfecció. Però com que cada cosa és el que és per la seva forma, *i la forma pressuposa quelcom*, i d'ella se'n segueix per necessitat quelcom, és necessari, per tal que quelcom sigui perfecte i bo, que tingui forma i les coses que la precedeixen i les que se'n segueixen. És preexigida a la forma la determinació o commensuració dels principis, *sia materials, sia eficients*, de la forma; *i això és significat pel mode*; per la qual cosa hom diu que la mesura prefixa el mode"¹³².

Diguem-ho senzillament. *Allò que manca en la fonamentació de Maréchal són els pressupòsits de la forma del dinamisme intel·lectual o sigui, el mode de l'esperit*. Maréchal trobava que la participació humana en la llum intel·ligible és l'apriorisme dinàmic dels primers principis:

¹³¹ Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1949, vol V, pàg. 558.

¹³² Sant Tomàs, STh, I, q. 5, a. 5, c.

"Resulta quasi bé superflu notar que el "*intelligibile lumen*", forma innata del nostre enteniment, designa idènticament aquests "*prima intelligibilia*" dels quals sant Tomàs afirma varies vegades l'innatisme dinàmic en l'enteniment agent"¹³³.

Canals en canvi reula a la pròpia ment com a memòria de si:

"Podrem definir així l'estructura de la ment humana, notícia substancial de si mateixa, "memòria de si mateixa per a si mateixa, com l'últim grau d'actualitat intel·ligible, de "presència de l'acte a si mateix"; per la qual la nostra ment és connaturalment il·luminadora, i activament formadora en si mateixa, de les formes intel·ligibles, per las que s'actua en ordre a la intel·lecció objectiva de les essències de les coses ofertes a la seva sensibilitat"¹³⁴.

Com veurem, la moció divina en la intel·lecció humana *en la dimensió del modus* és l'autoconsciència existencial per l'essència de l'ànima, semblança participada de la Intel·lecció subsistent.

¹³³ Maréchal, op cit., pàg. 402.

¹³⁴ Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, pàg. 35.

9.- La felicitat ontodialògica.

Avancem les hipòtesis del nostre assaig. La persona té la seva dignitat tal i com es manifesta en la memòria de si com subsistència de la ment per la participació de l'ésser amb independència de la matèria. Tota comunicació intencional s'ha d'interpretar des de la "vida de l'esperit" com difusivitat de l'ésser que és llum en el seu grau immaterial. La felicitat primera de l'home és precisament el diàleg com exercici d'amistat.

Tot el nostre assaig es podria resumir com una *introducció* a aquesta tesi de Canals Vidal sobre la felicitat de l'home:

"No podria explicar-se la felicitat de l'ésser humà en el temps i en l'eternitat, si remoguéssim de la mateixa el coneixement, el judici sobre la veritat i el bé, màximament i primàriament posseïts pels ens personals. O si excloguéssim de la mateixa felicitat la comunicació de vida interpersonal consistent en l'amor d'amistat, o si suposéssim als ens personals, capaços de conèixer-se i d'amar-se, com incapaços d'exercitar la seva comunió interpersonal en un diàleg impulsat per l'amor d'amistat, i ordenat a consumir-lo en la donació comunicativa viscuda en el "diàleg"¹³⁵.

En repensar el concepte de felicitat de sant Tomàs segons Canals Vidal hem elaborat el concepte d'ontodialogia *per repensar la possibilitat d'un humanisme de l'ésser segons sant Tomàs presubjectivista subsistent no potencial sinó actual*.

Ontodialogia vol dir que l'ontologia és diàleg perquè l'ontos en què es fonamenta és l'ésser autocomunicatiu de l'esperit destinat a la felicitat per via de l'amistat com comunicació de vida espiritual.

Faig meves aquestes observacions sobre el fi de l'obra de Canals Vidal *Sobre l'essència del coneixement*:

"Els lectors faran bé en atribuir tota dificultat que trobin en la comprensió d'aquest treball a les limitacions i deficiències de l'autor. Però no vull deixar de reafirmar que aquest treball, en el que vinc insistint durant molts anys [en el nostre cas des de la llunyana

¹³⁵ Ibid., pàg. 683.

llicenciatura l'any 1986] no es dirigeix a una troballa capritxosa, ni a una elucubració cavil·losa, ni busca una aparatosa erudició.

"Es mou en la convicció profunda de la necessitat, i encara més de la urgència, de reconquerir per al pensament contemporani el missatge contingut en un punt cabdal de la Metafísica de sant Tomàs d'Aquino; aquell en què la filosofia primera realitza la seva necessària funció d'autofonamentació ontològica: aquell que fonamenta que es reconegui el mentalment dit -sent paraula autèntica, i vertaderament tal, aquella que emana de qui vertaderament coneix el que diu- com el lloc en què existeix la veritat com manifestació de la realitat en el seu ésser, i pel mateix, com camí propi per a la comunicació interpersonal en la felicitat i en l'amor"¹³⁶.

Per la nostra banda, volem insistir en què tota negació de la veritat del *lógos* procedeix del seu previ desarrelament de l'ésser de l'esperit com facultat innata a tot home abocat a les seves situació i circumstàncies. Però si amb això l'escèptic creu relativitzar la veritat i guanyar la tranquil·litat de la incertesa en el bé es veurà també abocat a relativitzar el *lógos* el fi del qual disposat per la naturalesa és precisament la "socialització". L'escepticisme teòric conclou en la desesperació solipsista d'aquell que en les seves relacions socials és conscient de la falsedat de tot allò que sincerament pot dir als seus amics. Si fos conseqüent hauria d'exercir la seva saviesa en la més monstruosa solitud.

En definitiva, si abans hem pensat en l'ésser de l'esperit com a bé, ara hem de fer cinc cèntims de la veritat de l'home com a bé en tant que bé. Perquè si per a sant Tomàs la veritat que està en l'enteniment convertible amb l'ens com el manifestatiu amb el manifestat és el concepte semànticament primer de la veritat, la veritat que està en les coses convertible amb l'ens "segons que té la forma pròpia de la seva naturalesa"¹³⁷ és el concepte fonamentadament primer de la veritat. Però pròpiament parlant "no és l'enteniment el que entén, o els sentits, sinó l'home mitjançant ells"¹³⁸. Aquesta serà la via per la qual podrem

¹³⁶ Ibid., pàg. 37-38.

¹³⁷ Sant Tomàs, STh, I, q. 16, a. 2, c.

¹³⁸ Ibid., Q.D, *De Veritate*, q. II, a. 6, ad 3um.

arribar a plantejar decididament que per a sant Tomàs la veritat no és només el cert bé de l'enteniment quant a cosa: *verbum cordis*, sinó el bé absolut de l'home singular: la contemplació interpersonal.

Tal és la gradació de la veritat per sant Tomàs: *primo* i *per se* és vertader Déu i segonament ho són les criatures. Però només l'ens intel·lectual, la persona, és vertadera "per se" mentre que les coses naturals són vertaderes *per accidens*: "Així doncs, en l'enteniment diví certament hi ha la veritat pròpiament i primerament, però en l'enteniment humà pròpiament i secundàriament; però en les coses impròpiament i secundàriament"¹³⁹.

"[Perquè quelcom és intel·ligible no per ser universal, sinó per ser immaterial] L'intel·ligible com a tal és pròpiament l'esperit. L'espiritual subsistent, la "persona" té "veritat", en el sentit de la veritat de l'ésser, amb major plenitud que les objectivitats universals de la ciència referida al món de la "naturalesa"¹⁴⁰.

D'altra banda, "Només la naturalesa intel·lectual és requerida per ella mateixa en l'univers, i totes les altres coses ho són amb vistes a ella"¹⁴¹.

Aquesta manera de ser fi en si de la persona segons sant Tomàs seria la contemplació com a comunicació de vida exercida en el diàleg.

"Seria impensable com vida humana personal, una vida teorètica a la perfecció de la qual fos totalment aliena tota experiència i record, tota comprensió i diàleg intel·ligible, referent al personal humà"¹⁴².

Per confirmar la interpretació del "tomisme" de Bofill i de Canals vull citar dos textos de sant Tomàs sobre l'estructura de la contemplació del benaventurat. No poden prendre's com punt de partença de la "crítica filosòfica", però és un fet que en la història de

¹³⁹ Ibid., q. I, a. 4, c.

¹⁴⁰ Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 8.

¹⁴¹ Sant Tomàs, III, CG, cap. 112.

¹⁴² Canals Vidal, op cit, pàg. 201.

la filosofia el record de la "teologia" insuficientment pensada però com rerafons de la "tradicció dominant" ha provocat força malentesos que han actuat com "*prejudicis*" *desintegradors de la síntesi filosòfica de sant Tomàs*.

En primer lloc vull citar un text de sant Tomàs en què completa la "visió" del benaventurat que en la *Suma teològica* és afirmada com perfecció del coneixement: "la visió, que és el coneixement perfecte del fi intel·ligible"¹⁴³ (ço que serà la immediatesa de la consciència). En començar l'opuscle teològic *Sobre la perfecció de la vida espiritual*, sant Tomàs afirma que en contemplar Déu, el benaventurat *jutja* de les coses que en Déu hi contempla. El benaventurat ha de poder formar un verb sobre la comunitat dels sants, només així pot explicar-se la fe en la seva intercessió. Tal és el text de sant Tomàs:

"En aquella felicitat celestial l'enteniment i la voluntat de la criatura racional són sempre presents a Déu actualment, ja que aquella felicitat consisteix en la divina fruïció. Però la felicitat no és hàbit sinó acte. I perquè la criatura racional existirà en Déu com en el fi últim, que és la veritat màxima, totes les coses es refereixen al fi últim per intenció, i segons el fi últim es disposen totes les coses a buscar; consegüentment, en aquella felicitat perfecta la criatura racional ama Déu amb tot el cor, en tant que tota la seva intenció estarà present a Déu amb tot el que pensa, ama o fa; amb tota la ment, en tant que la seva ment sempre estarà present actualment a Déu, el veu a ell mateix [ipsum semper videns], i totes les coses en ell mateix *i segons la seva veritat jutja de tot* [et secundum eius veritatem de omnibus iudicat]; amb tota l'ànima, en tant que tot el seu afecte estarà present contínuament per amar Déu, i per això mateix són amades totes les coses; amb tota la força o amb totes les facultats, en tant que la raó de tots els actes exteriors serà l'amor de Déu. Això és, doncs, segons el mode del perfecte amor diví, que pertany als benaventurats"¹⁴⁴.

L'altre text es refereix a l'ordre de l'amor a qui correspon el goig. En ell sant Tomàs distingeix que segons la forma de l'espècie és primer l'amor fratern segons els graus de

¹⁴³ Sant Tomàs, STh, I-II, q. 4, a. 4, c.

¹⁴⁴ Ibid., Op. Th. *De perfectione vitae spiritualis*, cap. 4.

dignitat en la virtut, però segons la intensitat de l'exercici és primer l'amor sui i amb ell l'amor dels més íntims:

"L'amor (dilectio) té l'espècie per l'objecte, però la intensitat la té per part del mateix amant. L'objecte de l'amor de caritat és Déu; tanmateix, l'home és l'amant. Així doncs, la diversitat de l'amor que és segons la caritat, pel que fa a l'espècie, s'ha de buscar en la proximitat de l'amor segons la comparació amb Déu, de manera que per caritat volem major bé a qui es troba més proper a Déu. Ja que malgrat que el bé que a tots vol la caritat, és a dir, la felicitat eterna, sigui una en absolut, tanmateix té diversos graus segons les diverses participacions de la felicitat; i per això a la caritat li pertany que vulgui guardar la justícia de Déu, segons que els millors participen més perfectament la felicitat. I això pertany a l'espècie de l'amor: ja que hi ha diverses espècies de l'amor segons els diversos bens que desitgem a aquells que estimem. Però la intensitat de l'amor s'ha d'atendre en relació amb el mateix home que té amor. Segons això, l'home amb un afecte més intens deleix per aquells que li són més propers el bé que per ells deleix que no el major bé per als millors"¹⁴⁵.

Per la nostra banda, parlant de la felicitat d'aquesta vida, volem explicitar que aquest treball és un record de tots aquells que ens han acompanyat en la meditació d'aquestes qüestions durant els nostres anys de docència de la Filosofia en l'ensenyament mitjà. Amb els alumnes hem experimentat la certesa del criteri material dels "judicis intel·lectuals", si bé "formalment" són vertaders per la manifestació de l'ens, materialment, judici vertader, només ho és aquell que té aptitud de comunicació interpersonal. I per això mateix l'ideal de la comunicació lliure de constrenyiments és la convivència per amistat: *L'ésser és la veritat, vosaltres amics sou el criteri!!!*

¹⁴⁵ Sant Tomàs, STh, II-II, q. 26, a. 7, c.

II^a Part.
PREANOTACIONS

El sentit i estat de la qüestió provoca una investigació que ha de començar amb un preconeixement. Es tracta de precisar el tema, les etapes, i les fonts metòdiques. Entre aquestes insistim en la nostra opció com un "camí curt" en una direcció fonamental per no trobar-nos en mig de laberints i deserts. Per això ens hem centrat en l'estudi de la qüestió que sant Tomàs dedica a la ment com a imatge de la Trinitat, tot defugint de la dispersió tafanera d'interpretacions "neotomistes" sota el pretext de mantenir-nos informats per arrossegar-nos a un laberint de perplexitats o al desert del narcisisme. Per sort ja hi ha qui se n'ha sortit. El nostre camí curt a través de la qüestió X *De Veritate* pren l'orientació dels comentaris de Jaume Bofill en la *Metafísica del sentimiento*, ens movem en la direcció que li dóna la seva elaboració per part de Canals Vidal en *Sobre la esencia del conocimiento*, i ens aturem en els límits de la seva sistematització en les *Lecciones de metafísica* d'Eudald Forment. Per això empren unes fonts que haurem d'explicitar. Tenim una direcció fonamental: una ontologia *de la persona* tant en sentit objectiu com subjectiu:

"Una ontologia del subjecte cognoscent humà elaborada a partir de l'estructura de radical autopresència o "reflexió sobre si" que dóna a l'home la seva ànima intel·lectual per la seva possessió de l'ésser independentment de la matèria"¹⁴⁶.

Però tot camí curt sobre un terreny transitable en una direcció fonamental necessita d'un plànol més ampli: el nostre plànol és la sistematització dels principis de certesa de Jaume Balmes.

¹⁴⁶Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 363.

1.- Tema de la investigació.

El nostre assaig ha patit la reelaboració d'un estudi de la filosofia de sant Tomàs sobre la ment després del gir "hermenèutic pragmàtic" de la filosofia de la consciència en els fonaments heideggerians i les alternatives dialògiques. Si en un primer moment ens vam desencisar perquè semblava que perdíem actualitat, a mesura que ens endinsàvem en els problemes de fonamentació d'una ètica discursiva que substitueix la consciència per la intersubjectivitat, vam prendre coratge per replantejar *la possibilitat d'una filosofia ontodialògica mitjançant el retorn al concepte del coneixement com "paraula mental" però que és manifestativa del ser de les coses perquè brolla de la consciència pensant no com la va arribar a pensar la modernitat filosòfica: com representació pura en "l'ordre de les raons" constructives escindida de la consciència empírica personal, sinó tal com ho va fer sant Tomàs: com propietat concomitant del ser espiritual intrínsecament vertader.*

Segons el concepte de veritat transcendental elaborat a partir de la intel·ligibilitat del singular immaterial, creiem que *a partir de sant Tomàs pot afirmar fonamentadament que el lògos manifesta el ser de l'ens perquè brolla de l'ens personal com aquell que és pròpiament vertader per la intel·ligibilitat de ser de la seva autoconsciència espiritual.* Això canvia el destí perfectiu del pensament conceptual, perquè ja no es desenvolupa com a escissió dialèctica de la consciència ordinària mitjançant la subjectivitat del Jo com l'universal abstracte indeterminat (Hegel), la qual cosa va provocar la reacció anticonceptualista dels "existencialismes", sinó que és bé perfectiu de l'ens personal en la felicitat contemplativa com diàleg per amistat.

Així doncs, el tema que proposem és el retorn a la filosofia de la consciència tradicional com subsistència de l'esperit per desenvolupar a partir de sant Tomàs una Metafísica suficientment sòlida com alternativa a la crisi postmoderna de la Filosofia de la subjectivitat iniciada *a partir de* Descartes segons les seves vicissituds "empiristes" i "transcendentals", existencialistes, vitalistes, arqueològiques o hermenèutiques. Proposem rellegir la qüestió X *Sobre la veritat* que sant Tomàs dedica a la ment, per comparació a les etapes fonamentals de la "Destrucció de l'ontologia" del primer Heidegger centrades en la suposada influència de l'intuïcionisme "a la vista" en la dogmàtica cartesiana del *sum del cogito* i en un sentit divers com "temps originari" en el destí "kantià" de la raó pura.

2.- Etapes de la investigació.

Volem insistir en el següent: el nostre treball no és una metafísica sobre l'ànima. En aquesta qüestió destaquen treballs com el d'Ignacio Guiu. El nostre treball és sobre consciència i fonament en sant Tomàs tal i com hi cerquem la comprensió de la història de la qüestió. És l'oblit de la consciència personal com a coneixement metafísic que té el seu fonament en l'ànima no només perquè allò conegut és l'ànima sinó perquè qui coneix és l'ànima. Les etapes del nostre estudi són les següents.

(I) Com que la problemàtica de la metafísica no és un caprici arbitrari sinó que pertany a la naturalesa humana, tota fonamentació parteix d'un preconeixement d'allò que és la metafísica connatural a tot home. En el concepte de "saviesa" de sant Tomàs hi trobarem que el fonament de la Metafísica *és el coneixement de l'ànima com a experiència espiritual*.

(II) Per això el nostre assaig continua amb una segona part en què analitzem què és l'ànima per sant Tomàs.

(III) En una tercera part valorarem el concepte d'ànima per sant Tomàs comparant-lo amb el *cogito* cartesià com afirmació indubtable d'un mateix en tant que ment identificada amb el pensament pur. Haurem de considerar si la ment segons sant Tomàs seria blanc de la crítica de l'empirisme. Mentre que per sant Tomàs l'autoconsciència de la ment és propietat de l'ésser participat immaterialment, per Descartes és un pensament intuïtiu clar i distint que segons Hume hauria de correspondre a una impressió permanent.

(IV) En una quarta part analitzarem com Kant queda atrapat en aquesta tenalla: *la reducció de la consciència transcendental a la representació del subjecte i l'intuicionisme del jo com fenomen temporal*. L'única alternativa que li quedava a Kant per mantenir que la consciència existent es dona en el pensament en acte sense limitar *cognoscitivament* la reflexió transcendental en el fenomenisme temporal és reconèixer que es tracta d'una experiència espiritual. Però reula en un formalisme logicista quan explica l'autoconeixement del jo com intuicionisme dualista que gira infinitament en l'enteniment determinant o s'enfonsa temporalment en la sensibilitat determinable. Malgrat les seves aproximacions a la definició de la intuïció intel·lectual per la intimitat de l'autoconsciència Kant va optar per identificar la consciència transcendental amb la representació espontània

del jo penso recolzada cognoscitivament en l'autoconsciència existencial enfonsada temporalment. La consciència transcendental quant a coneixement humà hauria de quedar a la babalà del dualisme entre la intuïció intel·lectual que seria plenament dinàmica que culmina en l'idealisme alemany, i la intuïció sensible fenomènica temporal.

(V) En la cinquena part analitzem aquests dos extrems postkantians del hegelianisme i Heidegger. Kant no interpreta l'autoconsciència de l'existència en l'acte de pensar en tant que fet íntim però a la vegada intel·lectual com una experiència espiritual. L'autoconsciència transcendental s'identifica amb una representació espontània que es reconciliarà en Hegel amb la consciència existencial però mitjançant la mediació del concepte dialèctic com el jo universal. Però, de fet, el coneixement del jo segons la forma del temps és l'origen de l'analítica existencial de Heidegger en què el si mateix queda reduït a la temporalitat finita.

(VI) Deixem per una sisena part la síntesi de la via mitjana de sant Tomàs. Haurem de replantejar que l'autoconsciència existencial en acte de pensar és l'experiència espiritual com infinitud participada per l'ésser humà. El dualisme intuïcionista de subjecte i objecte té el seu origen en la perspectiva de la potencialitat. Des d'aquesta perspectiva es fa impossible redescobrir que en l'autoconsciència existencial de l'acte pensant hom percep que progressa a la perfecció del seu ésser que fa els intel·ligibles en acte.

Podem concloure que l'"intuïcionisme" és la gran font desintegradora de la síntesi ontològica de Sant Tomàs. Nosaltres ens hem centrat en la qüestió de l'estructura de l'esperit. Insistirem en allò que ja llegíem en Bofill: l'autoconsciència per l'ésser és l'equivalent de la intuïció intel·lectual de què manca l'ésser humà. És la plenitud de la notícia de que brolla el verb mental i constitueix el nucli ontològic de la persona en què s'arrela la seva afectivitat. Les sis parts del treball són aquestes:

- I.- El concepte de saviesa de Sant Tomàs.
- II.- La ment segons sant Tomàs.
- III.- El *cogito* cartesià.
- IV.- La consciència transcendental.
- V.- Dos extrems postkantians.
- VI.- La via mitjana de sant Tomàs.

3.- Mètode i fonts.

El nostre treball només és introductori a sant Tomàs en la línia de pensament de Bofill, Canals i Forment. L'objectiu "acadèmic" és redescobrir la vàlua actual del pensament originari de sant Tomàs. Ben segur que ens hem quedat curts. Aquests són els inconvenients d'un pensament "còsmic" de voluntat dialògica. Mai ens hem apropiat a sant Tomàs amb mentalitat "escolàstica" medievalista, més aviat com a "comentaristes filosòfics tomasians". Què volem dir? Senzillament això: *rellegir sant Tomàs per repensar a la llum dels seus principis filosòfics les qüestions dels nostres temps*. Per això el nostre pensament està en camí. Perquè els problemes mai acaben i perquè ells ens fan redescobrir sempre una cosa nova en els textos de sant Tomàs.

Sabem que el nostre mètode és feixuc. Som conscients de les nostres limitacions. Potser són les dels nostres temps. Ja han passat les èpoques en què hom discutia només sobre els primers principis però admetia com evident que hi ha veritat. La sistemàtica era l'ordre del coneixement. Ara és una altra cosa. No hi ha fonaments, només hi ha "cultura", només hi ha "assaig". Què havíem de fer? Una mica de tot. Hem fet un tall "acadèmic" mitjançant la lectura de la qüestió *De Mente*, hem fet un tall "transcendental" centrant-nos en la problemàtica de la consciència, hem fet un tall "postmodern" com és la dessubstancialització del jo. Una altra cosa hauria estat un "manual", un "sistema" o una "desconstrucció".

Demaneu, en tot cas, que se'ns jutgi per allò que hàgim sabut entendre del que hem dit, no per allò que hem entès que no podíem dir. En la qüestió que tractàvem moltes coses s'han quedat obviades, en silenci. Hauríem pogut comentar el *De anima* d'Aristòtil, el *cogito* en sant Agustí. El dualisme racionalista. El mentalisme psicologista. La "teoria de la ciència" de Fichte, el "vitalisme" de Bergson. La fenomenologia transcendental de Husserl. Etc.

Volem fer una última consideració. Malgrat que no dubtem del fet de la seva transcendència ontològica, cadascú és hereu de la seva tradició.

Vam començar a pensar sobre les qüestions que hem tractat l'any 1985 en un curs de Canals Vidal sobre "El pensament filosòfic de Jaume Bofill". Per entendre'l vam dedicar el segon cicle de llicenciatura a estudiar els cinc volums d'*El punt de partença de la*

metafísica de Maréchal. D'altra banda, la insistència en completar el punt de vista marechalià amb el principi de consciència ens va obligar a continuar l'estudi de la *Filosofia fonamental* de Jaume Balms en què ens havia iniciat Eudald Forment. Els cursos de doctorat els vam dedicar a estudiar la projecció del principi de consciència en la qüestió de l'essència del coneixement i la *metafísica de l'amor*. D'altra banda, ens havíem de traduir la qüestió *De mente* de sant Tomàs incomprensible per a una lectura desorientada per les tradicions "sedicents tomistes". Seguïem els comentaris de Gardeil. Mentrestant havíem de superar les imatges "exotèriques" dels filòsofs moderns amb què s'han d'explicar en l'ensenyament mitjà. I, amb el pas dels anys, la "postmodernitat". El present treball és la memòria de les conclusions a què hem arribat després de molts anys d'afanys juvenívols no sempre apropiats per a l'estudi de la Metafísica. Potser una "machada de juventud", potser un desig de filosofar, aquest és el treball que hem exposat.

Hem d'acabar aquest capítol sobre preanotacions fent una indicació sobre les fonts bibliogràfiques. Com dèiem en el "sentit i estat de la qüestió", emprant paraules de Canals Vidal, no cerquem ni erudició ni cavil·lació, encara creiem que "pensar bé consisteix, o en conèixer la veritat, o en dirigir l'enteniment pel camí que condueix a ella. La veritat és la realitat de les coses"¹⁴⁷.

Per això la nostra bibliografia és mes aviat escassa. Unes quantes obres dels clàssics i entre la bibliografia auxiliar ens hem recolzat més en "filòsofs" que en mestres de filosofia. Només hi ha referència a algun article de congressos i perquè hem tingut la fortuna de participar-hi.

No entenem gaire bé com d'una banda un dels problemes filosòfics de la posmodernitat és la societat "massmediàtica" i com es pot exigir a una "obra filosòfica" que al mateix temps consisteixi en una "rapsòdia" d'articles. Sabem que això és un risc que correm, potser no estem al dia. Però hem de dir que aquest no ha estat mai el nostre objectiu. Abans d'estar al dia sempre hem procurat per la nostra formació. La nostra opinió havia d'ascendir al nivell del saber per després poder dir la nostra. Potser el camí ha estat massa llarg i per això no hem tingut temps encara a "polemitzar". Hem de dir que malgrat

¹⁴⁷Balms, *El criterio*, Porrúa, México, 1991, nº 1, pàg. 1

ja ara ho podríem fer, en tot cas, ens trobaríem amb el deure de debatre amb tota mena d'interpretacions de sant Tomàs, cartesianòlegs, kantians, hegelians, heideggerians, etc... I potser no acabaríem mai. Una de dues, o seguim en silenci i no escrivim mai res (*o potser mai res més*), o bé renunciem a pensar en la veritat per aïllar una especialitat i només polemitzar eternament. No hem escollit ni una cosa ni l'altra. Hem optat per seguir pensant en la veritat i comunicar els nostres pensaments en el present treball.

En aquest sentit, però, com llegirem en Aristòtil, els preconeguts ontològics no són suficients. Participem de la infinitud, però també som finits. El savi especularà millor si té col·laboradors. Aquest treball hauria estat impossible si no ens hagués precedit Joan García del Muro amb el seu estudi *Ser y conocer*. És una investigació sobre l'ontologia del coneixement que parteix de l'estructura del coneixement humà, ascendeix al coneixement angèlic i diví, per formular així el concepte analògic proporcional del coneixement quant a tal.

És un mèrit de García del Muro haver seleccionant nombrosos textos de sant Tomàs sobre cadascun dels graus del coneixement i haver polemitzat amb diverses interpretacions dels "tomistes". En la qüestió que nosaltres tractem ha advertit com hi ha una reticència a reconèixer l'experiència *immediata* de l'esperit humà en el coneixement de l'ànima segons que té ésser en tal individu. Entre altres cita a Sertillanges, qui no admet l'experiència immediata de l'esperit humà com a punt de partença en el coneixement transcendental, cita a Verneaux, qui només admet la sensibilitat com a facultat de coneixement de l'existència, cita a Picard, qui confon l'hàbit de la consciència existencial amb una representació confosa ja actual en la inconsciència, i cita a Fabro.

La interpretació de Fabro és que després de distingir el coneixement per l'essència com objecte o com mitjà, "el doctor angèlic admet que l'ànima coneix "semetipsam per seipsam" en el primer sentit, el nega explícitament en el segon"¹⁴⁸. Fabro no adverteix que si bé és cert que la consciència existencial només és actual en la mediació dels actes sensitius-intel·lectuals, és la pròpia essència de l'ànima el principi d'aquella autoconsciència existencial en els actes intencionals amb anterioritat a l'abstracció i de manera

¹⁴⁸Fabro, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978, pàg. 345.

consubstancial. Això porta a Fabro a afirmar que "l'esperit no posseeix, per tant, una percepció de si mateix de manera autònoma"¹⁴⁹. Cito aquesta observació de García del Muro:

"L'ànima humana no està totalment en potència respecte del coneixement pel qual té una experiència singular de si mateixa, com ho està, certament, respecte de la intel·lecció objectiva de les essències de les coses. Amb anterioritat a l'abstracció posseeix, de manera permanent, una disposició [afegim: com també té l'enteniment agent] "per la qual pot percebre que existeix". Aquesta disposició o hàbit no es constitueix, per tant, per l'acció d'un agent extrínsec, ni per la unió amb un objecte, sinó que correspon a l'ànima en virtut de la seva espiritualitat, en virtut de la seva possessió immaterial de l'ésser"¹⁵⁰.

Ja deia Bofill que la immediatesa de l'hàbit de la consciència per l'essència de l'ànima és manté en l'acte de l'autoconsciència en els seus actes.

"En el coneixement actual de l'ànima per ella mateixa, en aquesta línia que considerem ara del coneixement perceptiu, és a dir: no de l'ànima en la seva naturalesa, sinó com "substància primera", la necessària "mediació" de les operacions no implica mediatització"¹⁵¹.

Com l'esperit pot ser immediat en presència de si en els seus actes intencionals? Si apliquéssim únicament l'esquema dualista del coneixement intencional en potència ens veiem abocats a la representació dialèctica del subjecte que esdevé objecte per negació de les seves representacions quotidianes. Es tracta simplement de distingir que l'autoconsciència és la mateixetat de la reflexió de l'acte per la seva immaterialitat. Com va advertir genialment Maréchal: "el coneixement està en la mesura de la reflexió, com ho està

¹⁴⁹ Fabro, op cit, pàg. 359.

¹⁵⁰ García del Muro, *Ser y conocer*, PPU, Barcelona, 1992, pàg. 223.

¹⁵¹ Jaume Bofill, *Obra filosòfica*, ed. cit, pàg. 124.

en la mesura de la immanència de l'objecte i en la mesura de la immaterialitat del subjecte, les tres fórmules es corresponen"¹⁵².

Com veurem, per a sant Tomàs *l'autoconsciència existent és la percepció de sentiment que és l'acte de la memòria de si com la presencialitat de la ment per l'exercici del seu ésser immaterial*. És concomitant a la intel·lecció com acte expressiu de la "cogitació" per la comunicativitat de la ment que és la difusivitat de la llum intel·ligible. Sense aquesta distinció el pensament que vol advertir com hom es coneix a si mateix en conèixer les altres coses o bé s'aboca a la dialèctica o bé ha de concloure que el jo no es coneix a si mateix.

És cert que "el jo es transparenta necessàriament en tota activitat"¹⁵³. Però així s'expressa Fabro: "Els filòsofs transcendents parlen de "cercle" i també de "cercle de cercles" (Hegel), de "cercle sòlid" (Rosmini): potser és més precís parlar de moviment heliocoidal, o sigui, d'avançar mantenint el fonament de la presència de l'ésser al jo, a la que correspon el retorn fundant del jo a si mateix"¹⁵⁴.

Hem de dir que *l'autoconsciència existencial no és cap avançada intencional que hagi de retornar sobre si mateixa*. Hem de dir-ho a l'inrevés: perquè la ment ja està sempre retornant sobre si mateixa en el nivell de la memòria de si, pot avançar intencionalment en la intel·ligència pensant.

Francisca Tomar també ens ha precedit en l'advertència d'aquesta circularitat entre la memòria i la intencionalitat intel·lectual-volitiva:

"En la línia de la intel·ligència, la memòria, facultat mediatriu, actua vinculant la forma intencional (la species) a la presència ontològica (al esse del jo com adsum); en la de

¹⁵² Maréchal, *Point de départ de la métaphysique*, ed. cit, pàg. 130.

¹⁵³ Fabro, "Presentación" de Cardona, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987, pàg. 21.

¹⁵⁴ Fabro, op cit, pàg. 19-20.

la voluntat, unint el valor amb el poder espontani del subjecte (al esse del jo com possum)"¹⁵⁵.

Els estudis de García del Muro i de Francisca Tomar han insisitit respectivament en l'"espècie" (el coneixement) i l'"ordre" (l'amor) del dinamisme de la ment. Nosaltres hem fet una altra cosa: repensar, segons el mestratge de sant Tomàs sobre el "mode" de la ment (l'autoconsciència), en la debilitada història de la filosofia dominant de l'ensenyament mitjà. Pensament viscut o oportunisme circumstancial? El lector sempre serà lliure d'opinar. Però volem advertir el següent.

La il·luminació comprensiva de la història de la filosofia mitjançant la qüestió de sant Tomàs sobre la ment la mostra com una lent escissió intuicionista de l'autoconsciència personal com exercici en els seus actes de la subsistència de l'esperit.

L'intuicionisme entitatiu introdueix la dualitat potencial del subjecte i de l'objecte. Sobre aquest esquema la reflexió "ideològica" concep la ment com cosa entre coses. La immediatesa de l'esperit sembla implicar la "qüestió del pont". Sobre aquest esquema de l'idealisme psicològic reacciona el kantisme amb l'idealisme transcendental. Però en afirmar que les condicions de l'experiència són condicions de l'objecte ho fa sobre el subjecte aïllat en els seus fenòmens i manté com a "postulat" el dualisme de la cosa en si. L'idealisme absolut considera que el subjecte és el "noümen" i manté el postulat del dualisme de l'autoconsciència: subjecte que esdevé objecte. Sobre aquest panteisme constructiu del jo pur reaccionen els irracionalsmes: el subjecte pensant *és una representació fictícia* i només hi ha la immediatesa de la consciència temporal fenomènica. Curt i ras, ja hem explicat la *"història tradicional de la filosofia moderna"*. Nosaltres retornem a sant Tomàs i n'intentem la seva destrucció. El que és "obvi" deixarà de ser-ho.

Anticipem que es tracta de distingir que per a sant Tomàs l'experiència de ser de la consciència existencial és la transparència de l'ànima pel seu ésser immaterial, i *no la representació pensada de què se'n dubta la seva existència. Només així quan es redescobreix la transcendentalitat de la consciència no és un jo universal sinó esperit personal i quan es retorna a la historicitat de la consciència no és temps finit sinó memòria*

¹⁵⁵ Francisca Tomar, *Persona y amor*, PPU, Barcelona, 1993, pàg. 235.

de si. Ens atrevim a dir que una cosa és el que els filòsofs troben moguts per l'afany de filosofar amb la certesa connatural del gènere humà i una altra de ben diferent és allò que sistematitzen per un o altre motiu de voluntat prefilosòfica acadèmica. El que suggerim és que *allò que reiteradament es troba en la qüestió de la consciència és el que ja va sistematitzar sant Tomàs: "la cognitio de anima secundum quod habet esse"*. Sobre aquest terreny els filòsofs han advertit diferents dimensions sota diferents formalitats. Descartes insisteix en la indubtabilitat del pensament en la meditació espiritual per refús del sensible. Kant insisteix en la radicalitat de la consciència en la síntesi objectiva del fenomen temporal. Hegel reivindica amb raó que la reflexió es inherent a l'absolut. Heidegger retorna la consciència a l'existència. Però el que es conclou *és la història nihilista del pensament modern que ha superat el paradigma de la consciència transcendental i que es troba sense recursos per enfortir l'enyorat pensament crític*.

No hauria de trobar-se en aquesta història nihilista del pensament modern *el senyal d'un error tràgic*? Ens animarà això a emprendre la destrucció de l'ontologia tradicional lliure de prejudicis modernament dogmàtics? En expressió de Canals, "la tasca és ací doblement difícil perquè allò que es requereix és precisament la destrucció d'una tradició moderna sobre la història del pensament tradicional"¹⁵⁶.

Serem capaços de reprendre el pensament tradicional originari com llum comprensiva de la història nihilista del pensament modern? No haurem de fer abans una cura d'humilitat? Aquesta cura d'humilitat implica deixar de pensar?

¹⁵⁶

Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 47.

4.- Lliçons de metafísica.

Hem de manifestar que l'estructuració d'aquesta tesi hauria estat impossible sense el magisteri de *Lecciones de metafísica* en què precisament Forment reprèn el sistema de complementarietat entre el científicisme i l'existencialisme que Apel exposa en el capítol últim de *Transformació de la filosofia* dedicat a la fonamentació d'una ètica discursiva per perllongar-lo, en la postmodernitat antifundacionalista, al que hi hauria entre el "racionalisme crític" de Popper i la fenomenologia hermenèutica de Heidegger. Entre aquestes divergències Eudald Forment reprèn la pregunta sobre l'essència de la metafísica segons la filosofia tradicional originària de sant Tomàs i desenvolupa la seva fonamentació "bofilliana" segons el "realisme pensant" redescobert i elaborat per Canals Vidal "punt de partença necessari per a la construcció de la metafísica"¹⁵⁷. Forment empra l'arquitectònica dels primers principis de Jaume Balmes que assumeix "l'herència agustiniana"¹⁵⁸ relativa a les qüestions del *cogito* i que "tampoc s'aparta de la doctrina de l'experiència de l'esperit humà de sant Tomàs"¹⁵⁹.

Si continuem les nostres referències a *Lecciones de metafísica*, convé recordar que després de considerar que l'ens transcendental "com allò l'essència del qual té ésser" obtingut per distinció de l'abstracció formal és l'objecte de la metafísica, l'analogia de proporcionalitat és el seu mètode ascendent i la unitat d'ordre de l'ens creat constitueix la seva estructura, Eudald Forment retroba que *la metafísica de sant Tomàs té com "objecte saciatiu" la persona*. Per situar el lector crec oportú citar aquesta observació de Forment sobre la metafísica de la persona. Nosaltres la pressuposem com el *finis operis* del nostre estudi. Insistim-hi, no és la nostra intenció "refer" una "metafísica sobre la persona". En tot

¹⁵⁷ Forment, *Lecciones de metafísica*, ed. cit, pàg. 172.

¹⁵⁸ Ibid., pàg. 197.

¹⁵⁹ Ibid., pàg. 203.

cas, el que fem és una "crítica metafísica" del punt de partença d'una metafísica de la persona. Llegim a Forment:

"Si la persona és aquell ens que, en la seva individualitat de substància primera, subsisteix de tal manera que és racional, senyora dels seus actes i que té la dignitat a la que és reductible qualsevol altre, és pel mitjà de posseir l'ésser l'ens espiritual.

"La persona té l'ésser d'un mode, o grau, que només ella pot posseir. Sense aquest fonament metafísic de la participació de l'ésser en una forma espiritual, *que dóna a l'ens així subsistent la radical capacitat d'autoconsciència i, per tant, l'apertura intencional i la llibertat d'arbitri, d'acord amb la concepció creacionista i exemplarista de la persona, no sembla possible explicar perquè els éssers humans es consideren persones, per bé que de vegades teorèticament ho neguin, però només en l'ordre especulatiu*"¹⁶⁰.

El subratllat és intencionat. Perquè del que es tracta en el nostre treball és de reiterar que la consciència només pot ser fonament crític suficientment sòlid per recolzar-hi la certesa indubtable del pensament teorètic, si a la vegada és reconeix que depèn del fonament metafísic de l'espiritualitat de l'ànima com a grau de participació immaterial en la perfecció de l'ésser.

Creiem que la consciència transcendental només pot ser fonament de l'ontologia en la mesura que *és propietat entitativa de la persona individual per l'exercici de l'esperit que és la seva ànima que és forma del seu cos però en virtut del seu únic constitutiú formal que és el propi acte d'ésser retingut immaterialment.*

¹⁶⁰ Ibid., pàg. 361.

5.- Ontologia de la persona: subsistent espiritual.

Encara que el nostre tema no és la persona sinó la consciència, crec oportú explicitar alguns principis cabdals de la metafísica de la persona de sant Tomàs.

L'ens personal no és l'individu de tal naturalesa sinó "l'ens que subsisteix en tal naturalesa"¹⁶¹ i no segons qualsevol subsistent sinó "pro subsistente completo"¹⁶² i que posseeix els seus principis "metafísics" amb una incomunicabilitat *òntica*. Si "ontològic" ja implica intencionalitat i "òntic" és només la subsistència, crec que no és adequat el títol de la tesi de Martínez Porcell: "La incomunicabilidad *ontológica* de la persona" quan precisament la seva conclusió és aquesta: "La noció de persona com "subsistens distinctum incommunicabile" no la tanca en el solipsisme, sinó que obre la seva vida personal, com grau ontològic, a la comunicació pròpia de la intel·lecció i l'amor"¹⁶³. Creiem, doncs, que la terminologia s'ha de puntualitzar: la incomunicabilitat *òntica* de la Persona i dels seus principis metafísics és el fonament de la seva comunicació ontològica en el coneixement i en l'amor.

En segona lloc hem de precisar que l'ànima no és persona, sinó que "és una part de l'essència humana"¹⁶⁴. "L'home és una persona, no per la sola ànima, sinó per l'ànima i el cos"¹⁶⁵. Àdhuc el compost substancial no és tota la persona. La persona inclou també les característiques accidentals: "En Sòcrates i Plató, la naturalesa humana no és la persona,

¹⁶¹Sant Tomàs, STh, I, q. 30, a. 4, c.

¹⁶²Ibid., q. 75, a. 2, ad 1um.

¹⁶³Martínez Porcell; "*La incomunicabilidad ontológica de la persona*", Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1992, pàg. 399.

¹⁶⁴Sant Tomàs, STh, I, q. 75, a. 4, ad 2um.

¹⁶⁵Ibid., In Sent. III, d. 5, q. 3, a. 2.

sinó que ho és tot allò que subsisteix en ella"¹⁶⁶. D'altra banda, "el ser pertany a la mateixa constitució de la persona"¹⁶⁷, i persona (...) significa una certa naturalesa amb un cert mode d'existir"¹⁶⁸. Si l'ésser és el constitutiu formal de tot ens, també ho serà de la persona. L'essència substancial individual és el constitutiu material de la persona, el grau de participació en la perfecció de l'ésser és el constitutiu formal de la persona:

Ara bé, "el ser rebut en un compost constituït per una forma no immersa en la matèria, una ànima espiritual, que dóna autoconsciència, racionalitat i voluntat lliure, *és el que fa que l'ens personal tingui la més plena participació de l'ésser, i, per tant, també que tingui la màxima dignitat ontològica*"¹⁶⁹.

En l'home la persona és el tot hylemòrfic el qual té en propietat irreductible l'acte d'ésser però de tal manera que si bé l'ànima per la seva potencialitat tendeix a unir-se al cos, per la seva actualitat reté l'ésser amb independència de la matèria. I per això l'ànima reclama la creació directa de Déu. "La substància immaterial no pot produir una altra substància immaterial que li sigui semblant, *pel que fa al seu ésser*, sinó per alguna perfecció sobreafegida"¹⁷⁰.

Com se sap, les vies de la demostració de l'existència de Déu suposen que el principi de causalitat té un valor "universal". Les vies "cosmològiques" impliquen recolzar-se en algun "fet" de la naturalesa però de valor transcendental. D'altra banda, no aniríem més enllà de la seqüència indefinida de la generació "natural". El cas paradigmàtic és la quarta via, quan els graus de perfecció remetent a l'estructura analògica-proporcional de

¹⁶⁶Ibid., IV CG, cap. 48.

¹⁶⁷Ibid., STh, III, q. 19, a. 1, ad 4um.

¹⁶⁸Ibid., Q.Disp. "*De Potentia*", q. 9, a. 3, c.

¹⁶⁹Forment, op cit, pàg. 343.

¹⁷⁰Sant Tomàs, STh, I, q. 45, a. 5, ad 1um.

l'ens com allò l'essència del qual té acte d'ésser. En aquest cas, la pregunta és *per què tota essència de qualsevol ens té acte d'ésser*: perquè en participa una part de l'Ipsum Esse Subsistens.

Però Sant Tomàs també elabora una via antropològica de la creació directa de l'ànima per la seva subsistència immaterial: "l'ànima intel·lectiva, com té operació sense el cos, és subsistent, com ja s'ha dit més amunt... I com és substància immaterial, no pot ser causada per la generació, sinó només per la creació de Déu"¹⁷¹.

Amb tot, sembla més fàcil elaborar una via antropològica a partir de la subsistència de la Persona que no pas per la immaterialitat de l'ànima. "Segons el meu parer [indica Petit] és més evident la subsistència de la persona que la immaterialitat de l'ànima"¹⁷².

En efecte, si persona no és l'individu de tal naturalesa sinó allò que subsisteix en tal naturalesa, la subsistència que denota principalment el terme Persona ja remarca de per si el fet de la participació de l'ésser, *ja que res es subsistent sinó perquè té ésser*. Amb la qual cosa ja reprenem el fil pel qual la quarta via transcendeix l'ordre de la generació i fa la pregunta sobre el fet que l'essència de qualsevol ens participa de l'ésser.

"Si el terme persona denota precisament l'individu singular, en tant que singular i subsistent, *cap pare pot ser generant d'allò que formalment denota la individualitat subsistent*. Per consegüent, l'aparició de les persones humanes no pot deure's només que a un acte creador per part de Déu. De fet, és la mateixa exigència que Sant Tomàs posa per l'aparició de l'ànima humana, per bé que ja hem assenyalat les diferències entre ambdós camins"¹⁷³.

En efecte, l'argumentació que proposa Petit s'ha de distingir de la creació de l'ànima. Deixem només apuntat que per trobar una argumentació *transcendental* de l'existència de

¹⁷¹Ibid., q. 90, a. 2, c.

¹⁷²Petit, "Naturaleza y persona: en torno a las pruebas de la existencia de Dios", *Actas de les jornades de la SITA*, Barcelona, 1977, vol. II, pàg. 767.

¹⁷³Ibid.

Déu per la creació d'una persona sempre haurem d'eleva-nos al nivell en què l'aparició de l'ens només és possible per creació segons la proporció d'essència a acte d'ésser, o sigui, sense composició hylemòrfica. O sigui, quan ens elevem al nivell del subsistent que és la Persona en què la seva ànima, que és forma del cos, reté la participació de l'ésser en grau immaterial. Altrament, com distingir la subsistència d'un supòsit de la subsistència de la persona?

Sant Tomàs té un concepte de la subsistència de la persona que és intermedi entre l'ens físic i l'àngel. Si bé "predicamentalment" la forma humana s'individualitza per la matèria, podem dir que "trascendentalment" el compost humà està individuat per la seva participació de l'acte d'ésser amb independència de la matèria: *per això la persona és única en el seu modus*. Malgrat que la persona té una essència que es pot definir ontològicament, es poden individuar molts humans semblants entre si, però només hi ha una persona com jo:

"Les intel·ligències són infinites inferiorment i finites superiorment; són, en efecte, finites pel que fa al seu ésser que reben del superior; tanmateix, no són limitades inferiorment perquè les seves formes no són limitades a la capacitat d'alguna matèria que les rebí. I, per això, en aquestes substàncies no es troba una multitud d'individus en una espècie, com s'ha dit, excepte en l'ànima humana, pel cos al qual s'uneix. I encara que la seva individuació depengui ocasionalment del cos, pel que fa al seu començament, perquè no adquireix el seu ésser individual sinó en el cos del qual és acte; tanmateix, no és precís, que, retirat el cos, desaparegui la individuació, ja que, com té l'ésser en absolut, des que va adquirir l'ésser individuat, pel fet que es va fer forma d'aquest cos, aquell ésser roman sempre individuat. I per això diu Avicena que la individuació i la multiplicació de les ànimes depèn del cos, pel que fa al seu principi, però no pel que fa al seu fi"¹⁷⁴.

¹⁷⁴Sant Tomàs, Op. Phi, *De ente et essentia*, cap. V, nº 31.

6.- Els principis de certesa de Jaume Balmes.

Per facilitar la comprensió del nostre treball creiem necessari fer algunes puntualitzacions sobre Jaume Balmes. Un profund estudi sobre el tema es pot trobar en els treballs de Misericòrdia Anglès o de Fernández Burillo. Es tracta de recordar que si bé cada principi té la seva primacia respectiva en un "gènere" de veritat diferent, el principi de consciència és primer en l'ordre complet del coneixement humà. Ara bé, aquesta primacia només és la d'un fet de sentiment. Sense el principi de no contradicció no podríem afirmar res i sense el principi d'evidència no podríem tendir a la realitat. Llegim alguns dels textos de Balmes.

Balmes es plantejava si en l'ordre del coneixement humà hi ha un únic principi de certesa o diversos. La seva conclusió és que n'hi ha d'haver de diversos perquè també són diferents els mitjans per conèixer la veritat:

"Consciència, evidència, instint intel·lectual o sentit comú, heus ací els tres mitjans: veritats de sentit íntim, veritats necessàries, veritats de sentit comú, heus ací el que correspon als esmentats mitjans. Aquestes són coses distintes, diferents, que en molts casos no tenen res a veure entre si; és precís distingir-les amb molta cura, si es vol adquirir idees exactes i assenyades en les qüestions relatives al primer principi dels coneixements humans"¹⁷⁵.

Pel nostre treball ens interessa puntualitzar algunes de les valoracions que fa Balmes del mitjà de consciència. Només així podrem considerar com és principi de certesa. En primer lloc convé recordar la independència del fet de consciència respecte dels altres principis de no contradicció i d'evidència.

"El mitjà que hem anomenat de consciència, és a dir, el sentit íntim del que passa en nosaltres, del que experimentem, és independent de tots els demés. Destruïxi's l'evidència, destrueixi's l'instint intel·lectual, la consciència roman. Per experimentar i estar segurs que experimentem i del que experimentem només hem de menester l'experiència mateixa. Si es suposa en dubte el principi de no contradicció, encara no es farà vacil·lar la certesa del fet

¹⁷⁵Balmes, *Filosofia fundamental*, BAC, Madrid, 1980, nº 147, pàg. 78

que patim quan patim, que fruïm quan fruïm, que pensem quan pensem. La presència de l'acte o de la impressió allà en el fons del nostre esperit és íntima, immediata, d'una eficàcia irresistible per fet que ens sobreposem a tot dubte"¹⁷⁶.

Quina és la necessitat del principi de consciència?

“La consciència és independent de tot testimoni extrínsec a ella; és d'una necessitat indeclinable, d'una força irresistible per produir certesa; és infal·lible en allò que es refereix a ella sola; *si existeix no pot menys que donar testimoni de si mateixa; si no existeix no el pot donar*. En ella la realitat i l'aparença es confonen: no pot ser aparent sense ser real; l'aparença per si sola, és ja una vertadera consciència"¹⁷⁷.

La necessitat de la consciència és el fet de la "reflexió". *Si hi ha consciència hi ha autoconsciència. L'autoconsciència és un absolut*. Si hi ha l'aparença de la consciència hi ha la realitat de l'autoconsciència: en ser conscients de quelcom som conscients de la nostra existència. Balmes puntualitza que la necessitat de la consciència és la d'un fet no la d'una argumentació representativa.

"És clar que les veritats de consciència són més aviat *fets que es poden assenyalar, que no combinacions enunciades en una proposició*. No és això dir que no es poden enunciar, sinó que elles, en si mateixes, prescindeixen de tota forma intel·lectual, que són simples elements de què l'enteniment se'n pot ocupar, ordenant-los i comparant-los de diverses maneres, però que per si sols no donen cap llum; que ells per si mateixos *res representen; que només presenten el que són*"¹⁷⁸.

Si primer principi és un axioma que no es recolza en cap altre, de manera que serveix de fonament per la resta de coneixements, Balmes classificarà els primers principis de certesa tenint en compte els mitjans de conèixer la veritat:

¹⁷⁶Ibid., n° 148, pàg. 78-79.

¹⁷⁷Ibid.

¹⁷⁸Ibid., n° 150, pàg. 79.

"Molt s'ha disputat sobre si era aquest o aquell principi el mereixedor de la preferència; jo crec que ací hi ha certa confusió d'idees, nascuda, en bona part, de no separar suficientment testimonis tant distints com són el de la consciència, el de l'evidència i el del sentit comú. El famós principi de Descartes "jo penso, doncs sóc"; el de contradicció: "és impossible que una cosa sigui i no sigui al mateix temps", i l'altre, que anomenen dels cartesians: "El que està contingut en la idea clara i distinta d'una cosa es pot afirmar d'ella amb tota certesa; són els tres principis que han dividit les escoles"¹⁷⁹. En favor d'aquest principis s'al·leguen raons per reducció a l'absurd. Si es neguen no es pot tenir certesa de cap altra veritat. El partidari del principi de la consciència al·lega que sense ell no hi ha pensament. El partidari de la no contradicció al·legarà que sense ell no hi ha afirmacions. I el partidari de l'evidència al·legarà que sense ell no hi ha "realitat".

Podem ja avançar que la problemàtica del *cogito* en Descartes és que implica tots tres principis:

"Descartes, en consignar el fet del pensament i de l'existència, passava, sense advertir-ho de l'ordre real a l'ordre ideal, forçat pel seu propòsit d'aixecar l'edifici científic. Jo penso, deia. Si s'hagués limitat a això, la seva filosofia s'hauria reduït a una simple intuïció de la seva consciència; però volia fer quelcom més, volia discórrer, i per necessitat prenia mà d'una veritat ideal: el que pensa existeix. Així fecundava el fet individual, contingent, amb la veritat universal i necessària, i com que havia de menester una regla per conduir-se en endavant, la buscava en la legitimitat de l'evidència de les idees. Per on es veu com aquest filòsof, que amb tant afany buscava la unitat, no cal dir que es trobava amb la triplicitat: un fet, una veritat objectiva, un criteri. Un fet, en la consciència del jo; una veritat objectiva, en la relació necessària del pensament amb l'existència; un criteri, en la legitimitat de l'evidència de les idees"¹⁸⁰.

Segons això Balmes indica, doncs, que "el principi de Descartes és l'enunciació d'un simple fet de consciència; el de contradicció és una veritat coneguda per evidència; i l'altre

¹⁷⁹Ibid., n° 161, pàg. 84.

¹⁸⁰Ibid., n° 68, pàg. 36.

és l'afirmació de la legitimitat del criteri de l'evidència mateixa; és una veritat de reflexió que expressa l'impuls intel·lectual pel qual som portats a creure vetader el que coneixem amb evidència"¹⁸¹.

Forment sempre ha insistit en què la interdependència dels tres principis de Jaume Balmes "no són res més que les tres dimensions del bé finit, descobertes per sant Agustí, el mode, l'espècie i l'ordre concretades en el coneixement humà"¹⁸².

Com tindrem ocasió d'advertir "el mode de l'enteniment humà és la manera que en l'home es dona la intel·ligibilitat de la ment, segons la seva pròpia estructura, és a dir, la seva intel·ligibilitat "habitual" i existencial."¹⁸³. L'espècie de la ment que permet el desenvolupament de la seva intel·lectualitat és l'evidència del primer principi fonamentat en la raó de l'ens, mentre que l'ordo de la ment que significa el dinamisme tendencial és l'afirmació objectiva de l'ens "extra animam". Ara bé, el principi de consciència té la indubtable primacia de ser *el punt de partença* de l'afirmació regulada pel principi de no contradicció evident en l'ordre dels fins. Balmes és explícit en una afirmació que ben bé podria ser el subtítol de la nostra tesi:

*"El sentit íntim o la consciència és el fonament dels demás criteris, no com una proposició que els serveixi de recolzament, sinó com un fet que és per tots ells una condició indispensable"*¹⁸⁴. Fins i tot el principi que concedeixen els escèptics és la consciència. "És un fet en què estan d'acord tots els ideòlegs i que tots assenteixen, bé que amb diferents paraules"¹⁸⁵.

¹⁸¹Ibid., nº 162, pàg. 86

¹⁸²Forment, *Introducción a la metafísica*, EU, Barcelona, 1984, pàg. 66

¹⁸³Ibid., *Lecciones de metafísica*, ed. cit, pàg. 222

¹⁸⁴Balmes, op cit, nº 231, pàgs. 122-123

¹⁸⁵Ibid., nº 171, pàg. 92

Evidentment, el problema és que els escèptics afirmen que la consciència és merament sensible: consciència fenomènica. Podrà ser ella "consciència intel·lectual? És més, *serà testimoni de l'ànima?* Ja hem considerat que l'autoconsciència és el mode de la ment. Haurem d'advertir com concep sant Agustí el mode de la ment i com sant Tomàs l'integra amb l'ontologia aristotèlica de l'ànima. Valgui ara aquesta observació capdavantera de Balmes. Ella és el pòrtic del nostre treball: *l'autoconsciència pensant, experiència de l'esperit*. Lluny de confondre Jaume Balmes la consciència dels actes -que seria fenomènica- i que tothom accepta, fins hi tot el mateix escèptic, amb la consciència de l'ànima que ja seria noumènica, Balmes comença el seu llibre sobre les "Questions de la certesa" fent aquesta observació: "només la intel·ligència s'examina a si pròpia":

"Qui sóc, què faig, què penso, per què penso, com penso, què són aquells fenòmens que experimento en mi, perquè estic subjecte a ells, quina és la seva causa, quin l'ordre de la seva producció, quines són les seves relacions: heus ací el que es pregunta l'esperit; qüestions greus, qüestions espinoses, és veritat; però nobles, sublims, perenne testimoni del fet que dins nostre hi ha quelcom superior a aquella matèria inert, només capaç de rebre moviment i varietat de formes"¹⁸⁶.

¹⁸⁶Ibid., n^o4, pàg. 10.

IIIª Part**LA SAVIESA EN SANT TOMÀS**

Quin concepte té sant Tomàs de Metafísica? Tot sovint la metafísica se sol definir exclusivament en la seva vessant teòrica: *ciència d'allò més escible*. Allò més escible són els primers principis i les causes de l'ens quant a ens. Però entre les causes també hi ha *el Bé segons el qual es fan totes les coses*. Com la metafísica pot ser ètica primera? D'altra banda, la metafísica té el seu origen en l'admiració que provoca allò que és estrany en la sèrie dels fenòmens. Però més admirable que els problemes és conèixer-ne les causes. *La virtut teòrica de qui coneix els fins últims confereix autoritat pràctica per l'admiració que desperta la capacitat d'ensenyar-los*. Segons això la metafísica té tres virtuts: teòrica contemplativa, pràctica governant i tècnica docent.

1.- Virtut teorètica.

Creiem que no hi ha hagut pensador més conscient de la finitud humana i a la vegada més recolzat en el fonament de la certesa connatural al gènere humà que sant Tomàs. Això ho podia fer per la *bidimensionalitat de la consciència intel·lectual*: si en la *vessant intencional* per via de les representacions cognoscitives l'objecte propi del coneixement humà és l'essència concretada en l'ens sensible, la *vessant reflexiva* de l'acte de l'enteniment sobre sí mateix per via de la presència de l'esperit aporta el punt de recolzament de la significació transcendent dels judicis intel·lectuals. Si sant Tomàs podia recolzar-se en *els primers principis ontològics predicamentals* en elaborar la seva "Doctrina Sagrada" per "objectar infidels" en el terreny comú de la raó natural, això no era el seu objectiu prioritari, *abans vetllava pel goig dels fidels que es satisfan amb el poc que puguin saber sobre les Intel·ligències separades que amb tot el que puguin arribar a saber de les criatures inferiors*.

En la introducció de la *Contra Gentils* trobem una exhaustiva explicació de sant Tomàs sobre el seu concepte de saviesa. La saviesa es defineix pel preconeixement dels fins. La saviesa primera es referirà al fi últim de tota la naturalesa. Sant Tomàs avança la hipòtesi del "Creador intel·lectual del món". La saviesa primera és la ciència de la veritat perquè "el bé de l'enteniment és la veritat"¹⁸⁷. La saviesa primera és la Filosofia primera; la ciència de la veritat és la Metafísica del ser "perquè així és la disposició de les coses en la veritat tal com en el ser"¹⁸⁸. La metafísica del ser és finalment "Teologia", perquè la Veritat que és cerca és la causa del Ser de totes les coses.

L'ofici del savi és conèixer la veritat divina i defendre-la de l'error: "impugnar la falsedat contrària"¹⁸⁹. Sant Tomàs du a terme l'ofici del savi no mitjançant el coneixement

¹⁸⁷Sant Tomàs, I, CG, cap. 1

¹⁸⁸Ibid.

¹⁸⁹Ibid.

historiogràfic de cadascun dels "errors" "perquè no ens són tant coneguts que d'ells puguem assumir les raons per destruir els seus errors"¹⁹⁰. Sant Tomàs afirma que "les coses divines excedeixen les forces de la raó", però tanmateix conclou que "hem de recórrer a la raó natural, a la qual tothom hi ha d'assentir"¹⁹¹.

Sant Tomàs és conscient de l'experiència quotidiana dels defectes i fal·libilitat del nostre coneixement humà sobre les coses. Però l'argument estrictament gnoseològic que empra sant Tomàs per distingir la veritat divina que excedeix la facultat de la raó humana és aquest: "El mode segons el qual coneixem alguna cosa és *la intel·lecció de la substància de la cosa*"¹⁹². Ara bé, els homes no podem conèixer la substància divina perquè "el nostre enteniment, segons el mode de la vida present, *comença el coneixement a partir dels sentits*"¹⁹³. Però, en justificar "antropològicament" la deficiència del coneixement humà, sant Tomàs introdueix una comparació cabdal entre les intel·ligències superiors i la intel·ligència humana:

"L'àngel coneix Déu per un efecte més noble que l'home: perquè la substància de l'àngel per la qual arriba al coneixement de Déu pel coneixement natural és més digna que les coses sensibles, [però afegeix Tomàs] i també que *la mateixa ànima per la qual l'enteniment humà ascendeix al coneixement de Déu*"¹⁹⁴.

En altres textos paral·lels sant Tomàs és encara més explícit:

¹⁹⁰Ibid., cap. 2.

¹⁹¹Ibid.

¹⁹²Ibid., cap. 3.

¹⁹³Ibid.

¹⁹⁴Ibid.

"És necessari que la ciència sobre l'ànima intel·lectual sigui principi de tot allò que coneixem sobre les substàncies separades"¹⁹⁵.

"També el Filòsof deia que el coneixement de l'ànima és un cert principi per a conèixer les substàncies separades. Ja que pel fet que la nostra ànima es coneix ella mateixa, arriba a tenir algun coneixement de les substàncies incorpòries"¹⁹⁶.

O sigui, això és fonamental, si bé *en la dimensió intencional* el coneixement de Déu és recolza en l'ens abstrèct de les coses sensibles, sant Tomàs admet una altra via: *la dimensió "reflexiva"* de l'autoconeixement de l'ànima. La primera via podríem dir que és la "cosmològica" en el terreny "intencional" dels principis ontològics de la raó natural. Però sant Tomàs no podia satisfer-se amb aquesta via. Creiem que la proposta de la via "espiritual" en el terreny "reflexiu" del principi òntic de l'autoconeixement de l'ànima és el que reclama la pròpia legitimació de la "Revelació" *de tota veritat divina*.

D'una banda, la veritat divina s'ha de manifestar de manera universal. Per això també convé la revelació en les veritats divines assolibles per la raó humana, ja que, altrament, se seguirien tres inconvenients: "Molts pocs homes coneixerien Déu,... després d'un llarg temps,... i amb la barreja de molts errors per la debilitat del nostre enteniment en jutjar i per la confusió de les imatges"¹⁹⁷. Ara bé, en el fons, la mentalitat de sant Tomàs és aquesta:

"Cap desig i estudi tendeix vers quelcom si no és preconegut. Però tal com s'investigarà, els homes estan ordenats per la providència divina a un bé més alt que qualsevol que pugui experimentar la fràgil vida humana en la vida present"¹⁹⁸.

¹⁹⁵Ibid., III CG, c. 46

¹⁹⁶Ibid., STh, I, q. 88, a. 1, ad 1um.

¹⁹⁷Ibid., I, CG, cap. 4.

¹⁹⁸Ibid., I, CG, cap. 5.

És per això que convé la revelació divina de veritats que excedeixen la capacitat de la raó natural. Per això sant Tomàs subordina la saviesa metafísica a la religió cristiana "que singularment promet *els bens espirituals i eterns*"¹⁹⁹.

De bell nou trobem la via cosmològica en *la dimensió intencional per conversió a la imatge* i la via espiritual en *la dimensió reflexiva de l'esperit etern*. Sant Tomàs no es satisfà amb la investigació ontològica com horitzó de la veritat assolible per la raó humana, "per raons demostratives que puguin convèncer l'adversari"²⁰⁰, sinó que perllonga l'estudi de la saviesa amb *la reflexió espiritual* com punt de recolzament de la veritat transcendent al coneixement humà "per raons versemblants per bé de l'exercici i consol del fidel"²⁰¹. L'argument de sant Tomàs es recolza en aquesta última reflexió: *el coneixement de l'esperit confereix a l'ànima una gran perfecció*:

"Per això en el llibre XI *Dels animals* diu que, malgrat que sigui poc el que de les substàncies superiors percebem, tanmateix, això poc és més estimat i desitjat que tot el coneixement que tenim de les substàncies inferiors"²⁰².

¹⁹⁹Ibid.

²⁰⁰Ibid., I, CG, cap. 9.

²⁰¹Ibid.

²⁰²Ibid., cap. 5.

2.-Virtut pràxica.

Si és cert que per a sant Tomàs només a través de la gràcia l'ésser humà arriba a copsar la perfecció que li escauria a la seva pròpia naturalesa, també admet que *la gràcia no destrueix sinó que perfecciona la naturalesa*. Però allò de l'ésser humà que perfecciona la gràcia no és altra cosa que la seva naturalesa racional. *Els actes perfectibles per la gràcia són pròpiament la contemplació i l'amor*.

Com ja hem dit, sant Tomàs argumenta la primacia de la "Doctrina sagrada" sobre la Filosofia primera perquè així el preconeixement de la salvació sigui assolible per tots els homes en relació a un Bé superior a tot el que hom pugui experimentar en aquesta vida: *el bens eterns de la vida espiritual*. Ara bé, sant Tomàs justifica aquesta primacia mitjançant la síntesi perfectiva de la gràcia i la naturalesa. L'argument implícit de sant Tomàs és aquest: "perquè la gràcia no suprimeix la naturalesa sinó que la perfecciona"²⁰³, convé, doncs, obrir-se al mestratge de la Doctrina sagrada que té principalment per objecte l'ensenyament de les virtuts teologals per copsar en plenitud la felicitat que tot home desitja per naturalesa. Ara bé, per sant Tomàs és tal l'harmonia entre gràcia i naturalesa que en el text que ara comentem continua així:

[Com allò que de la naturalesa convé que s'ordeni a la gràcia] "és necessari que la raó natural estigui al servei de la Fe, tal i com la inclinació natural de la voluntat obeeix la caritat"²⁰⁴.

O sigui, *sant Tomàs subordina la metafísica a la Doctrina sagrada per la radical convicció sobre el fet que la felicitat última a què s'ordena tot home és la predisposada per la seva naturalesa de persona en les dues dimensions de la "racionalitat lliure" i de "l'amor d'amistat"*. No és perquè sí que allò que de la naturalesa s'ordena a la gràcia sigui la raó natural en ordre a la fe i l'apetit natural de la voluntat en ordre a la caritat.

²⁰³Ibid., STh, I, q. 1, a. 8, c.

²⁰⁴Ibid.

Per a sant Tomàs tot home és persona: "allò més perfecte en tota la naturalesa, és a dir, el que subsisteix en naturalesa racional"²⁰⁵. És cert que sant Tomàs caracteritza la persona pel mode més perfecte i més específic amb què es troba el particular i l'individu "en les substàncies racional que dominen els seus actes, sent no només mogudes, com les altres, sinó que també actuen per elles mateixes"²⁰⁶. Però això és condició de l'amor d'amistat:

"Hi ha dues propietats que comunament pertanyen a l'amistat i que no es poden tenir amb les criatures irracionals. En primer lloc, perquè l'amistat és té amb aquell per qui es vol el bé. Però pròpiament no podem voler el bé per a les criatures irracionals: perquè no els és propi posseir el bé, sinó només a les criatures racionals, que són senyores per usar el bé que posseeixen mitjançant el lliure arbitri... En segon lloc, perquè tota amistat es fonamenta en alguna comunicació de vida; ja que cap altra cosa és pròpia de l'amistat sinó conviure. Però les criatures irracionals no poden tenir comunicació en la vida humana, que és segons la raó"²⁰⁷.

Ara bé, si convé ordenar-se a la gràcia perquè no destrueix sinó que perfecciona la naturalesa de l'ens personal en allò que té de "racionalitat lliure i "d'amor d'amistat", precisament perquè "la gràcia pressuposa la naturalesa i la perfecció el perfectible"²⁰⁸, res més estrany que cadascuna de les virtuts teològals pressuposin l'ús de les facultats connaturals de tot ésser humà per la seva subsistència com a persona.

"La fe pressuposa el coneixement natural"²⁰⁹. Però també "l'estudi de la saviesa uneix principalment amb Déu per amistat"²¹⁰. Sant Tomàs no podia elaborar una "Doctrina

²⁰⁵Ibid., q. 29, a. 3, c.

²⁰⁶Ibid., q. 29, a. 1, c.

²⁰⁷Ibid., II-II, q. 25, a. 3, c.

²⁰⁸Ibid., I, q. 2, a. 2, ad 1um.

²⁰⁹Ibid.

sagrada" aliena a l'ordre natural de l'ésser humà tant en el coneixement com en l'amor si precisament argumenta la primacia de la "Doctrina sagrada" en el fet que amb ella s'assoleix la plenitud i felicitat com a "fi en si" a què pot estar destinat lliurement tot home per la seva naturalesa racional capaç de comunicació de vida, o sigui, per ser persona.

Tal és la convicció de sant Tomàs en la bondat "relativa" de la subsistència humana com a persona per la seva naturalesa "racional amigable" que arriba a argumentar que la veritat revelada no pot ser contrària a la veritat del coneixement connatural perquè no podrien subsistir els contraris en relació a la persona *la naturalesa* de la qual no pot canviar:

"El nostre enteniment no pot copsar el coneixement de la veritat quan està lligat per raons contràries. Si doncs Déu ens infongués coneixements contraris, per això impediria el nostre enteniment per conèixer la veritat. La qual cosa és impossible de Déu. Més encara. En romandre la naturalesa, allò que és per naturalesa no pot canviar. Però les opinions contràries simultàniament en el mateix no hi poden ser. Així doncs, Déu no infon alguna opinió o fe a l'home que sigui contrària al coneixement natural"²¹¹.

En la via ascendent es pot dir, amb Canals, que "si l'home no fos naturalment "metafísic" no seria subjecte capaç de venir a ser, per la gràcia, creient"²¹². Però també en la via descendent podríem dir que Sant Tomàs fa una "Doctrina sagrada" elaborada amb arguments metafísics que es recolzen en els punts de partença del coneixement connatural a tot home, no per indigència de la revelació, sinó per la convicció radical del fet que tot home com a destinatari de la revelació és ja racional per la seva naturalesa i capaç de coneixement vertader del ser de les coses: "ja que allò que és naturalment innat a la raó consta que és vertaderíssim: en tant que no es pot pensar que sigui fals"²¹³.

²¹⁰Ibid., I, CG, cap. 2.

²¹¹Ibid., cap. 7.

²¹²Canals Vidal; "Actualidad teológica de santo Tomàs", en *Verbo*, 1976, pàg. 138.

²¹³Ibid.

"Del que es tracta és de reconèixer l'exigència de respectar en el pla del coneixement natural la veritat del coneixement humà, sense la qual cosa hom no exercitaria ja aquella racionalitat pròpia de l'home, i per això mateix prèvia a l'acceptació de la fe i pressuposada en ella"²¹⁴.

Ens agrada dir que *la fe s'ha de fer intel·ligible perquè si bé sempre es pot deixar de creure, mai es pot deixar de pensar*. D'altra banda creiem que tota "teologia de l'absurd" implica, col·lateralment, un concepte de l'ésser humà ja irracionalista. D'altra banda, per Sant Tomàs és tal la importància de l'amor en la virtut de la "saviesa" que arriba a establir una proporció directa entre la llum de la glòria per la qual es pot contemplar Déu i l'amor humà:

"L'enteniment que més participi de la llum de la glòria, més perfectament veurà Déu. I tant més participarà de la llum de la glòria quant més amor tingui"²¹⁵.

Però la felicitat sobrenatural tampoc pot ser contrària a l'ordre de l'amor connatural i, així, Sant Tomàs no sols afirma que també en la vida benaventurada eterna "la glòria no exclou la naturalesa, ans la perfecciona", sinó que arriba a afirmar audaçment la necessària pertinència de l'amor de si mateix i de l'anhel de felicitat per part de l'home a l'ordre exigit per l'amor teològic:

"Per al benaventurat és Déu tota la raó de l'amor, per tal com Déu és el bé total de l'home. Car si concedíssim -ço que és impossible- que Déu no fos bé de l'home, no tindria l'home raó per a estimar-lo"²¹⁶. Creiem que tota teologia sacrificadora de l'amor de si pressuposa d'una manera o altra que Déu no és la felicitat plenària de l'home o que simplement la felicitat no és el destí de l'ésser humà.

²¹⁴Ibid., *Sant Tomàs, Antologia metafísica*, ed. 62, Barcelona, 1991, pàg. 24.

²¹⁵Sant Tomàs; STh, I, q. 12, a. 6, c.

²¹⁶Ibid., II-II, q. 26, a. 13, ad 3um.

3.- Virtut tècnica.

En un "anticipació" del concepte de saviesa no podia faltar una referència al *mètode d'ensenyament*.

Se sol dir que els posteriors veiem més lluny sobre les espatlles dels anteriors, creiem més encertada l'observació d'Aristòtil sobre el fet que, certament, la investigació individual sobre la veritat de les coses és difícil però entre tots és més fàcil: "Individualment, no és res, o es poc, el que contribueix a ella; però de tots reunits es forma una magnitud apreciable"²¹⁷.

Convé recordar que Aristòtil partia sempre dels preconeguts del que comunament es diu com parts oposades però sobre el que ja és evident:

"És necessari preconèixer dues coses: d'algunes coses és necessari opinar que són, però d'altres coses és necessari entendre què és allò que es diu, d'altres coses es necessiten ambdós preconeixements"²¹⁸.

L'ordre de l'ensenyament ha de respectar la prioritat dels *dos preconeguts bàsics "ontològics"* d'allò que és diu "abans de definir l'essència" i l'existència del fenomen del qual se'n cerca la solució.

D'altra banda, Aristòtil recorria al *preconeixement "històric-cultural" per conèixer els problemes sense l'advertència dels quals no sabríem quines són les solucions que són el fi de la investigació*. Ens passarien desapercebudes com a qui no sap quin és el deslligam perquè no analitza com està lligat, o com a qui li demanen una eina però no sap perquè s'ha de menester.

"Perquè els qui investiguen sense haver-se plantejat abans les dificultats són semblants als qui desconeixen vers on s'ha d'anar, i, a més, ni tant sols coneixen si alguna vegada han trobat o no el que cerquen"²¹⁹.

²¹⁷Aristòtil, *Metafísica*, 993 b, 3-4.

²¹⁸Ibid., *Analíticos segundos*, 71a, 12-14.

²¹⁹Ibid., *Metafísica*, 995a 35-36.

Però, sobretot, Aristòtil potencia *el preconeixement de l'admiració per les causes dels fenòmens*. Perquè allò que realment admira no és la pregunta per la diagonal sinó que n'hi hagi mesura:

"És precís, en certa manera, que per a nosaltres el seu ordre es constitueixi a l'inrevés d'aquelles indagacions inicials, *després que s'ha après: ja que de res s'admiraria tant un geòmetra com del fet que la diagonal arribi a ser commensurable*"²²⁰.

Creiem que el pensament humà és dialògic per objeccions cercades i respostes preconegudes: així avança el pensament "d'acte primer a acte segon". Nosaltres seguirem aquest mètode. Creiem que és el mètode que exigeix la diferent situació analògica proporcional en què es troba el savi i l'aprenent respecte de l'adquisició del saber.

L'acció del savi és un acte eminentment conservatiu de la perfecció ja disposada en la intimitat de la seva ànima. Per això consisteix en teoritzar amb un "procés vers el si mateix i vers l'acte"²²¹.

Però malgrat que en ocasions l'aprenent hagi de destruir opinions contràries en un canvi d'estats passius i de privació, Aristòtil observa que el seu acte de "ciència" també consisteix en un "estat actiu vers la seva activitat natural"²²². Això és així perquè mentre el savi avança a partir dels seus preconeixements metòdics, *l'aprenent ho fa a partir de les facultats de la seva ànima*. Però per això mateix també és cert que només es pot ensenyar amb eficàcia si es preconeixen les solucions. Altrament, no facilitaríem la intimitat de la meditació: considerariem que només el savi procedeix vers la perfecció i que al deixeble només se l'ha de portar vers estats privatius de la seva naturalesa.

És llavors quan el docent introdueix els problemes però estalvia les seves vacil·lacions, els brancals perduts, els errors no substancials. En efecte, *de la mateixa manera que el savi jutja espontàniament a partir de l'a priori de les seves hipòtesis i*

²²⁰Ibid., 983 a, 18-19.

²²¹Ibid., *Acerca del alma*, 417 b 5-8.

²²²Ibid., 417 b 15.

projectes racionals, també l'aprenent jutja per ell mateix de la veritat mitjançant els principis connaturals de la seva llum racional.

Creiem necessari completar l'animisme aristotèlic amb l'exemplarisme de sant Agustí sobre l'amor estudiós. "Sic ergo quaeramus tanquam inventuri: et sic inveniamus, tanquam quaesituri"²²³. Cerquem com si haguéssim de trobar, i trobem, com si haguéssim de cercar. Del que es tracta és d'advertir que només és preconeixement la recerca "estudiosa", o sigui: amb "afecció", afany, afecte, etc...

"Cap estudiós, cap curiós ama el desconegut, ni tant sols si insisteix amb apetit ardent a saber allò que ignora"²²⁴.

Sant Agustí reconeixia aquests *preconeixements genèrics de l'amor estudiós*: les imatge singulars, la fama de les ciències, les raons eternes, o el propi saber: "qui ama saber el desconegut, no ama les mateixes coses desconegudes, sinó el mateix saber. Perquè si no ho conegues, ni podria dir fidelment que ell sap, ni que no sap"²²⁵.

Per reconèixer la pròpia ignorància convé preconèixer què és el saber. Ara bé, què coneix aquest presaber que podríem anomenar transcendental? Diguem que és *el saber de la veritat en general*.

L'argumentació agustiniana de la veritat eterna per la metaveritat de la seva suposada negació es pot resumir en aquesta *experiència originàriament dialògica de la veritat intersubjectiva*:

"Si ambdós veiem que és veritat el que tu dius, i ambdós veiem que és veritat el que jo dic, on, pregunto, ho veiem? Ni jo en tu, ni tu en mi, sinó ambdós en la mateixa incommutable veritat que està per damunt de les nostres ments"²²⁶.

²²³Sant Agustí, *De Trinitate*, IX, 1,1.

²²⁴Ibid., X, 2, 4.

²²⁵Ibid., X, 1, 3.

²²⁶Ibid., *Confesiones*, XII, c. 25.

Això sempre serà la gran avançada de sant Agustí a l'apriorisme transcendent:

"Després del fet que els mestres han explicat les disciplines que diuen ensenyar, les lleis de la virtut i de la saviesa, llavors els deixebles jutgen en ells mateixos si han dit coses vertaderes, examinant segons les seves forces aquella veritat interior. Llavors és quan aprenen; i quan han reconegut interiorment la veritat de la lliçó, alaben els mestres"²²⁷.

En efecte, d'una manera més breu arribem a la mateixa conclusió que en Aristòtil. El que és motiu de lloança no és la capacitat d'entorpir el discurs connatural dels deixebles amb apories, sinó ensenyar-los "certeses" que resolen problemes perquè després, ells, amb el temps de la seva meditació personal, les arribin a reconèixer com a vertaderes mitjançant la pauta de la llum de la Veritat que els és innata a la seva ment.

Ni l'escolasticisme pot preveure tot allò de què parlaran els alumnes com tampoc hi ha cap constructivisme pedagògic que pugui substituir l'espontaneïtat del discent per distingir el que és essencial del que és accidental, el que és bàsic del que és anecdòtic, el que és coherent no és absurd. Ni per molt que s'entestín en aporetitzar, només és la solució el que admira, que hi hagi solucions, que allò problemàtic es mantingui persistentment estable malgrat les seves "antinòmies" o contradiccions.

Sembla que el mètode d'ensenyament tomasià és la disputa sil·logística. Això és senzillament fals. Sant Tomàs tant tenia en compte el dinamisme ontològic aristotèlic com l'exemplarisme de l'amor agustinià.

Sant Tomàs assumeix íntegrament el mètode aristotèlic dels "praecognita".

"D'algunes coses és necessari primer conèixer que existeixen, tal com els principis d'allò que posteriorment exemplifica, posa en l'exemple el primer de tots els principis, és a dir, que de qualsevol cosa és vertadera l'afirmació o la negació. Però d'altres coses hi ha de les quals s'ha de preentendre què és allò que es diu, perquè anteriorment a saber d'alguna cosa si existeix, d'allò no es pot saber pròpiament què és; ja que dels no ens no hi ha definicions"²²⁸.

²²⁷Ibid., *De Magistro*, 45.

²²⁸Sant Tomàs, *In post. Anal.*, l. II, n° 16-17.

D'altra banda, els "praecognita" no són únicament pedagògics. Són ontològics i es recolzen en la comprensió de l'ens per la llum de l'enteniment agent. Hem de dir que sant Tomàs recolza el mètode d'ensenyament en la inclinació espontània de la virtut intel·lectual que tot home té pel seu "enteniment agent".

Enfront dels indolents "àrabs" i "platònics" els quals per un motiu de transcendentalisme gnoseològic o innatisme ontològic arriben a la mateixa conclusió d'anorrear l'ordre natural de les causes segones, i limitar l'ensenyament a remoure els obstacles que impedeixen la il·luminació de l'enteniment agent separat o de les idees innates a l'ànima, sant Tomàs reprèn la via mitjana d'Aristòtil per empeltar-la amb l'exemplarisme agustinianà. Enfront dels àrabs o Plató, sant Tomàs reitera que la naturalesa humana és agent principal dels seus actes. Tal és la doctrina de l'espontaneïtat de l'enteniment agent:

"I coneixem aquesta experiència, quan percebem que nosaltres abstraïem les formes universals de les condicions particular, que és fer els intel·ligibles en acte. Però cap acció convé a alguna cosa, sinó per algun principi que l'inhereix formalment, com ha s'ha dit més amunt (q. 76, a. 1) quan es tractava de l'enteniment possible. Així doncs, és necessari que la virtut que és principi d'aquesta acció, sigui quelcom en l'ànima"²²⁹.

"Preexisteixen en nosaltres certes llavors de les ciències, és a dir, les primeres concepcions de l'enteniment [principis ontològics], que són conegudes instantàniament per la llum de l'enteniment agent mitjançant les espècies abstretes de les coses sensibles, o són complexes com les dignitats, o són complexes, com la raó d'ens [transcendental, no empíric], d'u i d'altres d'aquest tipus, que l'enteniment aprehèn instantàniament"²³⁰.

L'enteniment agent no és una potència passiva, però tampoc és una potència activa completa.

²²⁹Ibid., STh, I, q. 79, a. 4, c.

²³⁰Ibid., Q.D. *De Veritate*, q. XI, a. 1, c.

"La virtut intel·lectual jutja de la veritat no per alguns intel·ligibles que existeixin exteriorment, sinó per la llum de l'enteniment agent que fa els intel·ligibles"²³¹.

Les premisses que porten a sant Tomàs a afirmar l'existència de l'enteniment agent són, primer, la potencialitat de l'enteniment, que en el seu origen és com una taula rasa i, en segon lloc, la no existència d'intel·ligibles en acte, ni en les coses sensibles, ni en les imatges que les representen.

"Segons l'opinió de Plató, cap necessitat hi ha per posar l'enteniment agent per fer els intel·ligibles en acte... ja que Plató va afirmar que *les formes de les coses naturals subsisteixen sense matèria*, i consegüentment que elles són intel·ligibles, *perquè quelcom és intel·ligible en acte perquè és immaterial*;.... però perquè Aristòtil no va afirmar que les formes de les coses naturals subsisteixen sense matèria (*però les formes que existeixen en la matèria no són intel·ligibles en acte*) es seguia que les naturaleses o les formes de les coses sensibles, que entenem, no són intel·ligibles en acte... Així doncs, és necessari afirmar alguna virtut de part de l'enteniment, que faci els intel·ligibles en acte... i aquesta és la necessitat per afirmar l'enteniment agent"²³².

Però la doctrina de l'enteniment agent no és cap innatisme objectiu, ja que l'enteniment agent no causa les espècies en l'enteniment possible, sinó "per les imatges fetes per ell intel·ligibles en acte"²³³. L'acció de l'enteniment agent és una il·luminació abstractiva de la naturalesa representada en les imatges. Amb tot, és un innatisme que ens agradarà anomenar "connatural": "la llum intel·ligible connatural a la nostra ànima", "la mateixa llum de la nostra ànima"²³⁴.

²³¹Ibid., Q.D. "*De sp. Creat*", a. 10, ad 8um.

²³²Ibid., STh, I, q. 79, a. 3, c.

²³³Ibid., Q.D. *De anima*, q. un, a. 15, c.

²³⁴Ibid., II, CG, cap 77.

El que ací s'afirma és que "l'ànima intel·lectual humana té per la seva essència, no només la potència o capacitat intel·lectual, sinó també la virtut activa que fa totes les coses "in esse intelligibili" proporcionat a ella. En conseqüència, només impròpiament es caracteritza l'enteniment agent quan es diu que és una "potència" o "facultat" distinta de l'enteniment possible; ha de dir-se, en realitat, que és una "virtus" causativa o factiva (que, segons Aristòtil, "per la seva essència és acte) que es refereix a l'enteniment possible com l'acte a la potència"²³⁵.

Tal és la situació mixta de l'enteniment humà "que és totalment en potència respecte dels intel·ligibles, com enteniment possible, o és l'acte dels intel·ligibles que són abstrets de les imatges, com enteniment agent"²³⁶.

El savi inicia el seu acte mitjançant l'abstracció de les espècies per conversió a les imatges. Per això el savi pot meditar a voluntat en la "inventio" però perquè ja ha fet habituals les espècies abstretes i llargament meditades amb la paraula mental. I per això el deixeble necessita del mestre en la "disciplina", no perquè no pugui abstreure per ell mateix les espècies de l'experiència sinó perquè necessita del seu auxili per fer habituals les espècies de la manera correcta, car la perspicàcia humana no és tant eficaç que per ella mateixa ho pugui conèixer tot sense error. "ja que la perspicàcia humana actua segons més i menys"²³⁷.

Amb tot, sant Tomàs manté ferma l'ordenació de l'ensenyament segons l'ordre de la investigació:

"L'art imita la naturalesa. De la mateixa manera s'esdevé en l'adquisició de la ciència. De la mateixa manera que el docent condueix a un altre vers la ciència de l'ignorat tal com algú investigant es condueix a si mateix en el coneixement de l'ignorat"²³⁸.

²³⁵Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed.cit., pàg. 17.

²³⁶Sant Tomàs; STh, I, q. 87, a. 1, ad 2um.

²³⁷Ibid., *In de Anima*, l. XI, n° 372.

²³⁸Ibid., Q.D. "De Veritate", XI, a. 1, c.

Aquesta destinació de l'ensenyament a l'ordre de la investigació és una imitació de l'art a la naturalesa que es recolza en la convicció del fet que el discent té espontaneïtat intel·lectual. Per això, l'ordre de la investigació no pot ser a la babalà.

És cert que la perfecció del mètode docent de la filosofia consisteix en filosofar: ensenyar segons l'ordre de la recerca però "segons els principis comuns evidents en determinades matèries per procedir a partir d'ací a unes conclusions particulars"²³⁹.

Convé advertir que sant Tomàs es situa en la mateixa experiència dialògica de la veritat que sant Agustí:

"Segons això es diu que un ensenya a un altre, perquè aquest discurs de la raó, que fa en si mateix per la raó natural, exposa a un altre per signes, i així la raó natural del deixeble, per allò proposat d'aquesta manera, com per certs instruments, pervé en el coneixement de l'ignorant"²⁴⁰.

Com se sap, el que fa sant Tomàs és remetre el presaber transcendental de la veritat en general a l'exemplarisme dinàmic de l'enteniment agent:

"Si algú proposés a algú allò que no s'inclou en els principis evidents, o la inclusió no es manifesta, no fa en ell ciència, sinó forta opinió o fe"²⁴¹.

D'altra banda, si ara ens fixem en el dinamisme del coneixement, convé recordar que per sant Tomàs hi ha una doble manera de jutjar:

"Ja que algú pot jutjar d'una manera per mode d'inclinació: tal com qui té l'hàbit de la virtut, jutja rectament d'allò que s'ha de fer segons la virtut, en tant que hi té inclinació; per això en l'Ètica, llibre IX, es diu que el virtuós és mesura i regla dels actes humans. D'una altra manera, per mode de coneixement; tal com algú instruït en ciència moral, pot jutjar dels actes virtuosos, per bé que no sigui virtuós"²⁴².

²³⁹Ibid.

²⁴⁰Ibid.

²⁴¹Ibid.

²⁴²Ibid., STh, I, q. 1, a.6, ad 3um.

L'avanç acadèmic es recolza en el coneixement connatural. Per això el mestre ha de procurar mostrar l'admirabilitat d'allò que ensenya com a solució metòdica de problemes connaturals a tot ésser humà.

"Totes aquelles coses envers les quals l'home té una inclinació natural, la raó les aprehèn naturalment com a béns"²⁴³. Tal és la síntesi entre la metòdica aristotèlica i l'exemplarisme de l'amor agustinià: "Perquè en l'home hi ha el desig natural de conèixer la causa quan intueix l'efecte; i per això en els homes sorgeix l'admiració"²⁴⁴. Això és així perquè també "l'home coneix per naturalesa allò que per naturalesa desitja"²⁴⁵.

²⁴³Ibid., I-II, q. 94, a. 2, c.

²⁴⁴Ibid., I, q. 12, a. 1, c.

²⁴⁵Ibid., q. 2, a. 1, ad 1um.

4.- Problemes de fonamentació.

Per tot plegat, doncs, demanem al lector la flexibilitat suficient per rellegir a sant Tomàs amb una voluntat "còsmica-racional", tot fent-nos confiança en la potenciació del que ens ha semblat que són els problemes cabdals dels quals n'hem cercat les solucions. El lector ens podrà objectar tot allò que li sembli convenient i així li agraiem, però li demanem que distingeixi si les seves objeccions procedeixen de la seva tradició que pot no ser la nostra, o si procedeixen de l'absurd del que proposem conforme al seu propi sentit comú. En el primer cas, necessitaríem una altra biografia i no podrem fer altra cosa que prendre nota del que se'ns observa, en el segon cas en podrem "parlar" i arribar a certes conclusions: per uns seran absolutes conforme al ser de les coses, per altres, relatives a la condició humana. Dependrà de si admetem un ús metafísic dels primers principis o només antropològic. Qüestió especulativa o pragmàtica? Aquest és el metaproblema de tot treball sobre qüestions de fonamentació.

En tot cas, a sant Tomàs se li obren aquestes tres fonts de problemes "ontològic fonamentals". (1) Una ontologia de l'ens personal elaborada mitjançant el coneixement de l'ànima. (2) L'harmonització entre la superioritat de la font divina de la revelació i l'apodicticitat de la llum natural de la raó. (3) I la congruència de l'ordre just per la caritat amb l'esperança de felicitat per l'amor de si. En el present estudi ens centrarem en la qüestió propedèutica del coneixement de la ment, l'ànima espiritual.

Al respecte creiem necessari anticipar unes observacions crítiques sobre el punt de partença de la metafísica. Les qüestions sobre la certesa fixen els límits del coneixement vertader. En reflexionar sobre els tipus de coneixement ho fem "ontològicament". Per això del que es tracta és de graduar l'afirmació ontològica segons una "metafísica" del subjecte cognoscent. Al respecte, doncs, convé recordar que en sant Tomàs la "universalis dubitatio de veritate" no es resol mitjançant l'existència de la "subjectivitat", sinó de la veritat en sí:

"Que la veritat existeix és evident, perquè qui nega que la veritat existeix concedeix que la veritat no existeix; ja que si la veritat no existeix, és vertader que la veritat no existeix; però si quelcom és vertader, és necessari que la veritat existeixi"²⁴⁶.

²⁴⁶Ibid., q. 2, a. 1, ad 3um.

Ara bé, sant Tomàs fonamenta la indubtabilitat de la veritat en l'evidència de l'ens. I de bell nou, tampoc es tracta d'afirmar la indubtabilitat del primer ens sinó de l'ens transcendental:

"La veritat es fonamenta en l'ens; d'on així com l'existència de l'ens és evident, així que la veritat existeix. Però no és evident per nosaltres que existeixi algun primer ens que sigui la causa de tot ens fins on això ho assumeix la fe o ho prova la demostració; d'on ni és evident que tota la veritat existeixi per algun primer ens"²⁴⁷.

L'evidència de l'ens és l'existència de les coses que sant Tomàs manifesta en la significació essencial del llenguatge humà: "Ja que és necessari concedir les definicions de les coses, si afirmen que els noms signifiquen quelcom. Ja que la raó que el nom significa és la definició de la cosa"²⁴⁸.

Segons això *el primer principi ontològic és el de no contradicció*. Les espècies intel·ligibles no poden ser l'objecte entès. "Ja que no formem els enunciables sinó perquè mitjançant ells tinguem coneixement de les coses"²⁴⁹.

Sant Tomàs basa el seu realisme en l'aplicació del principi de no contradicció a les pròpies espècies intel·ligibles: "es seguiria l'error dels antics que deien que tot el que es veu és vertader; i de manera semblant que les contradictòries serien simultàniament vertaderes. Ja que si la potència només coneix la seva passió pròpia, només jutja d'ella"²⁵⁰.

Del que es tracta, segons Maréchal, és d'advertir que en aquest cas s'identificaria l'evidència necessària de l'ens amb l'afecció contingent de l'espècie: "L'adjunció del primer

²⁴⁷Ibid., Q.D *De Veritate*, q. X, a. 12, ad 3um.

²⁴⁸Ibid., *In Metaphysicorum*, IV, lectio. 16, n° 733.

²⁴⁹Ibid., STh, II-II, q. 1, a. 2, ad 2um.

²⁵⁰Ibid., I, q. 85, a. 2, c.

principi a la dada subjectiva o "species", es confon, doncs, amb l'objectivació mateixa d'aquesta dada, és a dir, amb la síntesi primordial d'aquesta dada amb l'ésser"²⁵¹.

La crítica del coneixement de sant Tomàs és tota ella formalment ontològica. Però pertany a la metafísica per la radical "universalitat" de l'apertura ontològica que ultrapassa un ens concret i només té per objecte l'ens transcendental:

"Ja que qualsevol ciència particular considera certa veritat particular sobre un determinat gènere d'ens, com la geometria sobre les magnituds de les coses, l'aritmètica sobre els nombres. Però la filosofia primera [la metafísica] considera la veritat universal dels ens. I per això a aquest filòsof pertany considerar de quin mode es relaciona l'home amb la veritat que s'ha de conèixer"²⁵²

Ara bé, això contrasta amb una constatació antropològica que d'alguna manera relativitza els postulats ontològics. Quelcom és entès objectivament si se n'aprehèn la seva essència. "Però l'enteniment humà, que està unit amb el cos, té per objecte propi l'essència o la naturalesa que existeix en la matèria corpòria"²⁵³.

La constatació antropològica de les essència sensibles com l'objecte propi de l'enteniment humà implica una primera advertència psicològica sobre l'estructura sintètica del coneixement humà: l'enteniment entén per conversió a la imatge.

Quin és el punt de recolzament de sant Tomàs per transcendir l'ens concretat en les essències sensibles? Quin és el punt de recolzament en l'ens transcendental, objecte adequat a l'enteniment quant a tal? Creiem que és la reflexió de l'enteniment sobre el seu acte. Tal és la línia en què es mou sant Tomàs quan afirma que:

"Cal dir que l'objecte de l'enteniment és quelcom comú, a saber, l'ens i el ver, sota què es comprèn àdhuc el mateix acte d'entendre. De manera que l'enteniment pot conèixer el seu acte, encara que no en primer lloc; perquè tampoc no són el primer objecte del nostre

²⁵¹Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, vol V, ed. cit, pàg. 95

²⁵²Sant Tomàs, *In metaphysicorum*, II, lectio I, n° 273.

²⁵³Ibid., STh, I, q. 84, a. 7, c.

enteniment en el present estat qualsevol ens i qualsevol ver, sinó l'ens i el ver considerats en les coses materials"²⁵⁴.

Si bé la corporeïtat de l'enteniment humà imposa aquella evidència psicològica de l'originació del coneixement en els sentits, sant Tomàs transcendeix els límits empiristes del coneixement mitjançant la reflexió de l'enteniment sobre el seu acte:

"Cal dir que el principi del coneixement humà ve dels sentits. Tanmateix no cal que tot allò que es conegut per l'home sigui subjecte als sentits, o que sigui immediatament conegut per un efecte sensible; ja que fins el mateix enteniment s'entén ell mateix pel seu acte, que no és subjecte als sentits"²⁵⁵.

La reflexió de l'enteniment sobre el seu acte és el fonament ontic de la crítica metafísica de sant Tomàs.

El concepte de veritat es distingeix del concepte de l'ens per la reflexió de l'enteniment sobre el seu acte:

"L'enteniment aprehèn primerament el mateix ens, i segonament aprehèn que ell entén l'ens... i així primer és el concepte d'ens i segonament el concepte del ver"²⁵⁶.

La veritat està en l'enteniment com a consegüent al seu acte i com coneguda per ell: "Ja que és consegüent a l'acció de l'enteniment en tant que el judici de l'enteniment és de la cosa segons el que és; però és coneguda per l'enteniment en tant que l'enteniment reflexiona sobre el seu acte; no només segons que coneix el seu acte, sinó segons que coneix la seva proporció a la cosa; la qual certament no es pot conèixer si no es coneix la naturalesa del mateix acte; la qual no es pot conèixer si no es coneix la naturalesa del principi actiu que és el mateix enteniment, a la naturalesa del qual li correspon que es conformi a les coses. D'on

²⁵⁴Ibid., q. 87, a. 3, ad 1um.

²⁵⁵Ibid., Q.D. *De Malo*, a. 1, ad 18um.

²⁵⁶Ibid., STh, I, q. 16, a. 4, ad 2um.

segons això l'enteniment coneix la veritat de l'enteniment, perquè reflexiona sobre si mateix"²⁵⁷.

Però sant Tomàs no es conforma amb fer de la reflexió de l'enteniment el mètode crític. El fi últim serà conèixer el principi actiu que és el propi enteniment: la seva ànima. "L'ànima humana s'entén a si mateixa pel seu entendre, que és l'acte propi de l'ànima mateixa, que mostra perfectament les seves facultats i la seva naturalesa"²⁵⁸.

Suposada l'apertura universal de l'acció de l'enteniment, sant Tomàs recularà al principi subsistent de la seva acció incorpori: aquell principi incorpori i subsistent serà l'ànima intel·lectiva:

"El mateix principi intel·lectual, que es diu ment o enteniment, té una operació per ell mateix, amb la qual no comunica el cos. Però res pot actuar per ell mateix si no és subsistent per ell mateix. Ja que l'acció només ho és en acte, d'on d'aquest mode quelcom actua perquè és. Per això diem que la calor escalfa però que és càlida. Se segueix, doncs, que *l'ànima humana, que es diu enteniment o ment és quelcom incorpori i subsistent*"²⁵⁹.

Com veurem, la reflexió metafísica sobre la subjectivitat metafísica de l'ésser humà és la reflexió sobre l'ànima com a grau de l'ésser, però sant Tomàs no deixarà d'oblidar el seu arrelament en el cos:

"L'enteniment humà es troba d'un mode intermedi; ja que no és acte d'algun òrgan, però tanmateix és certa virtut de l'ànima, que és forma del cos, com ja s'ha dit més amunt"²⁶⁰. Això és així perquè en últim terme, *qui coneix és l'home*. "És el mateix home

²⁵⁷Ibid., Q.D. *De Veritate*, q. 1, a. 9, c.

²⁵⁸Ibid., STh, I, q. 88, a. 2, ad 3um.

²⁵⁹Ibid., q. 75, a. 2, c.

²⁶⁰Ibid., q. 85, a. 1, c.

idènticament qui percep que entén i que sent"²⁶¹. "*L'home no és només l'ànima, sinó quelcom compost d'ànima i cos*"²⁶².

El compost humà és la subjectivitat cognoscent de la síntesi òntica-ontològica. "L'home coneix el singular per la imaginació i el sentit, i per això pot aplicar el coneixement universal, que es troba en l'enteniment, al particular; ja que no pròpiament el sentit o l'enteniment coneixen, sinó l'home per ambdós"²⁶³.

²⁶¹Ibid., STh, I, q. 76, a. 1, c.

²⁶²Ibid., q. 75, a. 4, c.

²⁶³Ibid., Q.D. *De Veritate*, II, a. 6, ad 3um.

IV^a Part
LA MENT SEGONS SANT TOMÀS

Afirma Rorty que Wittgenstein, Heidegger i Dewey "refusen l'epistemologia i la metafísica en tant que disciplines possibles. Parlo de "deixar de banda" i "refusar" enlloc de "presentar arguments en contra" perquè la seva actitud vers la problemàtica tradicional és com la dels filòsofs del segle XVII vers la problemàtica escolàstica. No acostumen a entretenir-se en descobrir proposicions errònies o falsos arguments en les obres dels seus predecessors (per bé que ho facin de tant en tant). El que fan, més aviat, és entreveure la possibilitat d'una forma de vida intel·lectual en què el vocabulari de la reflexió filosòfica heretat del segle XVII semblaria tant fora de lloc com li ho va semblar a la Il·lustració el vocabulari filosòfic del segle XIII"²⁶⁴.

Aquest deixar de banda el vocabulari de la tradició contrasta amb la pròpia tesis central de l'obra de Rorty: "el que anomenem *intuïció sobre el que és mental* potser no sigui res més que la nostra disposició a acceptar un determinat joc lingüístic específicament filosòfic. Aquesta és, de fet, l'opinió que vull defensar. Crec que aquesta anomenada intuïció no és res més que la capacitat de dominar un determinat vocabulari tècnic"²⁶⁵.

Per la nostra banda, creiem que si els primers preconeguts són "la definició nominal" i l'existència d'allò de què se'n pregunta la seva essència, abans de fixar quines són les opinions contràries com problemes de què avançar-ne les solucions, creiem imprescindible començar el nostre treball amb un aclariment terminològic sobre la *mens* tal i com la va concebre sant Tomàs. Serà cabdal advertir que sant Tomàs distingeix entre la ment com a potència espiritual en què resideix la imatge de la Trinitat i la ment com a essència de l'ànima en tant que d'ella flueix tal potència. Mentre que la ment com a potència espiritual és un tot a les seves parts, només l'ànima té raó de subjecte i "equivocament" per comparació a les coses sensibles. En aquest capítol continuarem amb l'argumentació de sant

²⁶⁴Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, ed cit, pàg. 15-16.

²⁶⁵Rorty, op cit, pàg. 29.

Tomàs sobre l'existència de la ment. Per fer això haurem de remoure els prejudicis "empiristes" sobre l'experiència espiritual de l'ànima humana. D'altra banda, precisarem el sentit del *cogito* tomista com memòria de sí. D'aquesta manera podrem dur a terme la comparació amb el *cogito* en Descartes i la seva "ideologització" que va tenir present Kant i que el va condicionar en la seva reflexió sobre la consciència transcendental com a coneixement del jo que queda escindit entre la representació del subjecte i el fenomen temporal. Amb això ja podrem reprendre el nostre diàleg amb Hegel i amb Heidegger.

1.- La definició de la ment.

La qüestió que es planteja sant Tomàs en *el primer article* de la qüestió X *Sobre la veritat* és si la ment, en tant que en ella hi ha la imatge de la Trinitat, és l'essència de l'ànima o alguna potència seva.

En un començament metòdicament aristotèlic, sant Tomàs comença la seva reflexió sobre la ment partint de la seva definició "nominal". "El nom de la ment es pren del fet de mesurar"²⁶⁶. I la ment és la potència intel·lectual perquè qui mesura és l'enteniment.

Convé recordar l'argument estrictament ontològic de sant Tomàs per afirmar que *l'enteniment no és l'essència de l'ànima sinó només una potència*. La potència es refereix a l'acció com l'essència a l'ésser. Si l'enteniment fos l'essència de l'ànima caldria que entendre fos l'ésser de l'ànima. Ja hem llegit que l'entendre és infinit, per tant caldria que l'ésser de l'ànima fos infinit. L'entendre només s'identifica amb l'essència de l'ànima en el cas de Déu. En els altres és una potència. "Ja que el principi immediat de l'operació és la mateixa essència de la cosa agent, quan la mateixa operació és el seu ésser: ja que tal com la potència es relaciona amb l'operació com el seu acte, així es relaciona l'essència amb l'ésser. Però només en Déu és el mateix l'entendre que el seu ésser. D'on només en Déu l'enteniment és la seva essència; però en les altres criatures intel·lectuals l'enteniment és certa potència de l'intel·ligent"²⁶⁷.

Com l'enteniment pot significar l'ànima? "Usem freqüentment els noms de les virtuts o de les potències per designar les essències"²⁶⁸. Això és així perquè *coneixem les essències per les seves potències a partir dels seus actes*. Ara bé, per arribar al coneixement de les essències ens hem de fixar *en la potència que li és pròpia*: "perquè res es notifica

²⁶⁶Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 1, c.

²⁶⁷Ibid., STh, I, q. 79, a. 1, c.

²⁶⁸Ibid., Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 1, c.

sinó per això que li és propi"²⁶⁹. I això s'aconsegueix si "es designa per la seva última potència"²⁷⁰.

Ara bé, com deia Aristòtil en el *De anima*, *l'ànima té una triple gradació*. L'ànima de les plantes té l'ímfim grau entre les potències de l'ànima que és la potència vegetativa, l'ànima dels animals té un grau ulterior que és el de la potència sensitiva, en canvi, l'ànima humana posseeix el grau més alt entre les potències de l'ànima: "i es denomina per això, per la qual cosa s'anomena intel·lectual i de vegades també enteniment, i semblantment ment, és a dir, en tant que li és innat que d'ella mateixa flueixi tal potència, que li és pròpia a diferència dels altres animals"²⁷¹.

Res més estrany, doncs, que l'essència de l'ànima humana s'anomeni *mens* a partir de la potència que li és pròpia perquè li és la més elevada, o sigui, la intel·lectual.

Aquest text paral·lel de la *Suma Teològica* repeteix el mateix plantejament: en ell hi llegim que l'entendre és l'acció pròpia de l'home, per això la forma pròpia de l'home és el principi intel·lectiu. La gradació és estrictament ontològica i *arriba a definir la potència intel·lectual per la seva immaterialitat*:

"Però l'acció pròpia de l'home, en tant que és home, és entendre, ja que per això transcendeix tots els animals. Per la qual cosa Aristòtil, en el llibre de l'*Ètica*, estableix que l'última felicitat consisteix en aquesta acció, com la pròpia de l'home. Així, doncs, és necessari que l'home segons això obtingui l'espècie que és principi d'aquesta acció. Però obté qualsevol espècie per la pròpia forma. Així doncs, es segueix que el principi intel·lectiu és la pròpia forma de l'home. Però s'ha de considerar que, en tant que la forma és més noble, tant més domina la matèria corpòria, i més excedeix la seva acció o virtut. D'on veiem que la forma barrejada amb el cos té alguna acció que no és causada per les qualitats elementals. *I quant més es procedeix en la noblesa de les formes, tant més s'hi*

²⁶⁹Ibid.

²⁷⁰Ibid.

²⁷¹Ibid.

troba que la virtut de la forma excedeix la matèria elemental; tal com l'ànima vegetativa més que la forma metall, i l'ànima sensitiva més que l'ànima vegetativa. Però l'ànima humana és l'última en la noblesa de les formes. Per la qual cosa, la seva virtut tant excedeix la matèria corpòria, que té alguna acció i virtut que de cap manera comunica amb la matèria corpòria. I aquesta virtut s'anomena enteniment"²⁷².

La imatge de la Trinitat només pot estar en la potència que ens és més elevada. Per això, la ment, en tant que imatge de la Trinitat no designa l'ànima sinó la seva potència superior, ara bé "si anomena l'essència això no és sinó en tant que d'ella flueix tal potència"²⁷³.

La solució de sant Tomàs, doncs, és plenament sintètica. *Perquè la ment com a imatge de la Trinitat sembla designar només la potència de la ment, ara bé, com que l'essència de l'ànima també es defineix per la potència més elevada que és la ment, la ment com a imatge de la Trinitat també pot designar l'essència de l'ànima encara que simultàniament amb tal potència.*

És important advertir que *la ment és una potència genèrica que inclou en ella mateixa la intel·ligència i la voluntat*. La ment "no es compara a la intel·ligència i a la voluntat com a subjecte, sinó més aviat com un tot a les parts, en tant que la ment significa la mateixa potència"²⁷⁴.

Per entendre com *la ment no és subjecte sinó que és un tot potencial d'intel·ligència i voluntat*, sant Tomàs fa una doble distinció plenament aristotèlica.

"Ex parte objecti" es distingeixen cinc potències de l'ànima: la vegetativa, la sensitiva, l'apetitiva, el moviment local i la intel·lectiva. Però *"ex parte subjecti vel modi agendi"* són tres: "perquè l'operació de l'ànima es relaciona de tres maneres amb la

²⁷²Ibid., STh, I, q. 76, a. 1, c.

²⁷³Ibid., Q:D. *De Veritate*, q. X, a. 1, c.

²⁷⁴Ibid., q. X, a. 1, ad 8um.

matèria"²⁷⁵. Si s'actua materialment tenim la potència nutritiva, si s'actua només segons les condicions materials tenim la potència sensitiva: "ja que en el sentit es rep l'espècie sense la matèria però tanmateix amb les condicions materials" D'una tercera manera "excedeix la matèria i les condicions materials, i així hi ha la part intel·lectual de l'ànima".

“Segons aquestes dues divisions pot ser *que dues potències es distingeixen o pertanyin al mateix gènere*: si l'apetit sensible i intel·lectual, que és la voluntat, es considera segons l'ordre a l'objecte, així es redueixen en el mateix gènere perquè l'objecte d'ambdues és el bé; però si es consideren segons el mode d'actuar, així es redueixen en diversos gèneres, perquè l'apetit inferior es redueix al gènere sensitiu, mentre que l'apetit superior es redueix al gènere intel·lectual; ja que així com el sentit aprehèn el seu objecte segons les condicions materials, és a dir, en tant que és ara i ací, així l'apetit sensible es fa present el seu objecte en el bé particular, però el superior tendeix vers el seu objecte segons el mode com l'aprehèn l'enteniment, i així pel que fa al mode d'actuar la voluntat es redueix al gènere intel·lectual"²⁷⁶.

Sant Tomàs, doncs, distingeix que "si es consideren d'aquest mode les potències en tant que brollen de l'essència de l'ànima que és el seu subjecte, la voluntat es troba en la mateixa coordinació amb l'enteniment, però no l'apetit inferior que es divideix en irascible i concupiscible. I per això la ment pot incloure la voluntat i l'enteniment sense que això sigui l'essència de l'ànima, és a dir, en tant que anomena cert gènere de potències de l'ànima, perquè sota la ment s'entengui que s'inclouen totes aquelles potències que en les seves accions s'allunyen totalment de la matèria i de les condicions de la matèria"²⁷⁷.

A continuació, en *l'article segon*, Sant Tomàs reconsidera quina és la imatge de la Trinitat que hi ha en la ment. *La ment inclou en ella mateixa la intel·ligència i la voluntat*. Recordem que la voluntat és la inclinació al bé en els éssers intel·lectuals. La qüestió està

²⁷⁵Ibid., ad 2um.

²⁷⁶Ibid.

²⁷⁷Ibid.

centrada en el problema de *si en la ment hi ha memòria*. En efecte, hem de tenir present que la ment és potència intel·lectual, mentre que *la memòria sembla ser facultat sensible*.

En el text paral·lel de la *Contra gentils* Sant Tomàs ho resum de la següent manera: "Es posa la memòria en la part sensitiva perquè es refereix a quelcom que cau sota un determinat temps; ja que no es refereix sinó al pretèrit. I per això, com que no abstreu de les condicions singulars, no pertany a la part intel·lectiva, que es refereix a l'universal. Però per això no s'exclou que l'enteniment possible conservi els intel·ligibles que s'abstreen de totes les condicions particulars"²⁷⁸.

En el text *Sobre la veritat* Sant Tomàs ho argumenta així.

"S'ha de dir que la memòria segons l'ús comú de la parla es pren de la notícia del pretèrit. Però conèixer el pretèrit en tant que és pretèrit, pertany a allò que es coneix ara en tant que ara; però això pertany al sentit. Ja que així com l'enteniment no coneix el singular en tant que és aquest sinó segons alguna raó comú, tal com és home, o blanc o també particular, però no en tant que és aquest home o aquest particular, així l'enteniment coneix el present i el pretèrit, no en tant que és aquest ara o aquest pretèrit. Per la qual cosa com la memòria segons la seva accepció pròpia es refereix a allò que és pretèrit respecte d'aquest present, consta que la memòria, pròpiament parlant, no pertany a la part intel·lectiva, sinó només sensitiva, tal com el Filòsof ho prova"²⁷⁹.

O sigui, la distinció cabdal és que *la memòria pròpiament parlant és refereix al record d'un passat respecte d'un present particular*. Sant Tomàs afirma que el sentit i l'enteniment es distingeixen per una diferent referència respecte del particular. El sentit coneix el singular en tant que singular, l'enteniment coneix el singular però no en tant que singular sinó segons una raó comú. Això serà fonamental *per admetre una memòria intel·lectual*: serà la memòria que és té de quelcom en tant que passat però no respecte d'aquest present *sinó en tant que ja preconegut*. Sant Tomàs distingeix, doncs, dues memòries: la sensible és la facultat de recordar respecte d'aquest present singular (diríem

²⁷⁸Ibid., II, CG, cap. 74.

²⁷⁹Ibid., Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 2, c.

que "heideggerianament" seria l'origen de la interpretació vulgar del temps) *però també hi ha la memòria intel·lectual que no és una facultat diferent de l'ànima*. Aquest text ens és cabdal perquè ens reclusa vers els retractes preconscients de l'ésser humà com memòria de sí:

"Però perquè l'enteniment no només entén l'intel·ligible sinó que també entén que ell entén tal intel·ligible, per això el nom de memòria pot estendre's a la notícia per la qual, si no es coneix l'objecte com en l'anterior mode ja dit, tanmateix es coneix l'objecte del qual també prèviament ja se'n té coneixement en tant que algú sap que ell el tenia prèviament; i així tota notícia no presa de bell nou es pot dir memòria."²⁸⁰.

Observi's la inicial referència de sant Tomàs al fet de l'autoconsciència. Amb això sant Tomàs sembla seguir a sant Agustí. En efecte. *Sant Agustí va introduir la memòria com part de la ment a partir del fet de l'autoconsciència*. Recordem algun text per situar el lector.

Primer, recordem que sant Agustí coincideix amb sant Tomàs en el concepte de ment: "si fem abstracció del cos, si només pensem en l'ànima, quelcom seu és la ment, com el seu cap, o ulls, o cara; però això no s'ha de pensar com el cos. Amb la ment, no anomenem doncs l'ànima, sinó el que excel·leix de l'ànima"²⁸¹.

La ment ha de tenir un preconeixement de si mateixa però que no pot ser genèric universal, sinó que és autoconsciència concreta singular.

"De quina manera doncs, sap que ella sap quelcom si s'ignora ella mateixa?. *Ja que no sap que una altra ment sap sinó ella mateixa*. Se sap ella mateixa. D'on quan es busca per conèixer-se ja es coneix quan a buscant. Així doncs, ja es coneix"²⁸².

La solució de sant Agustí al fet que la ment es conegui com autoconsciència i es desconegui quan es busca per conèixer-se *no és que una part es coneix i una part es*

²⁸⁰Ibid.

²⁸¹Sant Agustí, *De Trinitate*, XV, 7, 11.

²⁸²Ibid., X, 3, 5.

desconeix. Això és així perquè la ment és la "consciència cognoscent". La consciència cognoscent no pot tenir ombres de desconeixement. En tot cas això desconegut de la ment ja no seria ment.

"Què direm? que en part es coneix i en part no es coneix? Però és absurd dir que no *tota ella sap el que sap*. No dic "ho sap tot", sinó "el que sap tota ho sap". Així doncs, quan sap quelcom d'ella mateixa, que si no tota no pot, tota se sap". Si ella sap que sap quelcom, no pot saber quelcom sinó tota. Així se sap tota"²⁸³.

És cert, *sant Agustí identifica la ment amb l'autoconsciència*. Una observació a fer, *la ment no és tota l'ànima*, designa la seva essència en el nivell on es troba la imatge de la Trinitat que és la seva potència superior purament intel·lectual. Ni sant Agustí ni molt menys sant Tomàs identifiquen *tota l'ànima* amb la consciència tal com farà Descartes. L'ànima és molt més que l'autoconsciència intel·lectual: com hem llegit, és el principi vital de la consciència sensitiva-intel·lectual. La identificació cartesiana de la consciència amb l'ànima és paral·lela al seu mecanicisme del cos.

Sant Agustí resol el paradoxal preconeixement autoconscient de la ment desconeguda quan es busca per conèixer-se distingint que "*una cosa es no conèixer-se (nosse) i l'altra és no pensar-se* (d'un perit en moltes doctrines no diem que ignora la gramàtica, quan en ella no pensa, perquè ara pensa en l'art de la medicina)"²⁸⁴. La solució de sant Agustí tindrà dos nivells d'aprofundiment. *Aquell preconeixement de la ment per la seva autoconsciència singular és un coneixement presencial exercit implícitament en tot acte de pensar en qualsevol altra cosa i que també li és substancial. La ment sempre es coneix malgrat que en pensar es confongui o malgrat que no pensi:*

"Conegui's, doncs, a si mateixa, i no es busqui com absent, fixi's en ella mateixa la voluntat que per altres coses vagava i pensi en ella mateixa, i així veurà que mai ha deixat d'estimar-se i mai ha deixat de conèixer-se; sinó que amant altres coses amb ella mateixa es

²⁸³Ibid., X, 4, 6.

²⁸⁴Ibid., X, 5, 7.

va confondre amb ella mateixa i en certa manera s'hi concretà; i així va abraçar aquesta diversitat com un u i es va figurar que era u el que era divers.

"Així doncs, no es busqui discernir com absent, sinó que curi discernir-se com a present. I no es conegui com si no es conegués, sinó distingeixi's d'ella mateixa les altres coses que va conèixer"²⁸⁵.

En primer lloc, doncs, sant Agustí distingia que l'ordre del coneixement de la ment parteix d'un preconeixement "presencial" que no és encara un pensament distingit perquè l'amor concupiscent el fa confondre amb el que la ment no és. El coneixement de la ment per sant Agustí requereix un esforç d'atenció pensant mogut per la voluntat recta. Però com caracteritzar aquell coneixement singular de la ment de tipus presencial que és concomitant a tot acte intencional?

Sant Agustí refusa l'absurd de la visió ocular: l'ull es veu a si mateix només reflectit en un mirall, mentre que la ment no es "veu" a si mateixa com l'ull en un mirall, l'ull en el mirall no és cognoscent, mentre que la ment és qui coneix. "La potència visiva per la ment la busquem, i si pot ser, també la comprenem per la ment"²⁸⁶.

*Enlloc de les metàfores oculars sant Agustí reprèn la interpretació de l'autoconsciència com a memòria de present: "Així com en les coses pretèrites s'anomena memòria a la facultat que les reté i les recorda, així de les coses que li són presents a la ment també s'han de dir memòria sense cap absurditat"*²⁸⁷.

Si la memòria es pot afirmar de les coses presents, la consciència de la ment com a present es podrà anomenar memòria de sí: "quan la ment no es pensa, no està certament a la seva vista, ni informa la seva mirada, tanmateix, es coneix a si mateixa en tant que ella mateixa és per a si memòria de sí. Així com en un perit en moltes disciplines les que coneix

²⁸⁵Ibid., X, 8, 11- X, 9-12

²⁸⁶Ibid., IX, 3, 3.

²⁸⁷Ibid., XIV, 11, 14.

es mantenen en la seva memòria malgrat que només estiguin a la seva vista quan en elles pensa"²⁸⁸.

Aquesta observació de sant Agustí és cabdal perquè l'autoconsciència de la ment malgrat no es pensi ella mateixa no s'explica per una visió dualista, sinó perquè *la ment es recorda de sí tal com algú no oblida allò que sap quan pensa en una altra cosa*.

Sant Tomàs sembla argumentar la pertinença de la memòria a la ment d'una altra manera. Parteix del fet de la consciència però conclourà que *memòria intel·lectual és la facultat retentiva de les espècies intel·ligibles de la manera intermèdia habitual*. De moment, cap referència al coneixement singular de la ment de tipus presencial.

Referint-se al preconeixement de quelcom que es pot anomenar memòria, sant Tomàs distingeix que "això passa de dues maneres: d'una manera, quan la consideració segons la notícia tinguda no és intermitent sinó contínua; d'una altra manera quan es intermitent, i així té més raó de pretèrit, per la qual cosa més pròpiament pertany a la raó de memòria, és a dir, com quan diem que es té memòria d'allò que coneixíem prèviament d'una manera habitual i no actual. I així la memòria es troba en la part intel·lectual de la nostra ànima; i d'aquesta manera es veu que Agustí va prendre la memòria en posar-la com part de la imatge [de la Trinitat], ja que vol que *pertany a la memòria tot allò que es té en la ment habitualment de manera que no procedeix a l'acte*"²⁸⁹.

La manera com interpreta sant Tomàs la memòria de la ment no invalida que ella pugui recordar-se a si mateixa. De fet, *quan pensem en qualsevol altra cosa, el record que tenim de nosaltres mateixos és com un hàbit semblant al que té un músic de la música quan potser pensa en geometria*. Però això sembla del tot insuficient. Més encara quan *sant Tomàs reitera la seva interpretació de la memòria intel·lectual com la que es té de les espècies intel·ligibles quan no es pensa en elles: "S'anomena memòria la facultat per la qual la nostra ment pot retenir les espècies intel·ligibles d'aquest mode posteriorment a*

²⁸⁸Ibid., XIV, 6, 8.

²⁸⁹Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 2, c.

l'actual consideració²⁹⁰. *És que l'autoconsciència habitual a l'acte de pensar és el record d'una representació de la ment? Què se'n fa de la memòria permanent a la subsistència de la ment?*

Hem de considerar ara ja el *tercer article* de la qüestió en què es planteja si la memòria es distingeix de l'enteniment com potència d'una potència. La solució de sant Agustí hauria de ser que no: *la memòria no és una potència sinó la facultat d'autoconsciència (record d'un mateix) de què brolla la intel·ligència i la voluntat*. Sant Tomàs també dirà que no és una potència sinó *l'arrel de tot allò que és habitual en les potències de l'enteniment i de la voluntat*.

D'una banda, sant Tomàs afirma, com sant Agustí, que "l'ànima imita perfectament la Trinitat segons que es recorda en acte, s'entén en acte i es vol en acte"²⁹¹. Aquesta és la trinitat intencional de la memòria en acte, la intel·ligència pensant que ja implica el verb i la voluntat que brolla d'allò que ja hem dit en el cor.

Però sant Tomàs fa la següent precisió cabdal: "memòria implica la notícia habitual, però la intel·ligència l'actual pensament que procedeix d'aquella notícia, però la voluntat actual és el moviment que procedeix del pensament"²⁹².

La intel·ligència i la voluntat a què es refereix la perfecta imatge de la Trinitat és la intel·ligència pensant que ja implica el verb i la voluntat volguda que ja implica la paraula del cor. Sant Tomàs cita aquest passatge cabdal de sant Agustí: "El verb no pot existir sense pensament. Ja que pensem tot allò que diem amb aquell verb interior que no pertany a cap llengua de gents, es coneix millor aquesta imatge en aquells tres: és a dir, la memòria, la intel·ligència i la voluntat. Però ara anomeno intel·ligència a aquesta per la qual entenem pensant, i voluntat a aquella que uneix aquesta prole i el pare"²⁹³.

²⁹⁰Ibid.

²⁹¹Ibid., a. 3, c.

²⁹²Ibid.

²⁹³Sant Agustí, op cit, XIV, 7, 10.

Ara bé, la memòria inclou en sí una segona trinitat que és la ment, notícia i amor (de si). A diferència de la trinitat de la memòria en acte de la intel·ligència pensant i de la voluntat volguda, en aquesta trinitat els termes no són "generacions", sinó que són "consustancials". En efecte, sant Agustí es refereix a un altre sentit d'intel·ligència i voluntat que són preintencionals quan constata que no només "es troba que la mateixa ment es recorda, s'entén i s'ama també *quan no pensava en ella sinó altres coses pensava*"²⁹⁴. Sant Agustí distingeix la memòria en relació a la intel·ligència pensant i la voluntat volguda, de la memòria en relació a la intel·ligència interior per la qual s'entén presencialment i la interior voluntat per la qual s'ama volent però "*allà on aquestes tres simultàniament sempre existeixen, i sempre simultàniament hi són des que van iniciar la seva existència*"²⁹⁵. Això és cabdal. "Des del començament de la seva existència mai la ment ha deixat de recordar-se, d'entendre's i d'amar-se"²⁹⁶.

En definitiva, Sant Agustí trobava una primera delimitació de la memòria de si en l'autoconsciència concomitant a tot acte intencional com autopresència. Ara bé, també arriba a afirmar que el saber que nosaltres vivim "és d'aquelles coses que així se saben que mai es poden oblidar perquè són presents i pertanyen a la mateixa naturalesa de l'ànima"²⁹⁷ "ja que això roman mentre roman l'ànima, i perquè sempre roman l'ànima, això sempre roman"²⁹⁸.

Sant Agustí ací afirma una "notícia" tant permanent a l'ànima com ho és la seva subsistència. Ens trobem amb el misteri de la intuïció substancial de l'ànima en el nivell preintencional.

²⁹⁴Ibid., XIV, 7, 10.

²⁹⁵Ibid., XIV, 7, 10.

²⁹⁶Ibid., XIV, 10, 13.

²⁹⁷Ibid., XV, 15, 25.

²⁹⁸Ibid.

D'altra banda, també hi ha un amor de sí previ a la voluntat ja dita que és concomitant al desig de justícia: "Qui ama als homes, perquè són justos o perquè siguin justos, ha d'amar. Ja que així s'ha d'amar a si mateix, o perquè és just, o per ser just"²⁹⁹. Més endavant precisarà la funció de l'amor sui respecte de la cogitació de sí. "Aquest apetit o recerca, encara que no sembli que sigui amor amb que s'ama el conegut, ja que ara només es tracta del coneixement, tanmateix pertany al mateix gènere. Perquè ja es pot dir voluntat, perquè tothom qui busca vol trobar, i si busca el que pertany a la notícia, tothom que busca vol conèixer"³⁰⁰.

La interpretació de sant Tomàs és que la trinitat substancial de la ment es refereix a tot allò que li és habitual. "Pel que fa a aquestes tres: mens, notícia i amor: la ment anomena la potència, però la notícia i l'amor els hàbits que existeixen en ella"³⁰¹. Com que fins i tot en la trinitat intencional de la intel·ligència pensant i voluntat volguda ja ha definit que la memòria es refereix a tot el que és habitual, sant Tomàs conclou que "notícia i amor preses habitualment, pertanyen únicament a la memòria"³⁰². Aquest punt de vista es repeteix en la *Suma teològica*: "Tot allò que és sense pensament, només pertany a la memòria; que no és altra cosa que l'habitual retenció de la notícia i de l'amor"³⁰³.

Una observació a fer pel que fa a la correlació entre les dues trinitats. La ment no es desenvolupa només com a memòria ja que també inclou la notícia que esdevé intel·ligència pensant i l'amor que esdevé voluntat volguda. La trinitat de la ment, notícia i amor es

²⁹⁹Ibid., VIII, 6, 9.

³⁰⁰Ibid., IX, 12, 18.

³⁰¹Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 3, c.

³⁰²Ibid.

³⁰³Ibid., STh, I, q. 93, a. 7, ad 3um.

refereix a la substància de la ment i els seus principis operatius, mentre que la trinitat de memòria, intel·ligència i voluntat són accions i els seus termes immanents:

Quina serà la relació entre memòria i enteniment segons sant Tomàs? En l'*article tercer* reitera que la memòria no és una potència diferent a l'enteniment. Es basa en la distinció aristotèlica dels objectes formals. En efecte, si memòria només és la facultat de tot allò que és habitual això no implica una distinció d'objecte formal respecte de l'enteniment, "tenen una relació a diverses coses, és a dir, a tenir la notícia de quelcom habitualment i a considerar-la actualment"³⁰⁴. En el text paral·lel de la *Suma Teològica* afirma que "la intel·ligència procedeix de la memòria, com l'acte procedeix de l'hàbit, i d'aquest mode s'igualava a ella; però no com una potència a una altra"³⁰⁵.

D'altra banda, sant Tomàs interpreta que aquella permanència de la segona trinitat de ment, notícia i amor no és l'actual sinó la de l'hàbit: "l'ànima sempre s'entén i s'ama, no actualment, sinó habitualment. Encara que també es pot dir que en percebre el seu acte, s'entén a si mateixa quan entén quelcom. Però perquè no sempre està en acte d'entendre, com és manifest en qui dorm, per això és necessari dir que l'acte, si no sempre roman en si mateix, tanmateix roman en els seus principis, és a dir les potències i els hàbits"³⁰⁶.

Ara bé, tot completant aquest text, creiem que la precisió cabdal de sant Tomàs és que ja en la trinitat intencional de memòria, intel·ligència i voluntat "sant Agustí no pren aquestes tres per tres potències, sinó que la memòria es pren de *l'hàbit retenció de l'ànima*, la intel·ligència de l'acte de l'enteniment i la voluntat del seu acte"³⁰⁷.

O sigui, la memòria de la trinitat intencional inclou la trinitat substancial en tant que no només és el seu record en acte sinó que implica la retenció habitual de l'ànima que designaria la permanent memòria de la ment a la seva subsistència a què pertanyen la seva notícia i el seu amor de si.

³⁰⁴Ibid., QD, *De Veritate*, q. X, a. 3, c.

³⁰⁵Ibid., STh, I, q. 79, a. 7, ad 3um

³⁰⁶Ibid., q. 93, a.8, c.

³⁰⁷Ibid., q. 79, a. 7, ad 1um.

Segons Gardeil en això no hem de veure-hi un problema. En tot cas sant Tomàs enriqueix la qüestió.

"Per l'intermediari de la memòria de si, hàbit complex comú a les dues trinitats, el triple coneixement actual de si que posseeix la mens, meminisse sui, intelligere se, amare se, imatge perfecta de la Trinitat, immergeix així les seves arrels en el coneixement i l'amor essencial, rodejades de memòria, que la ment tenia de si, des de la primera trinitat. La continuïtat és perfecta"³⁰⁸.

Arribats a aquestes alçades de la definició nominal de la ment ens podem replantejar amb Jaume Bofill: "*què es fa de la "memòria" agustiniana en la filosofia de sant Tomàs?*"³⁰⁹. Dues observacions a fer. Creiem que si aparentment en sant Tomàs hi ha una certa pèrdua, en realitat hi ha una troballa cabdal. Perquè ja hem llegit que en la trinitat perfecta sant Tomàs admet que la ment es recorda de sí en acte a la vegada que s'entén i s'ama en acte. No veiem cap objecció cabdal per no poder interpretar aquesta memòria de sí en acte com l'autoconsciència presencial de l'ànima quan en altres coses pensa. Més encara. La distinció que fa sant Tomàs del fet que a la memòria li pertany tot el que és habitual creiem que es pot plantejar segons la següent analogia. De la mateixa manera que l'autoconsciència sembla un hàbit respecte del pensament quan hom no es pensa en sí mateix sinó en altres coses, plantejar que per sota de la memòria en acte tota la segona trinitat pertany a la memòria en el nivell purament ontic dels hàbits preintencionals esperona a pensar en la possibilitat d'una autoconsciència concomitant a la ment ja no als seus actes intencionals sinó a la seva subsistència: això seria la memòria actual com a retenció habitual de l'ànima. *Com s'haurà d'interpretar aquesta autoconsciència habitual a la ment? Serà un hàbit com el d'una espècie o serà un hàbit per l'essència.* Crec oportú citar aquesta observació propedèutica de Canals Vidal:

³⁰⁸Gardeil, *La structure de l'ame et l'expérience mystique*, Victor Lecoffre, Paris, 1927, vol I, pàg. 92.

³⁰⁹Bofill, *Obra filosòfica*, ed. cit, pàg. 99.

"La trinitat més expressa de *memoria, intelligentia, voluntas* és com el desenvolupament d'allò radicalment inclòs en aquella primera trinitat, a la qual pertany tot el potencial i habitual de la vida conscient, i que té el seu acte en la possessió conscient i íntima de sí mateix segons el seu ésser, que pertany constitutivament, per mode d'hàbit substancial, a l'estructura de l'esperit humà"³¹⁰.

³¹⁰Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 234.

2.- El coneixement sensible.

En aquest apartat considerarem aquests problemes. Com una filosofia que afirma que la subjectivitat cognoscent és immaterial pot afirmar que l'objecte propi del coneixement humà és l'ens sensible? Anem per parts, tot comentant la qüestió X *Sobre la veritat*.

En *l'article quart* es planteja sant Tomàs si la ment coneix les coses materials. L'objecció cabdal és que "les formes intel·ligibles que hi ha en la ment són totalment immaterials". Quina serà la solució de sant Tomàs? *Convé desfer el malentès del paral·lelisme gnoseològic. Modus intellectus non est necessario modus rei*. Superat l'immediatisme presocràtic es tracta de desfer el malentès platònic:

"En això Plató es va desviar de la veritat, perquè, com va considerar que tot coneixement és per mode d'alguna semblança, va creure que tota forma de la cosa entesa està en l'enteniment de forma universal, immaterial i immòbil: perquè per la mateixa operació de l'enteniment sembla que entén universalment i per mode de certa necessitat; ja que el mode de l'acció és segons el mode de la forma de l'agent. I per això va estimar que és necessari que les coses enteses subsisteixin d'aquest mode en elles mateixes, és a dir de manera immaterial i immòbil.

Però això no és necessari [observa sant Tomàs]. Perquè també en els mateixos sensibles veiem que la forma està d'un altre mode en un sensible que en un altre... [La sensació ja és intencional] *I per això també el mode de la forma sensible és d'un altre mode en la cosa que està fora de l'ànima i d'un altre mode en el sentit*, que rep les formes sensibles sense la matèria, com el color de l'or sense l'or. I de manera semblant les espècies del cos, que són materials i mòbils, les rep de manera immaterial i immòbil, segons el seu mode d'ésser: *ja que el rebut és en el recipient segons el mode del recipient*. S'ha de dir, doncs, que l'ànima per l'enteniment coneix les coses corpòries per un coneixement immaterial, universal i necessari"³¹¹.

³¹¹Sant Tomàs; STh, I, q. 84, a. 1, c.

Arran d'aquest text Maréchal comentava que *el realisme ha de ser crític*: el contingut de les formes intencionals només es pot referir a les coses naturals si s'hi distingeix allò que els pertany quant a l'ésser del cognoscent i quant a l'ésser del conegut: "l'ús legítim de l'afirmació (és a dir, del judici) suposa una prèvia "crítica de l'objecte pensat", i que el fi d'aquesta crítica consisteix en extreure del contingut brut de l'esperit les modalitats arrelades en la constitució mateixa del subjecte cognoscent, i la significació real, que és l'únic que es pot afirmar d'una manera objectiva"³¹².

En el text de les qüestions *Sobre la veritat*, sant Tomàs insisteix en què "tot coneixement és segons alguna forma que en el cognoscent és principi de coneixement"³¹³. Ara bé, en la forma s'hi poden distingir dues dimensions "segons l'ésser que té en el cognoscent" i "segons la relació que té amb la cosa de què és semblança". Per la primera dimensió fa que el cognoscent conegui en acte, per la segona fa que el coneixement es refereixi a quelcom determinat. Només es pot resoldre la qüestió si ja en el punt de partença l'ésser que té en el cognoscent no és l'entitatiu com un accident solipsista, sinó l'intencional com a ésser representatiu. Per sant Tomàs "el mode de conèixer alguna cosa es segons les condicions del cognoscent en que la forma es rebuda segons el seu mode de ser [ésser immaterial] Però tanmateix no és necessari que la cosa coneguda existeixi segons el mode del cognoscent [ésser material]"³¹⁴.

La solució de sant Tomàs implica una altra distinció: les formes intencionals es diferencien de les coses sensibles en el mode d'ésser però no en el contingut: "Malgrat que en la ment les formes només hi són immaterials, tanmateix poden ser semblances de les coses materials; ja que no és necessari que la semblança tingui l'ésser del mateix mode com allò de què és semblança, sinó *que només coincideixin en la raó*"³¹⁵. O sigui, del que es

³¹²Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, vol. I, Gredos, Madrid, 1957, pàg. 111

³¹³Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 4, c.

³¹⁴Ibid.

³¹⁵Ibid., a. 4, ad 4um.

tracta és de distingir la diferència entre el mode de ser de les formes intencionals en la ment immaterial i les formes naturals en les coses sensibles i la coincidència en el respectiu contingut. Un ésser intencional pot representar la mateixa propietat que subsisteix en una cosa sensible malgrat que en la ment existeixi de manera immaterial i en la cosa sensible existeixi de manera material. L'únic requisit és que la universalitat que té en l'ésser intencional sigui per la desmaterialització: *o sigui, que el principi d'individuació de les coses sensibles sigui la matèria.*

Amb aquests pressupòsits, sant Tomàs avança com es pot conèixer la matèria. Fa la famosa distinció entre les formes que existeixen sense cap matèria determinada, "com la línia, la superfície i d'altres d'aquest tipus", o sigui les formes de l'ens numèric, que absteuen la matèria intel·ligible comú en prescindir de la matèria sensible. Però també hi ha les formes que determinen una matèria especial, "com les formes naturals" que absteuen la matèria sensible comú en prescindir de la matèria sensible individual. Mentre que en el primer cas no es requereix conèixer la matèria prima, sí que cal en el segon. La solució de sant Tomàs insisteix en què es coneix la matèria prima a partir de la forma "és a dir segon la relació que té amb la forma. I per això diu el Filòsof en el llibre I de la *Física* que la matèria prima es "escible segons analogia", i així per la semblança de la forma es coneix la mateixa cosa material"³¹⁶.

Ara bé, en l'*article cinquè* sant Tomàs precisa que "tal com tota forma de per sí és universal, així la relació a la forma no fa conèixer la matèria sinó per un coneixement universal; però així considerada la matèria no és principi d'individuació, sinó segons que es considera la matèria en singular que és la matèria signada que existeix sota determinades dimensions: ja que per aquesta matèria la forma es individuada"³¹⁷. Tal és el problema. Pel que fa a les coses naturals que tenen en la matèria el principi d'individuació, si el coneixement es fa amb una forma immaterial les coses naturals només es coneixeran quant

³¹⁶Ibid.

³¹⁷Ibid., a. 5, c.

a universals: "*la nostra ment no pot conèixer directament el singular*"³¹⁸. El preu d'entendre les coses naturals segons les seves formes substancials en què es fonamenten les seves propietats essencials en prescindir de la matèria de que es segueix allò que els és accidental és que només s'entenen universalment. Prescindir de la matèria és prescindir d'allò que les fa singulars. Quina serà la solució de sant Tomàs? Evidentment, sant Tomàs no negarà que coneixem les coses naturals en la seva singularitat material, el que fa és negar que siguin l'objecte directe de l'enteniment, de la ment.

Sant Tomàs manté fermament que l'enteniment que entén directament les formes substancials de les coses materials de què és principi d'individuació la matèria, no entén directament sinó l'universal per la necessària desmaterialització del coneixement intel·lectual:

"El nostre enteniment no pot directament i primerament conèixer el singular en les coses material. La raó del qual és que el principi de singularitat en els coses materials és la matèria individual: però el nostre enteniment, com s'ha dit més amunt, entén abstractament l'espècie intel·ligible de la matèria. Però allò que s'abstreu de la matèria individual és universal. D'on el nostre enteniment no és cognoscitiu sinó de l'universal"³¹⁹.

Però hi ha altres facultats que coneixen el singular material. "Directament coneixem el singular per les facultats sensibles que reben les formes de les coses en l'òrgan corpori, i així les reben sota determinades dimensions i segons això porten al coneixement de la matèria singular; ja que tal com la forma universal porta al coneixement de la matèria universal [la matèria matemàtica], així la forma individual porta al coneixement de la matèria signada que és principi d'individuació"³²⁰. Podríem dir que si la ment no coneix directament el singular, tanmateix l'ànima sensitiva sí que el coneix. Però aquesta solució implica un dualisme que no pot satisfer a sant Tomàs.

³¹⁸Ibid.

³¹⁹Ibid., STh, I, q. 86., a. 1, c.

³²⁰Ibid., Q.D, *De Veritate*, q. X, a. 5, c.

Tal dualisme diria que per l'enteniment es coneix l'universal i pels sentits es coneix el singular. Si ens quedéssim amb aquest dualisme l'enteniment només jutjaria d'universals, els sentits coneixerien el singular, però mai podria haver-hi la mediació entre un i l'altre. Però llavors ni l'enteniment podria tenir per objecte propi l'ens concretat en les essències sensibles, ni molt menys es podria dir que l'enteniment coneix les formes universals en abstraure-les de les imatges. L'universal es formaria de manera cega i els sentits serien només una ocasió excitant. Sant Tomàs ha de trobar una mediació per la qual si bé la ment coneix directament l'intel·ligible universal de les coses naturals, tanmateix coneix indirectament el sensible singular segons les condicions materials. Això serà fonamental. La unitat subjectiva de la ment com a essència de l'ànima en tant que d'ella flueix tal potència permetrà dir que "la ment s'immisceix per accident en els singulars en tant que es continua amb les facultats sensitives que es refereixen al particular"³²¹.

Recordem la deducció antropològica de les facultats cognoscents. *Des del punt de vista de la finalitat primer és l'enteniment. Des del punt de vista de la generació primer és la sensació.* Això és cabdal perquè en el rerafons del coneixement sintètic intel·lectual sensitiu hi ha una ordenació teleològica: malgrat que el coneixement comenci pels sentits tot ell s'ordena a la intel·lecció: l'enteniment tindrà un coneixement indirecte del singular material per una immersió en els seus principis susceptius:

"Perquè l'essència de l'ànima es compara a les potències com principi actiu i final i com principi susceptiu, o independentment *per se* o simultàniament amb al cos; però l'agent i el fi és més perfecte, però el principi susceptiu, en tant que és d'aquesta manera, és menys perfecte; en conseqüència, les potències de l'ànima que són prioritàries segons l'ordre de la perfecció i de la naturalesa són principis de les altres per mode del fi i del principi actiu. Ja que veiem que el sentit és per l'enteniment, i no a l'inrevés. També el sentit és certa deficient participació de l'enteniment; per la qual cosa, segons la naturalesa de l'origen, en certa manera, procedeixen de l'enteniment, com l'imperfecte del perfecte. Però segons la via del principi susceptiu, a l'inrevés, les potències més imperfectes són principis de les altres, tal com l'ànima, segons que té potència sensitiva és considerada com a subjecte i certa

³²¹Ibid.

matèria respecte de l'enteniment. I per això, les potències més imperfectes són prioritàries en la via de la generació, ja que primer es genera l'animal que l'home"³²².

Ara bé, aquesta continuació de la ment amb les facultats sensibles és doble. El moviment que procedeix de les coses a l'ànima provoca una "certa reflexió" (quasi quaedam reflexio). En el text de la *Suma teològica* la certa reflexió per la qual l'enteniment pot conèixer el singular indirectament es resum en la conversió a la imatge: "També després d'abstreure les espècies intel·ligibles no pot entendre en acte segons elles sinó convertint-se a la imatge"³²³. Això implica "certa continuació de l'enteniment amb la imaginació"³²⁴. La imaginació: "cert moviment causat pel sentit en tant que és en acte"³²⁵.

El text de les qüestions *Sobre la veritat* és més precís:

"La ment [no l'ànima sensitiva] coneix el singular per certa reflexió, és a dir, en tant que la ment, coneixent el seu objecte, que és alguna naturalesa universal, torna [redit] al coneixement del seu acte, i ulteriorment a l'espècie que es el principi del seu acte, i ulteriorment a la imatge de què s'abstreu l'espècie; i així pren algun coneixement del singular"³²⁶.

Observem dues coses. La ment, ja coneixent el seu objecte propi, la naturalesa universal, torna al coneixement del seu acte. O sigui, segons sant Tomàs, no fa una reflexió

³²²Ibid., STh, I, q. 77, a. 7, c.

³²³Ibid., q. 86, a. 2, c.

³²⁴Ibid., Q.D. *De Veritate*, q. II, a. 6, c.

³²⁵Ibid., *In de memoria et reminiscencia*, II, nº 311.

³²⁶Ibid., Q.D. *De Veritate*, op cit, q. X, a. 5, c.

sobre el seu objecte per analitzar-ne les seves propietats fins arribar a una idea clara i distinta, sinó que reflexiona sobre el seu acte per copsar-hi els principis subjectius de què procedeix el seu objecte: l'espècie que és principi del seu acte i la imatge de la qual ja ha abstret la seva espècie.

Aquesta reflexió sobre el seu acte immisceix la ment en l'abstracció de l'espècie per la conversió a la imatge. En el seu estudi sobre *El coneixement de l'individual en l'Edat mitjana* Bérubé adverteix que "res insinua una posterioritat de temps de la intel·lecció indirecta del singular sobre la intel·lecció directa de l'universal. Hi ha un sol acte, però dos termes: un directe, l'universal; l'altre indirecte, el singular"³²⁷.

Com observa Canals Vidal: "no parla sant Tomàs d'un moviment successiu racional en la línia intencional objectiva, sinó d'aspectes de l'aprofundiment en la consciència des dels elements objectius de la intel·lecció directa ("l'acte és més proper a l'objecte que l'espècie") als principis subjectius vitalment concrets de què emana l'aprehensió intencional en el verb mental, principis inherents a l'home en acte d'entendre i conscient de sí mateix"³²⁸.

Però "aquesta reflexió no es pot completar sinó per l'afegit de la virtut cogitativa"³²⁹ En el mateix text que hem citat de sant Tomàs continua amb la referència indirecta de la ment a les facultats sensitives distingint la via del moviment que comença en la ment com aquella que sí es fa mitjançant un "sil·logisme" en haver ja jutjat. En aquest cas es tracta de la mediació de la raó particular o "cogitativa":

"I així la ment s'immisceix en els singulars mitjançant la raó particular que és certa potència de la part sensitiva que compona i divideix les intencions individuals, que d'una altra manera s'anomena cogitativa, i que té cert òrgan en el cos, és a dir, una cèl·lula

³²⁷Bérubé, *La connaissance de l'individuel au moyen Age*, Presses de l'Université de Montréal, Montreal, 1964, pàg. 57.

³²⁸Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 118.

³²⁹Sant Tomàs, Q.D, *De anima*, q. un, a. 20, ad 1um.

intermèdia del cap; ja que la sentència universal que la ment té de les coses factibles no és possible aplicar a l'acte particular sinó per alguna potència intermèdia que aprehèn el singular, de tal manera que així fa cert sil·logisme la major del qual és l'universal que és la sentència de la ment, però la menor és el singular que és l'aprehensió de la raó particular"³³⁰

O sigui, hi ha una doble mediació intel·lectual sensitiva; la reflexiva i la intencional, la primera és la consciència de l'enteniment que arriba a reflexionar sobre les seves "fonts" subjectives: "*eadem operatione intelligo intelligibile et intelligo me intelligere*"³³¹, però sant Tomàs distingeix amb precisió que si bé per la mateixa operació entenc que jo entenc i entenc l'intel·ligible [reflexió] una altra cosa és l'acte pel qual entenem l'ens [intencionalitat]: "Són diferents l'acte pel qual l'enteniment entén la pedra [intencionalitat] i l'acte pel qual entén que ell entén la pedra [reflexió]"³³².

La segona mediació és el judici que la "cogitativa" fa d'un sensible *per accidens*: els universals de l'experiència són sensibles *per accidens* aprehesos per l'enteniment, tal és el famós exemple de la percepció de la vida, els singulars de l'experiència són sensibles *per accidens* aprehesos per la "cogitativa": quan en veure l'acolorit percebo aquest home o aquest animal.

La "cogitativa" no es pot confondre amb l'estimativa: "la cogitativa proporciona el coneixement d'aquest individu com existent sota la naturalesa comú, la qual cosa succeeix en tant que s'uneix a la part intel·lectiva en un mateix subjecte; per la qual cosa coneix aquest home en tant que és aquest home"³³³. L'estimativa només coneix l'individu com a terme d'acció o passió. La cogitativa aprehèn l'individu sota certa raó comú. Però "tanmateix aquesta potència resideix en la part sensitiva, perquè la potència sensitiva en la

³³⁰Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 5, c.

³³¹Ibid., I Sent, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2um.

³³²Ibid., STh, I, q. 87, a. 3, ad 2um.

³³³Ibid., *In de Anima*, Lec. XIII, n° 398.

seva part superior, participa quelcom de la potència intel·lectual en l'home"³³⁴. Si la "cogitativa" fos potència intel·lectual això seria confondre el coneixement de l'universal amb el coneixement de l'individual. Però, com la memorativa, la "cogitativa" "té aquella eminència no pel que és propi de la part sensitiva, sinó per alguna afinitat i proximitat a la raó universal, segons certa refluència"³³⁵.

La "cogitativa" resideix en la part sensitiva però participa de l'ànima intel·lectual. Aquest mode de participar és el que possibilita la unitat subjectiva de l'ànima que en l'home és sensitiva com ja "intel·lectual": "L'ànima sensible és més noble en l'home que en els altres animals, perquè en l'home no és només sensible, sinó també racional"³³⁶.

Per a sant Tomàs la reflexió de l'enteniment sobre el singular està mediatitzada per la imaginació i la "cogitativa". Però en definitiva es tracta d'una reflexió de l'acte de l'enteniment sobre la consciència sensible. Això és així perquè "cap sentit es coneix a si mateix ni la seva operació; la vista, doncs, no es veu a si mateixa, ni és veu veure, però això correspon a una potència superior"³³⁷. I això és així perquè "no és possible que quelcom material s'immuti a si mateix; sinó que un és immutat per un altre: per això l'acte del sentit propi és percebut pel sentit comú"³³⁸, per bé que sigui sobre el sentit propi, *la consciència sensible és un acte del sentit comú*. Però el sentit comú no és només "arrel comú i principi dels sentits exteriors"³³⁹, sinó també "arrel fontal de tots els sentits"³⁴⁰ "Arrel de la fantasia i de la memòria"³⁴¹.

³³⁴Ibid., nº 397.

³³⁵Ibid., STh, I, q. 78, a. 4, ad 5um.

³³⁶Ibid., Q.D. *De anima*, q. un, a. 10, ad 12um.

³³⁷Ibid., II, CG. cap. 66.

³³⁸Ibid., STh, I, q. 87, a. 3, ad 3um.

³³⁹Ibid., I, q. 78, a. 4, ad 1um.

Com hem vist, sant Tomàs explica la mediació entre el coneixement intel·lectual i sensible per la reflexió de l'acte de l'enteniment sobre els sentits interns que a la vegada són certa afinitat i proximitat a la raó universal, segons certa refluència de l'enteniment. Això ja va accentuant lentament el problema cabdal de la reflexió de la ment sobre si mateixa fins arribar al principi subjectiu de les seves facultats: *la ment o la consciència sensible?* Creiem que per a sant Tomàs això és un pseudoproblema. Si mantenim fermament que és l'home qui coneix i que la ment és la potència superior de l'ànima que també és sensitiva en tant que forma del cos, en últim terme arribarem a advertir -com diu García del Muro- que "la consciència sensible, de la qual sorgeix la "virtus" sensitiva, és, ella mateixa, efecte de l'habitual autoconsciència intel·lectual per la qual, com veurem, l'home és cognoscent en acte i capaç de fer-se totes les coses sensible o intel·lectualment"³⁴². O sigui, la mediació entre la reflexió de l'enteniment i la consciència sensible serà l'autoconeixement de l'ànima per ella mateixa de què tant flueix la potència intel·lectual com la sensible.

Si continuem la nostra lectura de la qüestió sobre la ment, l'*article sisè* insisteix en el problema del coneixement sensible. El que ara es pregunta és si "la ment humana pren el coneixement del sensible". Això encara accentua més el problema. Si per definició la ment és la potència superior de l'ànima en tant que absolutament immaterial, com es pot afirmar que es coneix la ment per part d'una filosofia que s'entesti a afirmar que *tot* coneixement humà comença amb els sentits?

Sant Tomàs adopta la posició mitjana d'Aristòtil entre el platonisme i la filosofia àrab de què ja ens fèiem ressò en l'anterior capítol sobre la saviesa tomasiana quan consideràvem el mètode d'ensenyament. Sant Tomàs reitera les semblances entre l'extrem platònic i àrab. Sigui perquè les formes de les coses sensibles són separades de la matèria, sigui perquè allò separat és l'enteniment agent, en ambdós casos el coneixement sensible

³⁴⁰Ibid., *In de Anima*, III, lect. 3, n° 602.

³⁴¹Ibid., *In de memoria et reminiscentia*, II, n° 322.

³⁴²García del Muro, op cit., pàg. 106.

només és una *causa ocasional* sigui per recordar les formes separades sigui per adreçar-se a l'enteniment agent.

La solució de sant Tomàs és magistral i s'avança al "kantisme". Perquè d'una banda afirmarà que *el coneixement comença amb les sensacions però que no tot coneixement procedeix de la sensació*. "Més raonable és la sentència del Filòsof que posa que la ciència de la nostra ment en part és intrínseca i en part és extrínseca, no només a partir de les coses separades de la matèria, sinó també a partir dels mateixos sensibles"³⁴³.

Ja sabem que la solució mitjana és afirmar que la ment humana és en potència respecte de les formes determinades de les coses naturals, és "enteniment possible", amb la qual cosa es requereix que la ment disposi de facultats sensibles i, per això, que s'uneixi al cos, però d'altra banda, la ment té l'actualitat suficient per abstroure aquestes formes representades en les imatges de les coses: té "l'enteniment agent" que "fa intel·ligibles en acte les imatges preses del sensible per mode de certa abstracció"³⁴⁴, a més a més, forma instantàniament "els conceptes transcendents" (principis ontològics), per la qual cosa, si bé el coneixement humà té un origen extrínsec pel que fa al contingut de l'ens predicamental, podem dir que té un origen intrínsec pel que fa a l'èsser de l'ens transcendental.

"I així també en la llum del nostre enteniment agent ens és en certa manera originalment innata tota ciència mitjançant els conceptes universals que instantàniament coneixem per la llum de l'enteniment agent, pels quals com per principis universal jutgem dels altres i preconeixem en ells"³⁴⁵.

Però la solució de sant Tomàs introdueix una doble comparació entre la nostra ment i les coses sensibles. Aquest text és importantíssim perquè ja ens introdueix en l'article cabdal de la qüestió: com és intel·ligible la ment per la seva essència:

³⁴³Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 6, c.

³⁴⁴Ibid., I, q. 84, a. 6, c.

³⁴⁵Ibid., Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 6, c.

"Quan la nostra *ment* es compara a les coses sensibles que són exteriors a l'*ànima*, ens trobem que s'hi relaciona de dues maneres: d'una manera com l'acte a la potència, és a dir, en tant que les coses que son exteriors a l'*ànima* són intel·ligibles en potència, però la mateixa *ment* és intel·ligible en acte, i segons això es posa en l'*ànima* l'enteniment agent que fa que els intel·ligibles en potència esdevinguin intel·ligibles en acte; d'una altra manera com la potència a l'acte, és a dir, en tant que en la nostra *ment* les formes determinades de les coses hi són només en potència, mentre que en les coses exteriors a l'*ànima* hi són en acte, i segons això s'hi posa en la nostra *ànima* l'enteniment possible al qual li és propi rebre les formes abstretes de les coses sensibles, fetes intel·ligibles en acte per la llum de l'enteniment agent, que en l'*ànima* procedeix com del primer origen a partir de les substàncies separades i principalment de Déu"³⁴⁶.

Si en textos paral·lels sant Tomàs argumenta la connaturalitat de l'enteniment agent a l'*ànima* intel·lectiva que també és enteniment possible per la sola immaterialitat -"L'*ànima* intel·lectiva és en acte immaterial en certa manera, però està en potència respecte de determinades espècies de les coses. Però les imatges a l'inrevés, són certes semblances en acte de certes espècies, però són immaterials en potència"³⁴⁷ "la substància de l'*ànima* humana té immaterialitat... però està en potència respecte de les semblances determinades de les coses"³⁴⁸ - el pensament originàriament explícit de sant Tomàs és que la connaturalitat de l'enteniment agent explicita que la immaterialitat de l'*ànima* per la qual té l'enteniment possible implica la intel·ligibilitat actual de la *ment* per la qual té enteniment agent. En efecte, el text del *De Veritate* afirma que la *ment* té l'enteniment agent perquè en comparació a les coses naturals ella ja és actualment intel·ligible. Observi's bé: abans de l'enteniment agent i abans d'haver ja abstrèt, l'*ànima* ja té un a priori consubstancial que és la intel·ligibilitat actual de la seva *ment*: *podrem arribar a dir que l'a priori innat per sant Tomàs és l'autoconsciència de la ment per l'essència de l'ànima?* Una observació de Canals ens permetrà plantejar amb precisió la qüestió:

³⁴⁶Sant Tomàs, *ibid.*

³⁴⁷*Ibid.*, STh, I, q. 79, a. 4, c.

³⁴⁸ *Ibid.* II, CG. Cap. 77.

"Clar que no equipara sant Tomàs, amb aquestes expressions, la nostra ànima intel·lectual a una "substància perfecta i subsistent en ésser immaterial", l'enteniment del qual està en acte per la intrínseca intel·ligibilitat de la mateixa. En tal cas, en efecte, sobraria tota investigació sobre la radicació en la substància de l'ànima d'una virtut activa que elevi a l'ésser intel·ligible les naturaleses sensibles de les coses: semblants naturaleses materials, en efecte, no serien ja, en aquest cas, l'"objecte proporcionat" de la intel·ligència humana, sinó que ho seria la seva pròpia substància immaterial, i aquelles li serien conegudes, com a l'àngel, a partir de la seva mateixa essència"³⁴⁹.

Una altra observació: l'enteniment agent no és l'objecte de l'enteniment, sinó allò pel qual s'entén. L'enteniment agent es manté en una altra dimensió que l'objectivitat formal de l'enteniment possible, aquesta dimensió subjectiva és la de l'acte:

"Si l'enteniment agent es comparés a l'enteniment possible com l'objecte agent a la potència, tal com el visible en acte a la vista, es seguiria que ho entendríem tot instantàniament, ja que l'enteniment agent és allò pel qual es fa tot. Però no es relaciona com a objecte, sinó com allò que fa l'objecte en acte; per a la qual cosa es requereix, a més de la presència de l'enteniment agent, la presència de la imatge, i bona disposició de la virtut sensitiva"³⁵⁰.

Hem d'analitzar ja ara *l'article vuitè* en què es pregunta si la ment es coneix per la seva essència o per alguna espècie. El cabdal serà trobar que *l'a priori innat per sant Tomàs és el poder d'autoconsciència de la ment, en els seus actes intencionals, per la pròpia substància de l'ànima en presència de si.*

³⁴⁹Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 35-36.

³⁵⁰Sant Tomàs, STh, I, q. 79, a. 4, c.

3.- El problemàtic coneixement de la ment.

L'*article vuitè* en què sant Tomàs es pregunta si la ment es coneix "a si mateixa" per l'essència o per alguna espècie, com indica l'encapçalament, s'articula segons aquesta doble alternativa. Primer sant Tomàs planteja les raons a favor de l'autoconeixement de la ment per l'espècie i en segon lloc per l'essència. En les raons per l'espècie sant Tomàs és més aristotèlic, mentre que en les raons per l'essència és més agustiniana. Considerem ara els "videtur quod" més significatius.

Advertim una contraposició "sapientibus tantum". D'una banda sembla que la ment es coneix per les espècies perquè si es coneixés per la seva essència "es coneixeria sense error, però sobre la ment humana molts han errat"³⁵¹. Però tanmateix sant Tomàs recorda que "la ciència de l'ànima és certíssima, segons el Filòsof en el llibre I *Sobre l'ànima*; però el més cert no és coneix pel menys cert; així doncs, sobre l'ànima hi ha ciència per cap altra cosa que per ella mateixa"³⁵².

En les argumentacions a favor de l'espècie sant Tomàs comença adoptant el punt de vista de la dimensió de *la intel·lecció* que anomenarem *aprehensió intencional objectiva*. En les raons a favor de l'essència sant Tomàs accentua la dimensió de la *consciència* que anomenarem *captura íntima presencial*. Sense aquesta bidimensió de la consciència intel·lectual és totalment incompreensible la síntesis de sant Tomàs. Fixem-nos-hi bé.

La primera raó a favor de l'espècie és que "intellectus noster nihil intelligit sine phantasmate". En efecte, l'aprehensió intencional objectiva en l'ésser humà implica aquesta "conversió a la imatge". La raó al·ludida fa dir a sant Tomàs que si només podem entendre per espècies convertint-nos a la imatge, la ment no pot conèixer-se per la seva essència "perquè de l'essència de l'ànima no se'n pot prendre cap imatge". La intel·lecció de l'ànima quant a objectiva que sempre és per espècies en relació a imatges no es pot fer per una espècie abstracta de la pròpia ànima que esdevindria imatge, s'ha de fer "per alguna altra

³⁵¹Ibid., Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 8, in 2um.

³⁵²Ibid., in 8um, in contr.

espècie abstracta de les imatges"³⁵³ de les coses diferents a la ment.

Aquesta objecció contrasta amb el fet que precisament perquè la ment és immaterial la raó al·ludida sobre el fet que l'enteniment res entén sense una imatge es pot utilitzar en sentit contrari, perquè si tota espècie en el coneixement humà té un origen sensible, la ment s'ha de conèixer per ella mateixa perquè de cap espècie sensible se'n pot abstroure l'essència de l'ànima: "tota espècie per la qual l'ànima nostra s'entén es abstracta del sensible; però de cap sensible l'ànima pot abstroure la seva quiditat; així doncs, l'ànima no es coneix ella mateixa per alguna semblança"³⁵⁴.

D'altra banda la "ciència" sembla del gènere de l'accident. L'ànima no es pot conèixer per la seva essència perquè llavors esdevindria "accident" però l'ànima és certa substància per se subsistent: "L'ànima és certa substància *per se* subsistent; però les formes intel·ligibles no són *per se* subsistent, altrament la ciència de les formes intel·ligibles no pertanyeria al gènere de l'accident; així doncs, l'essència de l'ànima no pot ésser forma intel·ligible per la qual la ment es vegi a si mateixa"³⁵⁵.

Sant Tomàs és molt conscient de la problemàtica que implica la pròpia definició de l'ànima com a "subsistent", si l'ànima es conegués per la seva ciència llavors esdevindria "forma" de si mateixa amb la qual cosa passaria a ser accidental. D'altra banda en els arguments contraris a favor del coneixement per l'essència ens trobem aquesta altra observació. L'ànima no es pot conèixer per una espècie perquè l'espècie sempre és més simple però en canvi no hi ha res més simple que l'ànima:

"L'espècie per la qual quelcom s'entén és més simple que allò que per ella s'entén; però l'ànima no té alguna espècie més simple que ella que d'ella es pugui abstroure; així doncs l'ànima no s'entén per alguna espècie sinó per la seva essència"³⁵⁶.

³⁵³Ibid., in 1um.

³⁵⁴Ibid., in 9um in contra.

³⁵⁵Ibid., in 14um.

³⁵⁶Ibid., in 5um, contra.

Sant Tomàs torna a reiterar la dimensió de l'aprehensió intencional objectiva quan recorda l'argumentació "aristotèlica" de l'autoconeixement de l'ànima per l'espècie: "El filòsof diu en el llibre III *Sobre l'ànima* que l'enteniment s'entén tal com les altres coses; però les altres coses les entén no per la seva essència sinó per algunes espècies"³⁵⁷. De bell nou, les raons a favor de l'espècie reiteren la dimensió intencional objectiva quan es recorda que "les potències es coneixen pels actes i els actes pels objectes"³⁵⁸.

Però si tota intel·lecció fos per conversió a una imatge la ment no es podria conèixer per la seva essència perquè la ment no és sensible. Sant Tomàs mai deixa de tenir en compte que la ment és immaterial, ja ho ha exposat des del primer article de la qüestió. *Precisament la primera raó a favor del coneixement de la ment per la seva essència és l'argument de sant Agustí de la notícia de la trinitat preintencional per la simple incorporeïtat*: "la ment es coneix ella mateixa per ella mateixa perquè és incorpòria; ja que si no es coneix, ella mateixa no s'ama"³⁵⁹. Sant Tomàs també recorda l'argumentació aristotèlica de l'autoconsciència per la immaterialitat: "com es diu en el llibre III *Sobre l'ànima*, en aquelles coses que són separades de la matèria el mateix és el que s'entén i allò perquè s'entén; però la ment és certa cosa immaterial; així doncs, s'entén per la seva essència"³⁶⁰.

Tanmateix sant Tomàs no oblida que si bé la ment és la potència incorpòria, "la nostra ànima és una forma unida a la matèria; però tota forma d'aquest tipus es coneix per l'abstracció de l'espècie respecte de la matèria i de les condicions material; així doncs, l'ànima es coneix per alguna espècie abstracta"³⁶¹.

³⁵⁷Ibid., in 6um.

³⁵⁸Ibid., in 7um.

³⁵⁹Ibid., in 1um in contra.

³⁶⁰Ibid., in 3um in contra.

³⁶¹Ibid., in 4um.

Sigui com sigui ens trobem amb el fet que "l'entendre no és un acte només de l'ànima, sinó que és comú de l'ànima i del cos, així doncs és necessari que en entendre sempre hi hagi quelcom de part del cos"³⁶².

Però d'altra banda, "allò que és causa de la cognoscibilitat de les altres coses, no es coneix per cap altra cosa que per ella mateixa; però l'ànima és la causa del coneixement de les altres coses materials; ja que són intel·ligibles en tant que nosaltres les fem intel·ligibles"³⁶³.

Amb aquesta argumentació sant Tomàs ens recordarà que "tal com la llum corpòria fa que totes les coses siguin visibles en acte, així l'ànima per la seva llum fa que totes les coses materials siguin intel·ligibles en acte, com és manifest en el llibre III *Sobre l'ànima*; però la llum corpòria es veu per ella mateixa no per alguna semblança; així doncs l'ànima s'entén per la seva essència, no per alguna semblança"³⁶⁴.

Sant Tomàs és conscient del fet que si la ment és la causa de tot coneixement, ella s'ha de conèixer per ella mateixa, conèixer-se per alguna cosa causada per ella no seria conèixer-se ella mateixa. D'altra banda, sembla que si la causa del coneixement és la llum intel·ligible de l'enteniment agent, ella ja s'ha de conèixer per ella mateixa.

En contra del coneixement per l'essència és un fet que "si l'ànima es veu per la seva essència perquè li és present, com que sempre li és present, sempre s'hauria de veure"³⁶⁵.

A favor del coneixement per l'essència, "tota ciència és per l'assimilació de l'escient al sabut; però res és més semblant a l'ànima que la seva essència"³⁶⁶.

³⁶²Ibid., in 5um.

³⁶³Ibid., in 7um, in contra.

³⁶⁴Ibid., in 10, in contra.

³⁶⁵Ibid., in 11um.

³⁶⁶Ibid., in 6um, in contra.

Amb tot, sant Tomàs reitera els arguments intencionals a favor de les espècies: "l'ànima partint d'ella mateixa torna al coneixement de si mateixa entenent per les coses exteriors"³⁶⁷.

L'argumentació del cercle és potenciada per sant Tomàs quan afirma que si l'ànima es coneix per ella mateixa llavors "alguna cosa seria anterior i més coneguda que ella mateixa"³⁶⁸.

Amb tot, les raons al·ludides en la direcció de l'enteniment agent potencien les raons a favor del coneixement per l'essència. Recordem que la raó al·ludida perquè l'ànima tingui l'enteniment agent és que per comparació a les coses sensibles l'ànima ja és intel·ligible.

"Tal com el Filòsof diu en el llibre III *Sobre l'ànima*, l'enteniment agent no entén alguna vegada i d'altres no, sinó que sempre entén; però no s'entén sinó a si mateix, i això no pot ser si s'entén per espècies abstretes dels sentits, perquè així no s'entendria abans de l'abstracció; així doncs la nostra ment s'entén per la seva essència"³⁶⁹.

Si la ment ja és intel·ligible en acte per comparació a les coses sensibles, ella s'ha d'entendre per la seva essència: "tot allò que és present a l'enteniment com a intel·ligible, és entès per l'enteniment; però la mateixa essència de l'ànima és present a l'enteniment per mode intel·ligible; ja que és present per la seva veritat, però la veritat és la raó d'entendre, com la bondat la raó de ser estimat; així doncs, la ment s'entén per la seva essència"³⁷⁰.

L'última raó al·ludida és inqüestionable. Si la ment posseeix per la seva essència la llum de la veritat, s'ha d'entendre per la seva essència perquè la raó de la intel·ligibilitat és la veritat.

³⁶⁷Ibid., in 10.

³⁶⁸Ibid., in 9um.

³⁶⁹Ibid., in 1 lum, in contra.

³⁷⁰Ibid., in 4um, in contra.

Observem una última font d'antinòmies. Aquesta és la intuïció intel·lectual segons el model de la visió sensible. Si la ment s'ha de conèixer d'aquesta manera, llavors la ment no es coneix per la seva essència. "Tal com es relaciona el sentit al sensible, així l'enteniment a l'intel·ligible; però entre el sentit i el sensible es requereix certa distància de la qual procedeix que els ulls no es poden veure a si mateixos; així doncs, en el coneixement intel·lectual es requereix certa distància de manera que mai es pot entendre per la seva essència"³⁷¹. Però sant Tomàs arriba a filar encara més prim quan recorda que també la visió intel·lectual ha estat la manera d'explicar l'autoconeixement de l'ànima per ella mateixa, no segons el model dualista de la visió sensible sinó per la immediatesa de l'espiritual: "per la visió que es diu intel·lectual es veu allò que no és corpori"³⁷².

Observem, doncs, la ingent tasca que ha de dur a terme sant Tomàs en aquest article. Tot ell és una antinòmia múltiple. *El coneixement de l'ànima sembla per alguna espècie* per (1) l'error en allò que és l'ànima, (2) pel coneixement d'espècies referides a la imatge, (3) perquè la ciència és del gènere de l'accident (4) perquè l'ànima es coneix com les altres coses (per espècies), les potències pels actes i els actes pels objectes, (5) perquè l'ànima és forma del cos i (6) el coneixement humà és compost intel·lectual sensitiu, (7) perquè l'ànima sempre s'hauria de veure com allò primer conegut. (8) Perquè la reflexió es fa a partir dels objectes intencionals. (9) Perquè llavors seria anterior a si mateixa. (10) Perquè no es pot veure com un objecte enfrontat. Etc.

Però també *el coneixement de l'ànima sembla per la seva essència* per (1) la certesa de la ciència de l'ànima, (2) perquè el coneixement específic té el seu origen en els sentits. (3) per la simplicitat de l'ànima (4) perquè l'immaterial es coneix per si mateix (5) Perquè és causa del coneixement. (6) Perquè la llum intel·lectual ja es intel·ligible per ella mateixa. (7) Perquè l'ànima és present a si mateixa com ja vertadera (8) Perquè l'enteniment agent sempre entén. (9) Perquè res hi ha més assimilat a l'ànima que ella mateixa. (10) Perquè l'espiritual té visió intel·lectual.

³⁷¹Ibid., in 8um.

³⁷²Ibid., in 2um, in contra.

4.- Duplex cognitio.

Ja hem dit que les objeccions a favor de l'espècie es situen en la dimensió de l'aprehensió intencional objectiva, les objeccions a favor de l'essència es situen en la dimensió de la captura íntima presencial. Però amb això no n'hi ha prou perquè també en les raons a favor de l'espècie sant Tomàs té en compte dimensions de consciència íntima com l'arrelament en el cos o la immediata presència per la qual si l'ànima es coneix per la seva essència sempre s'hauria de conèixer perquè sempre s'és present a si mateixa o bé el fet que la reflexió sempre està mediatitzada pels objectes. També ens trobem que en les argumentacions per l'essència, l'ànima és considerada des de la perspectiva intencional, com a causa de la intel·lecció, com ja vertadera, o simplement, posseint l'enteniment agent.

Hem de dir que el tractament de la qüestió és magistral. *És un dels textos més sintètics del pensament occidental tradicional pel que fa al coneixement de l'ànima.* Per això sempre s'hi pot advertir alguna cosa nova, mai podrà ser un text tancat. Si volguéssim ser exhaustius mai podríem fer-hi "un" comentari. Per la nostra banda, ens sentirem satisfets si simplement guanyem la comprensió del que s'hi diu. Si guanyem el sentit de la terminologia per continuar el nostre treball.

En primer lloc, sant Tomàs fa una distinció que és òbvia pel cos dels "videtur quod". Que ningú pensi que en preguntar si la ment es coneix per la seva essència ens preguntem per "la mateixa cosa coneguda". De manera que "d'allò de què no es coneix la seva essència se'n coneixen els seus accidents". "D'una altra manera es refereix a allò pel qual quelcom és conegut, i així s'entén que quelcom és conegut per la seva essència perquè la mateixa essència és allò pel qual és conegut, i d'aquest mode es pregunta en el present si l'ànima s'entén per la seva essència"³⁷³.

La pregunta, doncs, és si la ment es coneix ella mateixa en virtut d'ella mateixa. En el text paral·lel de la *Contra gentils* sant Tomàs ja adverteix que *"és impossible dir que entengui per ella mateixa què és ella"*. Canals adverteix que "si la ment fos en la seva mateixa substància intel·ligible en acte, s'actuaria intrínsecament per al coneixement

³⁷³Ibid., q. X, a. 8, c.

intuïtiu i connatural de si mateixa, la qual cosa exclouria la recepció de formes abstretes del sensible"³⁷⁴. Sant Tomàs hi exposa tres arguments decisius. A més del fet que tot home coneixeria què és l'ànima, la qual cosa és fals, si l'ànima coneix per ella mateixa la seva essència "ha de conèixer sempre en acte què és ella" perquè quelcom es coneix pel seu acte i es suposa que l'ànima subsisteix en acte. En segon lloc, "si sabem què és l'ànima per l'ànima mateixa, això seria conegut naturalment" ja que l'ànima és connatural a tot home, però llavors no hi podria haver error en quelcom que es coneixeria per naturalesa, tal com els primers principis, però en canvi, hi ha molts errors i vacil·lacions en el coneixement de l'essència de l'ànima. Per últim, "si l'ànima coneix per ella mateixa què és, això seria evident i per consegüent seria conegut en primer lloc i seria principi del coneixement de les altres coses"³⁷⁵. Però això és fals, ja que l'essència de l'ànima no es pressuposa com a cosa coneguda sinó que es proposa per a ser investigat.

Ara bé, continua sant Tomàs: "per l'evidència de la qüestió de la qual s'ha de saber que de l'ànima es pot tenir un doble coneixement per part de cadascú, com Agustí diu en el llibre IX *Sobre la Trinitat*"³⁷⁶.

El text de sant Agustí ara al·ludit per sant Tomàs és aquest:

"Quan la ment humana es coneix i s'ama ella mateixa, no coneix i ama quelcom immutable: d'una manera cada home parlant enuncia la seva ment, *fixant-se en allò que en si mateix s'esdevé*; però d'una altra manera defineix la ment humana *per un coneixement específic o genèric*. I així quan a mi em parla de la seves coses pròpies, si entén això o allò, si no entén, i si vol o no vol això o allò, ho crec; però quan diu la veritat de la ment humana específicament o genèricament, reconec i aprovo.

"Per la qual cosa és manifest, que és diferent *veure en si mateix*, allò que dient-ho a un altre ho creu però no ho veu; i *veure-ho en la mateixa veritat*, la qual cosa un altre també

³⁷⁴Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 19.

³⁷⁵Sant Tomàs, III, C.G, cap. 46.

³⁷⁶Ibid.

pot intuir; de les qual cosa una pot canviar en el temps i l'altre consisteix en la immutable eternitat. Ja que ni veient moltes ments pels ulls corporis, unim per la semblança una notícia genèrica o específica de la ment humana, sinó intuïnt la inviolable veritat, a partir de la qual perfectament, quant podem, definim, no quina és la ment de cada home, sinó quina ha de ser segons les raons eternes"³⁷⁷.

Aquest text interfereix en l'estructura de l'autoconsciència personal *tota la reflexió agustiniana sobre l'exemplarisme de la veritat*. Sigui com sigui ens recorda la diferència entre l'autoconsciència de la ment que podríem anomenar pròpia o "íntima" i la definició de la ment que podríem anomenar genèrica o "comú". Observi's l'aparent subvaloració "exemplarista" del primer tipus de coneixement de la ment. *L'autoconsciència íntima no és immutable, és personal, de fe, no proporciona certesa objectiva. La definició comú és immutable, és objectiva, de ciència, proporciona reconeixement i aprovació.*

Una altra observació a fer. Sant Agustí fa servir la terminologia intuïtiva en ambdós casos. En un es tracta d'una visió íntima per atenció al que s'esdevé en l'interior de cadascú sense que un altre ho pugui veure, en l'altre és tracta d'una visió objectiva per fixació en la mateixa veritat que és comú a tots. Ja hem remogut la interpretació dualista de la intuïció agustiniana. Precisament l'autoconsciència íntima és aquella de la qual sant Agustí afirma que és per memòria de si. Ara podem citar ja íntegrament el text agustinianà al·ludit. Una altra observació. Sant Agustí no nega que l'autoconsciència íntima no es perllongui en una locució afirmativa d'un mateix. Ja implica la fixació del pensament sobre el que s'esdevé en un mateix, la diferència amb la locució de la definició essencial es que només és una afirmació d'allò que és íntim de cadascú, no és un judici d'allò que hauria de ser comú a tota ment. Doncs bé, Sant Agustí reiterarà que "quan la ment es pensa no torna sobre si per un moviment local sinó per una conversió incorpòria"³⁷⁸. Sant Agusí refusa en tota autoconsciència la visió dualista que implicaria la dialèctica subjectiva del fet que la ment

³⁷⁷Sant Agustí, *De Trinitate*, IX, 6, 9.

³⁷⁸Ibid., XIV, 6, 8.

"s'escindeix de manera que és aquí i allí, és a dir, en un lloc per mirar i en un altre per ser mirada; com si fos en si per mirar i enfront de si per ser mirada"³⁷⁹.

D'altra banda, recordem que l'exemplarisme de la veritat tampoc és una intuïció ontologista. Es tracta de la *memoria Dei*: Fins i tot els infidels pensen en l'eternitat quan rectament recriminen o lloen moltes coses en els costums dels homes: "Domini autem Dei sui reminiscitur"³⁸⁰. La *memoria Dei* també és una reflexió íntima: les regles estan escrites en el llibre d'aquella llum que s'anomena veritat "on s'escriu tota llei justa i en el cor de l'home que actua justament, i que es transfereix no emigrant sinó imprimint; tal com la imatge de l'anell transita a la cera, sense abandonar l'anell"³⁸¹.

El text de sant Agustí de la "duplex cognitio", l'íntim per la visió d'un mateix que és la memòria sui per una reflexió incorporària i el comú per la visió de la veritat que és la *memoria Dei* com impressió de la llum serà integrat per sant Tomàs amb la solució aristotèlica del coneixement pels actes i les espècies. Però no ens avancem. Llegim la cita de sant Tomàs en què fa una síntesi magistral en termes ontològics. Llegim que segons sant Agustí hi ha un doble coneixement de l'ànima per part de cadascú: un per atenció a allò que s'esdevé en un mateix, l'altre per definició genèrica i específica.

"Un certament pel qual cadascú coneix l'ànima només pel que fa a allò que li és propi, un altre pel qual l'ànima es coneix pel que fa allò que és comú a totes les ànimes [observi's el caràcter inferior del coneixement propi com preparatori pel coneixement comú]. Així doncs, aquell coneixement, que es té comunament de tota ànima, és aquell pel qual es coneix la naturalesa de l'ànima; però el coneixement que algú té de l'ànima pel que fa al que li és propi, és el coneixement de l'ànima segons que té ésser en tal individu. D'on

³⁷⁹Ibid.

³⁸⁰Ibid., XIV, 15, 21.

³⁸¹Ibid.

per aquest coneixement es coneix si l'ànima existeix, com quan algú percep que té ànima, però per l'altre coneixement es sap què és l'ànima i quin són els seus accidents propis"³⁸².

O sigui, si en un principi el coneixement "íntim" sembla ser inferior al coneixement "comú", de fet, no es tracta de "dos coneixements que l'ànima pot tenir de si mateixa, sinó - la qual cosa té una altre abast- "dos tipus o modes de coneixement"³⁸³.

En efecte, com observa Bofill *el coneixement comú és universal, per via de definició, impersonal, discursiu, abstractiu, essencial, expressa la naturalesa de l'ànima*. Podríem anomenar-lo *coneixement objectiu per la unitat d'una forma*. *El coneixement íntim és individual, perceptiu, propi, directe, presencial, existencial, adverteix la possessió d'ànima*. No és un coneixement objectiu nocional sinó que és una *experiència íntima per l'exercici de l'acte*.

Si bé entre el coneixement propi existencial i el coneixement comú essencial semblen dues fases d'un mateix coneixement, Bofill insistia en que "més aviat hem de veure entre un i altre mode de coneixement una complementareïtat, que deixaria a cadascú la prioritat en el seu ordre"³⁸⁴. "*Aquí es tractaria únicament d'una correlació entre dues funcions intel·lectuals, dins de l'acte total de l'entendre*"³⁸⁵.

En efecte, l'observació cabdal de Bofill és la següent:

"L'Angèlic ens parla d'una "duplex cognitio", *distingint en el si mateix de l'enteniment una doble funció*: a) una funció "representativa" o "enunciativa" -*enteniment pensant*- que copsa l'ens com objecte, determinant-lo segons un contorn qualitatiu unificat, que denominarem "essentia" b) Una funció de consciència" -*enteniment sintent*- en raó del qual és copsat el jo, no com "objecte" (la qual cosa només és possible per reflexió) sinó, al

³⁸²Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 8, c.

³⁸³Bofill, *Obra filosòfica*, ed cit, pàg. 108.

³⁸⁴Ibid., pàg. 117.

³⁸⁵Ibid.

contrari, com principi de l'activitat intel·lectual; i amb ell, aquells altres ens que el modifiquen existencialment, irrompent en l'àmbit "situacional" (no, "objectiu") de l'existència"

"Això suposat, anomenarem "*intelligentia*" a la funció d'objectivitat que constitueix la relació de coneixement en ordre al seu terme. Anomenarem, en canvi, "*memoria*" a la funció de presencialitat que s'implica en aquesta relació cognoscitiva mateixa, considerada en ordre al seu principi"³⁸⁶.

El comentari de l'article que fa Bofill implica, doncs, el descobriment que per la "*duplex cognitio*" de l'ànima sant Tomàs s'està referint a una doble dimensió de la consciència intel·lectual. Són aquelles que hem anomenat "*aprehensió intencional objectiva*" que Bofill anomena intel·ligència, per la qual es coneixerà l'ànima pel que fa a la seva essència i propietats i la que hem anomenat "*captura íntima presencial*" que Bofill anomena "memòria", per la qual es coneixerà la ment pel que fa a la seva existència i circumstàncies.

Canals insisteix en la mateixa direcció:

"La intel·lecció, en tant que aprehensió i judici objectiu sobre l'entès, no és l'únic mode o dimensió del coneixement de l'enteniment. Es dona sempre, inseparablement amb l'exercici de la intel·lecció objectiva, un altre mode de possessió "intel·lectual" de l'ens, discernible, no obstant la seva inseparabilitat, de la intel·lecció mateixa, com aprehensió que es mou en l'horitzó de les essències.

"Aquest altre mode de coneixement, o vessat de l'actualitat de la consciència intel·lectual, freqüentment perdut per la reflexió filosòfica, o almenys no degudament discernit en la seva connexió i diversitat respecte de l'acte d'intel·lecció de l'essència, fou reconegut per sant Tomàs d'Aquino, profunditzant i precisant en una herència rebuda de sant Agustí, en afirmar l'existència, en "cadascú" dels homes en actual exercici de la seva consciència intel·lectual, d'un doble coneixement" que pot tenir l'home sobre la seva ment o ànima intel·lectiva"³⁸⁷.

³⁸⁶Ibid., pàg. 99.

³⁸⁷Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 93.

En efecte, si ens anticipem a la qüestió, Canals adverteix que "En cada cas i per a cada home, en el coneixement de l'ànima, "segons que té ésser en tal individu. En entendre quelcom, en pensar quelcom, en exercir l'activitat intel·lectual, "percep que ell existeix" que té ésser. Es percep en el seu ésser, s'experimenta en el seu ésser. Aquesta vessant o mode de coneixement singular i existencial no es constitueix en l'aprehensió conceptual, en la contemplació de l'essència de l'ànima en una representació formada a manera d'imatge intencional, sinó que té un caràcter immediatament perceptiu, experimental"³⁸⁸.

En quins casos es pot parlar de la "duplex cognitio" com intuïció intel·lectual? Dependria de la terminologia. Recordem què entén sant Tomàs per intuïció intel·lectual. Sant Tomàs distingeix dues dimensions de la "visió intel·lectual".

En un sentit absolut seria el coneixement objectiu de l'essència d'alguna cosa per la informació directa de la forma substancial: "Les essències de les coses materials estan en l'enteniment humà o angèlic, com l'entès en l'intel·ligent, [secundum esse intellectuale] i no segons el seu ésser real [secundum esse naturale]. Certes coses però hi ha que estan en l'enteniment o en l'ànima segons ambdós éssers. I d'ambdós modes és la visió intel·lectual"³⁸⁹.

Per a l'ontologia del coneixement de sant Tomàs la intuïció intel·lectual *absoluta i plenària* seria privativa d'una forma que subsistís separatament en ser immaterial. Tal seria la intuïció intel·lectual de les intel·ligències pures o angèliques. "Si quelcom en el gènere intel·ligible s'hi troba *com forma intel·ligible subsistent*, s'entén a si mateix. Però l'àngel, com és immaterial, és certa forma subsistent, i per això és intel·ligible en acte. D'on es segueix que per la seva forma, que és la seva substància, s'entén a si mateix"³⁹⁰. En canvi, ja hem llegit que el coneixement de l'essència de l'ànima mai pot ser una intuïció intel·lectual absoluta i plenària: no coneixem què som per l'essència de l'ànima. La raó

³⁸⁸Ibid., pàg. 96.

³⁸⁹Sant Tomàs, STh, I, q. 57, a. 1, ad 2um

³⁹⁰Ibid., q. 56, a. 1, c.

ontològica és que l'ànima no és forma intel·ligible subsistent. És la forma immaterial però acte d'un cos. *Com veurem, la seva subsistència no és per la seva forma sinó només pel seu ésser. Podrà tenir un coneixement de si mateix per la seva essència si no en virtut de la seva forma sí pel seu ésser? Serà aquest coneixement existencial algun tipus d'intuïció intel·lectual?*

En efecte, hi ha una altra dimensió "relativa" de la visió intel·lectual que precisament és el coneixement presencial per la immediatesa existencial. Sant Tomàs pensa en aquesta dimensió quan afirma que l'ànima té una visió de si mateixa per la seva essència precisant que la visió intel·lectual es distingeix de la "*cogitatio*" que discerneix les propietats internes de l'essència de l'ànima en raó d'objecte, perquè l'autoconsciència existencial és una experiència immediata de la pròpia realitat entitativa de l'ànima: "Segons que entendre no significa res més que la intuïció, que no és altra cosa que la presència intel·ligible a l'enteniment, de qualsevol mode, així l'ànima sempre s'entén a si mateixa"³⁹¹. És evident que aquesta intel·lecció permanent serà de tipus habitual.

Podríem dir, doncs, que la intuïció absoluta per sant Tomàs té dues dimensions l'objectivitat i la presencialitat d'una essència intel·ligible i que enlloc dels intuïcionismes eidètics que aïllen l'aspecte objectiu de la referència existencial, sant Tomàs concedeix una intuïció relativa a la sola referència existencial encara que no objectiva. Com que haurem de comparar sant Tomàs amb Descartes i el kantisme convé tenir en compte aquesta observació terminològica de Canals Vidal:

"Definida precisament per la immediatesa entitativa i existencial al cognoscent de la realitat "intuïda", s'hauria de reconèixer certament, en la realitat de les coses, i en les afirmacions explícites de sant Tomàs, la notícia intuïtiva que cadascú té de la seva ànima existent. Però succeeix que la mateixa etimologia, que al·ludeix a una comparació amb l'acte de visió, i el pressupòsit de què l'acte de visió és màximament cognoscutiu per ser "millor manifestatiu de les diferències de les coses", condueix inevitablement el significat del terme "intuïtiu" a referir-se únicament a allò en què el coneixement intel·lectual es mostra com el que ens fa capaç de discernir i definir les coses segons el que són. Per això el

³⁹¹Ibid., In I Sent, dist. 3, q. 4, a. 5, Solutio.

terme notícia intuïtiva, malgrat que se la defineixi inicialment per la immediatesa existencial, ve a prendre, en referir-se a l'intel·lectual, un significat que exigiria la possessió, mitjançant una presència immediata i existencial, també de la intel·lecció definida de l'essència de l'intuït"³⁹².

Per tot plegat Canals prefereix donar al coneixement realitzat per la presència existencial i immediata del conegut en el cognoscent el nom de "coneixement com experiència immediata" o "immediatament perceptiu de la realitat coneguda segons el seu ésser", ço que seria una "*experiència perceptiva existencial*". Volem fer una observació. La terminologia emprada per sant Tomàs és el de percepció, però des de la Gestalt precisament la percepció és refereix al coneixement d'un objecte en la unitat d'una forma!!! És evident que en el cos del nostre treball la percepció d'un mateix és una experiència existencial. *Podrà ser experiència espiritual?*

³⁹²Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 102.

5.- L'experiència existencial pels actes de l'ànima.

Bofill i Canals poden trobar en la "*duplex cognitio*" de l'ànima l'estructura bidimensional de la consciència intel·lectual perquè si bé no sempre pensem què és l'ànima, sant Tomàs puntualitza que pel que fa al coneixement existencial que cadascú té de la seva ànima: "així dic que l'ànima es coneix pels seus actes: ja que en això algú percep que té ànima, viu i existeix, perquè percep que sent i entén i que exerceix les altres operacions de la vida semblants"³⁹³. O sigui, el que afirma ací sant Tomàs és que la percepció existencial, això que sempre exercim en actitud natural quan ens trobem oberts en mig de l'ens, és una percepció de l'exercici de les operacions vitals en grau intencional: sentir o entendre, percebem que existim, i que aquesta autopercepció en actes vitals de la pròpia existència és una percepció de l'ànima segons que té ésser en cadascú. Sant Tomàs, doncs, ací afirma dues coses: que tota consciència existencial ho és de manera concomitant a una "operació intencional". Per remarcar el caràcter intencional de la sensació i de l'enteniment convindria recordar algun text com aquest:

"En la part sensitiva hi ha una doble acció. Una segons la sola immutació: i així es porta a terme l'operació del sentit per això que és immutat pel sensible. L'altra acció és la formació, segons la qual la facultat imaginativa forma per a si alguna imatge de la cosa absent, o també mai vista. *I aquestes dues accions continuen en l'enteniment* [o sigui no entenem sinó en tant que la sensació ja s'ha continuat amb la imaginació] Ja que primerament es considera la passió de l'enteniment possible segons que és informat per l'espècie intel·ligible. [Però això encara no és entendre] Per la qual format, forma en segon lloc o la definició o la divisió i composició, que per la veu es significada. Per la qual cosa la raó que significa el nom és la definició, i l'enunciat significa la composició i divisió de l'enteniment. Així, doncs, les veus no signifiquen les mateixes espècies intel·ligibles, sinó allò que l'enteniment forma per a si amb el fi de jutjar de les coses exteriors"³⁹⁴.

³⁹³Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 8, c.

³⁹⁴Ibid., STh, I, q. 85, a. 2.

D'altra banda, aquella autoconsciència vital és un coneixement no només de cadascú com a existent sinó com tenint ànima cognoscitiva. És evident que aquest coneixement de l'ànima cognoscitiva per l'autoconsciència viscuda és el que se'n té d'ella com a principi de vida intencional.

Bofill proposava anomenar *acte de sentiment* aquesta percepció de l'ànima com principi de vida intencional. En efecte, així continua sant Tomàs:

"Diu el Filòsof en el llibre IX de la *Ètica* que sentim que sentim i entenem que entenem, i perquè sentim això entenem que som"³⁹⁵. El sentiment aquest no és la sensació. És l'autoconsciència concomitant dels actes intencionals. Aristòtil puntualitzava: "i en totes les altres activitats hi ha igualment quelcom que percep que estem actuant"³⁹⁶.

La continuació del text de sant Tomàs insisteix en el mateix: "Ningú percep que ell entén sinó per això que entén quelcom, perquè primer és entendre quelcom que entendre que ell entén"³⁹⁷. Insistim-hi. *L'autoconsciència existencial en acte ja implica que l'enteniment en acte hagi format un verb*. Ningú percep que existeix sinó en això que percep que entén, i ningú percep que entén sinó perquè entén quelcom. "I això és el que primerament i per sí és entès, el que l'enteniment concep en si mateix de la cosa entesa, sigui la definició o l'enunciat"³⁹⁸. No la cosa ni l'espècie impresa sinó l'espècie expressa que és el verb mental i que "difereix també de l'acció de l'enteniment: perquè l'esmentada concepció es considera com el terme de l'acció, i com a quelcom constituït per la mateixa. Ja que l'enteniment forma amb la seva acció la definició de la cosa, o també la proposició

³⁹⁵Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, op cit, q. X, a. 8, c.

³⁹⁶Aristòtil, *Ètica a Nicómaco*, 1170a 30-31.

³⁹⁷Sant Tomàs, op cit, q. X, a. 8, c.

³⁹⁸Ibid, IX, a. 5, c.

afirmativa o negativa. Aquesta concepció de l'enteniment en nosaltres pròpiament s'anomena verb"³⁹⁹.

Una observació més; si ja és diferent del verb exterior de la veu sensible, el verb mental a què es refereix sant Tomàs en el mínim de l'autoconsciència existencial en acte no té perquè ser el verb interior que té la imatge de la veu, sinó "el verb del cor que no es profereix en cap idioma"⁴⁰⁰. Per últim, tampoc té perquè ser el verb específic d'una investigació pensant, n'hi ha prou amb l'afirmació de l'ens que ens és connatural: "Ja que el nostre enteniment coneix algunes coses naturalment; tal com *els primers principis dels intel·ligibles*, [principis ontològics] dels qual les concepcions intel·ligibles, *que s'anomenen verbs interiors*, naturalment existeixen en ell i d'ell procedeixen"⁴⁰¹.

Ara bé, és evident que en aquesta percepció de l'ànima quant a existent en cadascú per via de l'autoconsciència de la intel·lecció hi ha una gradació que va de la consciència dels actes a la consciència de la vida, de l'existència i de la pròpia ànima. Bofill puntualitza que "parlem d'"intensitat" i no de "claredat" *en la percepció de l'acte*, perquè, en aquest moment, segueix no havent-hi contingut eidètic [recordem, respecte de l'ànima]. No ens referim, en efecte, a una "experiència descriptiva, la qual no sorgeix sinó per reflexió objectivadora i la finalitat de la qual seria, "no la de reproduir el fenomen en el seu estat primitiu, sinó d'observar-lo i explicitar el seu contingut; ja que no es tracta d'observar" el nostre corrent de vivències, substituint la nostra activitat pel "fenomen" de la nostra activitat; ni es tracta tampoc de "reproduir" un estat de consciència en un segon moment, en lluita contra el temps; més aviat es tracta de manera més simple i primària, de recolzar intensivament sobre l'aspecte experimental i actiu del pensar, reforçant el fet de la seva pertinença al jo, sense alterar la seva referència intencional"⁴⁰².

³⁹⁹Sant Tomàs, Q.D, *De Potentia Dei*, VIII, a. 1, c.

⁴⁰⁰Ibid., QD, "*De Veritate*", IV, a. 1, c.

⁴⁰¹Ibid., IV, CG, cap. 11.

⁴⁰²Bofill, op cit., pàg. 130.

Però, amb tot, la gradació de la consciència de l'acte per la qual es percep l'ànima és la intensitat energètica per la qual ens sentim com actuant per nosaltres mateixos: tenint principi de vida: és l'experiència d'animació. "El sentir-se sentir, sentir-se entendre, o caminar, o exercir operacions vitals semblants aristotèlic, no és altra cosa, fonamentalment, que *sentir-se a si mateix en la plenitud vital del propi ésser*"⁴⁰³.

No podem deixar de replantejar una objecció a sant Tomàs. El nivell en què estem: el sentiment de la plenitud vital del propi ésser, és ja un coneixement de l'ànima intel·lectual, ment o esperit? *No ho creiem pas*. Es pot admetre que hi ha el sentiment de la plenitud vital però negar que això sigui ja un coneixement de l'ànima. Ans al contrari, llegiem en el proemi que precisament del que es tracta és de refusar la idea del subjecte per quedar-nos en la intensitat vital com voluntat de poder. *La "percepció absoluta del propi ésser i poder" és ja coneixement de l'ànima?* Insistim en la nostra objecció: *la "percepció del subjecte actiu per sí mateix, per a la qual hem proposat el nom de "sentiment fonamental"*⁴⁰⁴ *és ja un coneixement de l'ànima?* Seria un coneixement de l'ànima si per ànima ens limitem a anomenar el principi operatiu de la vida intencional. I fins hi tot hi hauria qui objectaria que una cosa és *la consciència de l'acte* i una altra *la consciència del principi*. Creiem que, en efecte, l'argumentació sobre el coneixement de l'ànima no pot acabar encara si per ànima entenem la forma substancial de l'home personal: ço que seria el "jo pur". Sigui com sigui, sant Tomàs fa aquesta identificació al nostre entendre una mica precipitada: justament a continuació del fet que cadascú primer entén quelcom que entén que entén (autoconsciència intel·lectual) sant Tomàs continua: "i per això *l'ànima* pervé actualment a percebre que ella existeix per això que entén o sent"⁴⁰⁵.

En efecte, si fins ara es tractava del fet que cadascú percep que té ànima perquè és conscient dels seus actes vitals intencionals, sant Tomàs introdueix de sobte una variació

⁴⁰³Ibid.

⁴⁰⁴Ibid. pàg. 129.

⁴⁰⁵Sant Tomàs, Q. D. *De Veritate*, q. X, a. 8, c.

cabdal: *ara el subjecte d'aquesta percepció ja no és cadascú, sinó la pròpia ànima*. Això que sembla una petició dogmàtica creiem que és *el fil conductor* pel qual es pot replantejar que l'autoconsciència sigui una percepció *de* l'ànima. Al nostre entendre no es tracta tant de fixar-se en què la consciència vital és la via per la qual es pot percebre que tenim ànima sinó *en el fet que la pròpia autoconsciència concomitant a tot acte intencional és una acció que només pot ser exercida per l'ànima perquè és immaterial*.

No podem deixar d'exclamar-nos sobre el fet que sant Tomàs pressuposi en tot cas com a òbvia aquesta via en l'article que comentem: *sempre que hi ha autoconsciència hi ha ànima d'existència incorporària*. La farà servir en el coneixement definitori de l'essència de l'ànima? Com si no si precisament es tracta de reflexionar sobre l'essència de l'ànima tal i com ja s'ha percebut com a existent!!! Hem de recordar que sant Tomàs caracteritza el grau perfecte de la vida intel·lectual precisament per la màxima intimitat de l'emanació del verb que suposa la "reflexió sobre l'acte": "Hi ha, doncs, un grau suprem i perfecte de vida, el qual és conforme a l'enteniment: car l'enteniment reflexiona [reflectitur] sobre si mateix, i es pot entendre ell mateix"⁴⁰⁶. Però també sant Tomàs és conscient que la reflexió sobre l'enteniment en què percebem que som vivents tenint ànima no mostra directament l'essència de l'ànima, "ja que l'enteniment humà, encara que es pugui conèixer ell mateix, pren de l'exterior el primer inici del seu coneixement; ja que no hi ha enteniment sense imatges"⁴⁰⁷. Sigui com sigui, hem de recordar que per a sant Tomàs sempre que hi ha reflexió hi ha esperit perquè la "*reditio ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsam*". En efecte, en un text paradigmàtic de la *Suma Teològica* Sant Tomàs explica així l'autoconsciència:

"Tornar [redire] a la seva essència no és res més que quelcom subsisteixi en sí mateix. Ja que la forma, en tant que perfecciona la matèria en donar-li l'ésser, en certa manera es difon sobre ella mateixa; *però en tant que té ésser en ella mateixa, torna sobre ella mateixa*. Així doncs, les virtuts cognoscitives que no són subsistents, sinó que són acte

⁴⁰⁶Ibid., IV, CG, cap. 11.

⁴⁰⁷Ibid.

d'algun òrgan, no es coneixen a sí mateixes, tal com és manifest en els sentits singulars. Però les virtuts cognoscitives que subsisteixen per se, es coneixen elles mateixes"⁴⁰⁸.

Una observació terminològica. Ací no diu sant Tomàs que l'autoconsciència és la subsistència per forma intel·ligible (privatiu de l'àngel) sinó que l'autoconsciència és la subsistència per l'ésser immaterial (possibilitat de l'ànima). En efecte, sant Tomàs distingirà que una cosa és l'autoconsciència existencial per l'ésser immaterial i una altra la intel·ligibilitat intrínseca de la forma subsistent. En un cas l'autoconsciència existencial serà intel·lecció de l'essència, en un altre no. En un cas hi haurà intuïció de l'essència, en l'altre hi haurà investigació.

Heus ací el rept. "L'ànima humana es coneix a si mateixa, és a dir, es converteix [convertitur] totalment a si mateixa; per tant, és incorporària i separable del cos"⁴⁰⁹. Noti's com en aquesta observació del seu comentari a Procle sant Tomàs no només es recolza en la reflexió com a percepció de l'existència de l'ànima sinó que d'ella dedueix la seva essència. En l'article que comentem, dirà sant Tomàs que l'ànima coneix la seva essència per la reflexió de l'enteniment sobre el seu acte? Si no fos així, haurem de concloure que no ho nega sinó que és fruit del rigor? En tot cas, sant Tomàs és potser molt conscient que una cosa és l'autoconsciència de l'enteniment com a vida intel·lectual i una altra cosa que sigui prova indubtable de la immaterialitat de l'ànima com a grau de ser de valor absolut. Amb això sant Tomàs mostra un rigor que no tindran Descartes i els racionalistes i que serà blanc de la crítica posterior. El que farà sant Tomàs és distingir que si bé l'autoconsciència és prova de la ment, l'ànima intel·lectual, cal una altra via per provar l'ànima com a principi intencional de l'home subsistent.

⁴⁰⁸Ibid., STh, I, q. 14, a. 2, ad, 1um.

⁴⁰⁹Sant Tomàs, *In de Causis*, XV, 307.

6.- L'hàbit de la consciència per l'essència de l'ànima.

Ja hem dit que sant Tomàs no és indiferent a aquesta via: l'autoconsciència íntima com a propietat de l'ànima per l'experiència del jo pur: *el principi dels actes*. Aquesta crec que és la via que enceta amb la distinció del coneixement actual i habitual pel que fa al coneixement existencial de l'ànima de cadascú. Distinció dinàmica no eidètica que "correspon a les diverses fases que, en tot esdevenir actiu, separen la situació del subjecte constituït en la seva naturalesa i disposat més o menys aproximadament per a l'acció, de la realització mateixa de l'acció"⁴¹⁰.

Per coneixement habitual de l'existència de l'ànima sant Tomàs no pot referir-se a una idea confosa si precisament es tracta del coneixement de l'ànima segons que té ésser en tal individu, *es refereix a l'hàbit del coneixement existencial de l'ànima, o sigui, al principi dinàmic pel qual percebem l'ànima en la consciència íntima dels actes intencionals*.

Tal és la noció d'hàbit, εἶς originària d'Aristòtil com a espècie de la qualitat: "l'hàbit difereix de la disposició (διαθεσις) per ser més estable i durador, així són els coneixements i les virtuts"⁴¹¹. Així defineix sant Tomàs l'hàbit: "certa qualitat segons la qual la potència s'inclina a l'acte"⁴¹² "Quelcom afegit a la potència per la qual es perfà a la seva operació"⁴¹³ En l'article següent de la qüestió és encara més explícit: "quelcom fa conèixer quelcom habitualment, a partir d'allò amb què algú es fa potent de progressar vers l'acte de la cosa que es diu que es coneix habitualment"⁴¹⁴. Valgui l'observació de Gardeil: l'hàbit és la inclinació "entesa en el sentit de potència arribada al seu màxim de preparació

⁴¹⁰Bofill, *Obra filosòfica*, ed. cit, pàg. 120-121.

⁴¹¹Aristòtil, *Categories*, 8b 25-30.

⁴¹²Sant Tomàs, Q.D, "*De Veritate*", q. XXIV, a. 2, c.

⁴¹³Ibid., q. XX, a. 5, c.

⁴¹⁴Ibid., q. X, a. 9, c.

potencial vers el seu acte, la qual cosa no va sense una mena d'apetit natural d'aquest acte"⁴¹⁵.

D'altra banda, convé reiterar que l'hàbit de què es tracta no és el del coneixement de l'essència de l'ànima sinó de l'existència amb independència que es faci en l'acte de pensar ja emprant conceptes. Forment ha advertit que "en l'explicació de sant Tomàs el coneixement habitual existencial no és idèntic al dels hàbits cognoscitius de l'enteniment, on els conceptes "hi són allà d'un mode intermedi entre la potència i l'acte, o sigui, en hàbit, i llavors l'home pot entendre quan vulgui"⁴¹⁶. No ho és perquè no es refereix a conceptes, no està en la línia essencial"⁴¹⁷.

Per evitar confusions, enlloc de parlar de coneixement habitual que pot donar a interpretar una mena de coneixement actual anterior als actes confòs i indistint en la línia intencional objectiva, a partir d'ara sempre parlarem de *l'hàbit de la percepció existencial de l'ànima en els seus actes intencionals*. Perquè del que es tracta és d'esbrinar quin és el principi dinàmic (estrictament òntic) d'aquell coneixement actual de l'ànima *sempre actual en els seus actes*. Si en el coneixement actual l'ànima sembla tenir raó d'objecte, ara en el coneixement habitual l'ànima esdevindrà el "subjecte".

Sense aquesta observació es fa totalment incomprendible el text de sant Tomàs.

"Pel que fa al coneixement habitual així dic que l'ànima es veu per la seva essència, és a dir, per això que la seva essència li és present [ella ja es posseeix a si mateixa] ella té el poder d'eixir *a l'acte* del coneixement de si mateixa; tal com algú per això que té l'hàbit

⁴¹⁵Gardeil, *La Structure de l'ame et l'expérience mystique*, Victor Lecoffre, Paris, 1927, pàg. 112.

⁴¹⁶Sant Tomàs, Q.D. *De anima*, q. un, a. 15, ad 17um.

⁴¹⁷Forment, "El problema del "cogito" en san Agustín", *Augustinus*, Madrid, nº 133-134, 1989, pàg. 18.

d'alguna ciència, per la mateixa presència de l'hàbit [perquè ja posseeix aquest hàbit] té el poder de percebre allò que cau sota aquell hàbit"⁴¹⁸.

Com indica Gardeil, el coneixement habitual i actual de l'ànima respecte de la seva existència "no són dos espècies de coneixement; és el mateix coneixement, dit individual, de l'ànima, en dos estats d'hàbit i d'acte. Són dos moments d'un sol i el mateix coneixement"⁴¹⁹. *Sant Tomàs trasllada el coneixement de l'ànima per la seva essència d'aquell nivell conscient en què sant Agustí el feia servir per referir-se al coneixement actual de l'ànima en pensar-se com les coses diferents a ella mateixa per l'amor concupiscent de l'ànima, per referir-s'hi íntegrament a la "cognitio de anima secundum quod habet esse" com allò que constitueix el principi dinàmic del seu exercici actual. Ací sant Tomàs pressuposa que el coneixement habitual de l'ànima és el principi dinàmic de l'acte de coneixement de si mateix en els seus actes. Sant Tomàs insisteix en què l'ànima es veu a si mateixa actualment en la mediació dels actes intencionals. Recordem que aquesta "visió" només és la intuïció intel·lectual presencial entitativa: l'experiència de l'existència. En tot cas, sant Tomàs ara afirma que aquell coneixement actual no és pels actes sinó "per la pròpia essència de l'ànima". S'afirma que el poder d'eixir a l'acte del coneixement de si mateixa en els seus actes el posseeix la ment pel fet que la seva essència ja li és present. "L'ànima es coneix pels seus actes. Però respecte a l'autopercepció conscient de si mateixa en el seu ésser no es comporta com si necessités rebre des de fora el principi pel qual s'experimentarà en acte"⁴²⁰.*

El que dirà sant Tomàs és que el poder òntic de l'autoconsciència és la pròpia substància de l'ànima. Si per a sant Tomàs el principi d'autoconsciència el confereix el fet de ser espiritual, s'entendrà que en dir que la ment es veu a si mateixa en els seus actes perquè té present la seva essència no vol dir -cosa impossible de qualsevol esperit:

⁴¹⁸Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 8, c.

⁴¹⁹Gardeil, op cit., vol II, p. 99

⁴²⁰Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 125

"unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu"- que la ment humana es posseeixi conscientment en acte en el seu ésser abans de la seva actualitat com a esperit pensant, sinó que la ment humana té el poder de l'autoconsciència immediata en els seus actes perquè posseeix allò que és la seva essència: una ànima immaterial. *La ment té autoconsciència perquè té el grau d'ésser que és l'ànima immaterial*. El text de sant Tomàs continua així:

"Però per això que l'ànima percebi que ella existeix i que atengui allò que s'esdevé en si mateixa, no es requereix cap hàbit, sinó que per a això és suficient la sola essència de l'ànima que és present a la ment: ja que d'ella progressen els actes en què [in quibus] ella mateixa es percep actualment"⁴²¹.

De bell nou, sant Tomàs insisteix en què el coneixement actual sempre s'esdevé en els actes. Però el seu coneixement habitual és "l'aptitud innata a l'autopercepció actual"⁴²². El que afirma Sant Tomàs és que el poder d'autoconsciència no està predisposat per cap hàbit adquirit sinó que és consubstancial a l'essència d'una ànima. *L'home no ha d'adquirir la potència de l'autoconsciència. Qui podria adquirir consciència de si mateix sense exercir ja la consciència pel seu propi ésser?*

Ara bé, el text acaba d'una manera inquietant: aquest poder d'autoconsciència que té la ment perquè té l'essència de l'ànima sembla caure del costat dels actes intencionals: se'l predisposa el fet que de l'essència de l'ànima progressen els actes, en plural, en què [in quibus] ella mateixa es percep actualment. No diu ací sant Tomàs el que voldríem ja llegir: se'l predisposa el fet que de l'essència de l'ànima progressa la percepció actual en els seus actes. En efecte, el text paral·lel de la *Contra Gentils* III cap, 46 sembla potenciar l'explicació dinamista:

"D'acord amb la intenció d'Agustí, la nostra ment es coneix per ella mateixa en tant que sap que ella és [no en tant que coneix la seva essència sinó només la seva existència].

⁴²¹ Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 8, c.

⁴²² Romeyer, "Saint Thomas et notre connaissance de l'Esprit humain", *Archives de Philosophie*, 1928, VI, 2, p. 57.

Efectivament, pel fet mateix que percep que actua, percep que és. Però actua per ella mateixa; de manera que coneix per ella mateixa que ella és"⁴²³.

Fixem-nos en l'argumentació de sant Tomàs: pel fet mateix que percep que actua, ja percep que és. Sant Tomàs ja deixa com a cosa òbvia el coneixement actual en els actes: a tota acció intencional li és concomitant l'autoconsciència dels actes en què es percep l'existència de l'ànima. Però això no passaria d'aquell coneixement perceptiu de la plenitud vital que seria l'experiència d'animació. Però sant Tomàs no argumenta l'experiència de l'autoconsciència com allò que posseïm per l'essència de l'ànima, sinó pels actes intencionals: la ment percebria actualment que existeix en els seus actes *per ella mateixa* no perquè l'autoconsciència fos propietat de la seva essència, sinó perquè actua per ella mateixa. En tot cas, sant Tomàs, segueix pensant ací en l'ànima com a principi d'operacions vitals intencionals. Ens diu que l'ànima posseeix ja com a "ciència" per la seva pròpia subsistència els actes primers de la sensació i de la intel·lecció, o sigui, que té consciència sensible i enteniment agent. Podria ser aquesta la última paraula de sant Tomàs? No ho creiem. Ja hem llegit abans que la ment té el poder de la "quasi quaedam reflexio" per la qual l'autoconsciència de l'acte de l'enteniment brolla d'una consciència dels seus principis subjectius: en efecte, tota l'acció de l'enteniment agent ja desperta d'una preconsciència expectant que s'exerceix des de l'arrel de la consciència sensible fins a l'acte locutiú de la intel·ligència pensant: l'enteniment possible. D'altra banda, segueix ferma aquella argumentació per la qual l'ànima posseeix l'enteniment agent perquè prèviament per comparació a les coses sensibles ja és intel·ligible en acte. En aquest moment, ja podem aventurar que aquesta intel·ligibilitat actual anterior a l'acció de l'enteniment agent és el poder de l'autoconsciència per l'essència de l'ànima. Fixem-nos-hi bé. Si sant Tomàs digués que la ment té el poder de percebre's en els seus actes per ella mateixa perquè d'ella procedeixen els actes en què es percep actualment restaria sense explicar l'autoconsciència concomitant dels actes des de la seva arrel dinàmica fins el seu últim acte. O sigui, el coneixement brollaria d'unes arrels inconscients i la consciència es limitaria a

⁴²³Sant Tomàs, III, CG, cap. 46.

exercir-se respecte dels actes últims. *Hi hauria en aquest cas l'experiència del reconeixement del sí mateix com principi dels actes?* D'altra banda, a sant Tomàs se li podria plantejar una *objecció de cercle* a la seva argumentació de la connaturalitat de la llum de l'enteniment agent per la intel·ligibilitat actual de l'ànima humana: la llum s'explicaria per quelcom que ella explica!

La nostra interpretació és la de Bofill i Canals. Llegim-ne alguns textos.

Bofill s'expressava així en una direcció cabdal. "L'ànima, radicalment present a si mateixa com principi i subjecte d'activitat intencional immanent, pot passar, diu sant Tomàs, d'aquesta *presència òntica* a presència psíquica conscient, només en realitzar una operació (siguin quines siguin, d'altra banda, les condicions que per a aquest pas a l'operació es requereixin); *ja que la percepció de si acompanya a l'ànima activa a manera de propietat*: participació analògica de l'autopercepció de l'esperit pur, sempre actual, perquè està sempre en acte, actuant"⁴²⁴. Participació analògica de l'autopercepció de l'esperit pur. No com forma intel·ligible subsistent, sinó com forma d'ésser immaterial.

L'explicació de Canals es mou en la mateixa línia de Bofill.

"Si bé només es dóna en acte en pensar en acte, i en aquest sentit pot dir-se que l'ànima no es coneix per la seva essència sinó pels seus actes; de tal manera s'ha de reconèixer que en aquests actes, arrelats en la mateixa entitat de la ment, es fa palesa aquesta a si mateixa pel que fa al coneixement de si mateixa segons el seu ésser individual i singular, que cal afirmar que, *amb anterioritat a l'adquisició receptiva de qualsevol dada sensible*, requereix pel coneixement del primer objecte, que és la naturalesa de les coses material, l'ànima mateixa intel·lectiva és, en la seva mateixa substància, *el principi intrínsec i habitual d'aquella consciència singular*, existencial i perceptiva, per mode immediat; que exercita en estar en acte de pensar, en virtut de la seva presència íntima i no per la recepció de cap dada sobrevinguda a l'enteniment mateix"⁴²⁵.

⁴²⁴Bofill, op cit., pàg. 122.

⁴²⁵Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 97.

El text de la *Suma teològica* ens obra l'esperança de retrobar l'explicació que cerquem: la ment es percep actualment en els seus actes perquè l'autoconsciència és un poder predisposat per l'essència de l'ànima, perquè la pròpia autoconsciència ja és un acte primer com a ciència consubstancial a l'essència de l'ànima no només els actes intencionals. En efecte, en la *Suma teològica* llegim això:

[Tot referint-se a la duplex cognitio de l'ànima: el singular i l'universal, sant Tomàs diu:] "Però hi ha una diferència entre aquests dos coneixements. Ja que per tenir el primer coneixement és suficient la mateixa presència de la ment, que és el principi de l'acte a partir del qual [en singular: ex quo] la ment es percep ella mateixa. I per això es diu que ella es coneix per la seva presència. Però per tenir el segon coneixement de la ment, no és suficient la seva presència, sinó que es requereix una diligent i subtil inquisició"⁴²⁶.

En efecte, sembla com si ací sant Tomàs digués que per exercir l'autoconsciència íntima en què cadascú percep que existeix i té ànima n'hi ha prou amb tenir ment perquè l'autoconsciència és una propietat de la ment, perquè la ment és el principi de l'acte pel qual la ment es percep a si mateixa. Això és cabdal. No podia ser d'una altra manera. L'ànima del cos és principi dels actes intencionals perquè d'ella brolla tant la intel·lecció com la sensació. Però només la ment, o sigui, l'essència de l'ànima en tant que d'ella flueix tal potència intel·lectual plenament immaterial, és principi d'autoconsciència personal perquè té l'ésser immaterial. Això seria així perquè els sentits corporis no tenen la facultat de retornar sobre "si mateixos" com a principis dels seus actes, només tenen la consciència sensible, és fenomènica dels actes. Però l'ànima en tant que immaterial ja és principi d'autoconsciència personal, pot retornar sobre sí mateixa i mentre que els sentits no poden arribar a conèixer què són sí ho pot fer l'ànima. *Creiem que la "cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo" és la manifestació d'espiritualitat intermèdia entre les substàncies intel·lectuals que retornen a la seva essència per la volta completa i els sentits que comencen a tornar a la seva essència "perquè no només coneix el sensible,*

⁴²⁶Sant Tomàs, STh, I, q. 87, a. 1, c.

sinó també coneix que ell sent, però tanmateix no es completa la seva volta, perquè els sentits no coneixen la seva essència"⁴²⁷.

Gardeil s'expressava així: l'hàbit de la consciència per la seva essència és el que permet distingir la consciència dels actes de la consciència del jo.

"És el coneixement habitual qui finalment tanca el procés i dona a la consciència actual l'atenció immediata, així doncs, experimental, no pas dels fenòmens, sinó de la substància mateixa de l'ànima. Sense la consciència habitual, l'ànima assoliria sens dubte el principi dels seus actes per la reflexió actual, però ella no podria capturar-se directament, experimentar-se ella mateixa com essent aquest principi i dir: *sóc jo qui pensa*"⁴²⁸.

Aquesta observació de Gardeil ens sembla cabdal, el fet de la consciència nuclear és l'apercepció del *si mateix*. L'apercepció dels actes com a propietats personals. O sigui, *la consciència íntima del jo personal. El fet del reconeixement del mi mateix vol dir que hi ha un preconeixement del mi mateix. No només hi ha un subjecte permanent en què es reté el record de les mateixes espècies, sinó que hi ha un esperit que està en vetlla respecte de si mateix.*

El coneixement experimental d'un mateix per ell mateix en els seus actes és un fet progressiu que implica la consciència dels actes com a seus, o sigui, l'autoconsciència del si mateix. El coneixement actual d'un mateix en els seus actes només pot copsar-se com el coneixement que un mateix té de si mateix perquè és la progressió successiva de la tendència d'un mateix a capturar-se a si mateix com propietat de la seva essència. L'apercepció del si mateix només es pot explicar si en els retractes preconscients suposem una "subjectivitat" atenta de si mateixa per una mena de tendència respecte de si *perquè sempre s'està preconeixent*. No està sempre desperta però tampoc està plenament adormida. Tal és la noció intermèdia que suposa l'hàbit de la consciència segons sant Tomàs entre l'acte perfecte i la potència indeterminada. Tal és la interpretació de Bofill:

⁴²⁷Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. 1, a. 9, c.

⁴²⁸Gardeil, op cit., pàg. 96.

"Parcialment actiu, parcialment passiu, el subjecte humà es troba prèviament al seu contacte amb el que el circumda, en una situació singular. En primer lloc, no pot agafar-se a si mateix, ni el seu estat és el d'una vigília. Però tampoc és un pur somni, perquè respecte del coneixement de sí, es troba, no en la situació d'una pura potència, sinó d'un habitus; ni aquesta situació seva té el caràcter, enfront de possibles objecte, d'una potencialitat indiferenciada, sinó d'una actitud expectant. Sordament, més endins de tota possible consciència, quelcom està en vetlla en ell"⁴²⁹.

El que ens diu ací Bofill és això: abans de tot acte en què hom es percep actualment, ja està predisposat respecte de si mateix, ja té una preconsciència com un hàbit fermament arrelat en la seva pròpia subsistència. Perquè el fet cabdal és aquest, en tot acte intencional d'un objecte qualsevol sempre hi ha l'autoconsciència d'un si mateix que no varia. Poden variar els objectes intencionals però sempre hi ha l'autoconsciència d'un jo que no varia. La predisposició intencional pot ser per diferents espècies habituals de diversos objectes segons es van adquirint però la predisposició a l'autoconsciència és per la pròpia essència d'un mateix respecte de si mateix. Aquesta pròpia essència d'un mateix tendint a l'autoconsciència és un nucli d'esperit. És ara que podem tornar a reprendre la noció de memòria agustiniana. Volem dir que si la memòria de si en acte és l'autoconsciència concomitant als actes intencionals, *la memòria de si en hàbit és la subsistència de la ment pel seu ésser immaterial*. Tal és la interpretació de Canals Vidal:

"La memòria és la ment mateixa immaterial, intel·lectual i intel·ligible pel seu ésser, en què radiquen les facultats cognoscitives i apetitives, i en què romanen habitualment els principis formals especificatius del seu coneixement"⁴³⁰.

La tesi en què hi volem insistir és aquesta. La subjectivitat humana és l'esperit d'una ànima com a forma del cos però que *sempre, sempre, sempre, és memòria de sí*, de vegades en acte, de vegades en hàbit, i això és així: la ment mai s'oblida de si, perquè encara que no actui ja és esperit: perquè reté l'ésser de forma immaterial. Permet sant Tomàs aquesta

⁴²⁹Bofill, op cit., pàg. 30-31.

⁴³⁰Canals Vidal, op cit., pàg. 323.

interpretació? Creiem que sí. Perquè si precisament memòria és l'arrel dels actes intencionals en el nivell de l'hàbit, encara amb més motius pels qual podíem interpretar que l'autoconsciència actual en els actes intencionals és una memòria en acte, podem interpretar que el poder habitual de l'autoconsciència del si mateix en tot acte intencional respecte de qualsevol objecte està constituït en la memòria de la ment no respecte de les espècies intencionals sinó respecte de si mateixa per la seva subsistència immaterial: és aquella retenció habitual de l'ànima que advertiem en el capítol primer.

Avancem la nostra interrogació: si la percepció de l'existència de l'ànima per ella mateixa és perquè l'autoconsciència li és consubstancial amb anterioritat als seus actes intencionals i sempre està en memòria de sí, podrem finalment fonamentar en la "cognitio de anima secundum quod habet esse" la connaturalitat de la llum que és l'enteniment agent com "*memoria Dei*"?

7.- La investigació ontològica de l'essència de l'ànima.

Sant Tomàs conclou el coneixement existencial de l'ànima en els seus actes però per ella mateixa com el poder que li pertany per la seva essència. Això permet traspasar l'experiència d'ànima com a plenitud vital al del "jo pur", però sant Tomàs no afirma encara que l'ànima sigui un esperit immaterial. Això ho reserva pel coneixement essencial de l'ànima en els seus objectes i per la llum de les raons eternes. Decepció o encoratjament? Simplement coherència metòdica. No podem oblidar que en tot el coneixement existencial de l'ànima en els seus actes però per ella mateixa encara no hi ha cap verb respecte de l'ànima mateixa. Sant Tomàs només està constatant el fet d'autoconsciència en qualsevol acte intencional com a propietat personal de sentiment incommunicable. No podem oblidar que està desenvolupant aquell coneixement que cadascú té del que li és propi però per atenció exclusiva a si mateix i que un altre només pot creure. Una altra qüestió és quina serà l'argumentació de sant Tomàs sobre què és l'ànima en el coneixement essencial per raons necessàries. Podrà assajar el simple fet d'autoconsciència com prova de l'ànima com a substància immaterial? Serà agustiniana o serà més aristotèlic? Què tindrà més pes. Que l'ànima es coneix a si mateixa per ella mateixa perquè és immaterial o que no hi pot haver cap espècie directa de l'ànima per ella mateix? En tot cas, observi's aquesta objecció a l'avançada. Si precisament hi ha tantes filosofies que admeten l'autoconsciència existencial però no admeten que sigui propietat de l'ànima, ans al contrari, dissolen l'autoconsciència entitativa en una representació del jo i enfonsen el seu contingut en la sensibilitat, molt menys pot esperar-se que s'assumeixi l'autoconsciència existencial com una prova de la immaterialitat de l'ànima en tant que principi vital!!! Comencem el nostre comentari sobre el coneixement objectiu de l'essència de l'ànima.

"Si parlem del coneixement de l'ànima, en definir-se la ment humana per un coneixement específic o genèric, així es veu que de nou s'ha de distingir en dos: ja que al coneixement és necessari que concorrin dues coses: l'aprehensió i el judici de la cosa aprehesa, i per això el coneixement pel qual es coneix la naturalesa de l'ànima pot considerar-se pel que fa a l'aprehensió i quant al judici"⁴³¹.

⁴³¹Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 8, c.

Heus ací, doncs, que ara ja no es tracta de la percepció personal dels actes intencionals com a veritat de fet per l'experiència íntima, ço que serien "veritats de sentiment" individuals, contingents, de sentiment creïble. Es tracta d'elevant-se a la representació intersubjectiva de la *quidditat* de l'ànima com a veritat de raó per la definició objectiva; veritats evidents universals, necessàries, de reconeixement cert. Ja no n'hi ha prou amb el sentiment vital de l'espontaneïtat intencional, ara hem d'emprar representacions de què jutjar essències dels ens. I el primer problema és aquest: *en quina representació ens recolzarem per jutjar què és l'ànima?*

La pròpia experiència existencial de l'ànima de cadascú imposa aquesta limitació: cadascú percep que té ànima en la consciència dels seus actes. I abans s'entén tal intel·ligible que s'entén que s'entén. I recordem-ho una vegada més. "Res s'entén sinó per conversió a la imatge". Això implica que la reflexió ja intencional sobre l'essència de l'ànima es fa en l'horitzó objectiu de les espècies abstretes de les imatges sensibles. Sant Tomàs és plenament conseqüent: "Així doncs, si es considera pel que fa a l'aprehensió, així dic que la naturalesa de l'ànima és coneguda per nosaltres per les espècies que abstraïem del sensible"⁴³².

Una objecció al plantejament de sant Tomàs. No seria possible recolzar el coneixement de l'essència de l'ànima en la representació del jo que hauria de brollar de l'autoconsciència íntima? Recordem a sant Agustí: no n'hi hauria prou amb l'enunciació del que és íntim per l'atenció al que s'esdevé en un mateix? No es podria assajar una ciència de l'ànima a partir de la representació del jo sóc? No és suficient, preguntem, el coneixement existencial de l'ànima en els seus actes però per la seva essència com per formular ja representacions sobre el si mateix copsat directament a diferència de les coses exteriors? Sant Tomàs diria que no perquè en aquest cas la representació seria purament existencial; el jo sóc no aportaria cap contingut "quidditatiu" sobre l'essència de l'ànima.

Tal és el punt de partença de la investigació sobre l'essència de l'ànima. Una autoconsciència íntima de què brolla la representació de l'ànima pel que fa a la seva existència però que s'exerceix en acte en la consciència de les intel·leccions sobre les coses

⁴³²Ibid.

per conversió a la imatge. Tal és l'horitzó: *una experiència d'intimitat de l'ànima de cadascú però confosa en les representacions específiques de les coses sensibles. L'autoconsciència de l'ànima no és suficientment "intel·ligible" com per proporcionar una representació de l'essència de l'ànima plenament distingida de les representacions de les coses sensibles. O sigui, l'autoconsciència de l'ànima no arriba a ser intuïció intel·lectual absoluta en sentit "d'objecte" essencial. Només és una "intuïció intel·lectual" relativa en sentit de presència existencial plenament confosa per representacions intencionals de les coses sensibles.* Sense el coneixement existencial de l'ànima en els seus actes per la seva essència no ens podríem ni plantejar la pregunta sobre què és l'ànima, però no resol de per sí la resposta. *I banyar la representació del jo amb les regles objectives no pot anar més enllà del "cogito".* Podríem concloure la immaterialitat de la ment com a principi intel·lectual, però no la de l'ànima com acte del cos.

Exclòs el coneixement de l'essència de l'ànima per ella mateixa, la via de sant Tomàs per investigar l'essència de l'ànima no pot ser la representació del jo sóc, sinó la pròpia reflexió de l'enteniment sobre el seu acte. La "*quasi quaedam reflexio*" sobre l'espècie i les imatges que distingeixi el diferent abast intencional respectiu. Anem per parts.

L'argumentació de sant Tomàs implica una reflexió plenària sobre l'estructura ontològica de la subjectivitat cognoscent de l'ésser humà:

"Ja que la nostra ànima té l'últim lloc en el gènere intel·lectual, tal com la matèria prima en el gènere sensible, com és manifest pel comentarista en el llibre III *Sobre l'ànima*: ja que així com la matèria prima és en potència respecte de totes les formes sensibles, així *el nostre enteniment possible* ho està respecte de totes les formes intel·ligibles, per la qual cosa en l'ordre dels intel·ligibles és com potència pura tal com la matèria en l'ordre sensible; i per això, tal com la matèria no és sensible sinó per la forma sobreafegida, *així l'enteniment possible no és intel·ligible sinó per una espècie sobreafegida.* Per la qual cosa la nostra ment no pot entendre's així que s'aprengui ella mateixa immediatament, sinó per això que aprengem altres coses esdevé al seu coneixement, tal com la naturalesa de la matèria prima es coneix per això mateix que és receptiva de semblants formes"⁴³³.

⁴³³Ibid.

Fixem-nos en la insistència de sant Tomàs: el coneixement essencial de l'ànima no per ser un coneixement de l'ànima sinó que per cercar-ne la seva essència *s'ha de fer per formes intel·ligibles*. Ara bé, la nostra ànima en el gènere de les intel·ligències té l'últim lloc. És com la matèria prima en el gènere sensible. Recordem una vegada més l'estructura del coneixement angèlic.

"L'àngel té impresa la raó de la seva espècie segons l'ésser natural i simultàniament intel·ligible, és a dir, així que subsisteix en la naturalesa de la seva espècie, i s'entén per ella; però de les altres naturaleses, tant de les espirituals com de les corpòries, les seves raons li són impreses només segons l'ésser intel·ligible"⁴³⁴.

L'autoconsciència existencial de l'àngel no només és intuïció intel·lectual de la seva essència sinó que pot formar un concepte de si mateix en l'horitzó de la intel·ligibilitat pura aïllada de representacions d'origen sensible. En canvi, l'ànima humana és potència pura perquè no té idees innates: tal com la matèria prima està en potència respecte de totes les formes sensibles, l'ànima humana és enteniment possible respecte de totes les formes intel·ligibles. O sigui, l'ànima humana, malgrat té el poder de percebre's com a existent en els seus actes no ho fa respecte de les formes intel·ligibles que li fossin innates. L'ànima humana no pot actualitzar el poder d'autoconsciència en els seus actes per l'autoinformació de notícies innates, ho ha de fer adquirint les espècies de les coses exteriors mitjançant la mediació de les potències sensitives: ho ha de fer respecte d'espècies adquirides per conversió a les imatges.

Aquest text podria considerar-se una deducció ontològica de la sensibilitat humana. "Però l'ànima intel·lectiva com s'ha dit més amunt (q. 55 a. 2) segons l'ordre de la naturalesa, té l'ímfim grau en les substàncies intel·lectuals; en tant que no té naturalment innata la notícia de la veritat, com l'àngel, sinó que és necessari que la reuneixi a partir de les coses divisibles per via dels sentits, com diu Dionisi en el capítol 7 *Sobre els noms divins*. Però la naturalesa res fa en va en les coses necessàries: d'on és necessari que l'ànima intel·lectiva no només tingui virtut d'entendre, sinó també virtut de sentir. Però l'acció del

⁴³⁴Ibid., STh, I, q. 56, a. 2, c.

sentit no es fa sinó amb un instrument corpori. Fou necessari doncs que l'ànima intel·lectual s'unís a la cos"⁴³⁵.

Perquè l'ànima no té idees innates requereix de facultat sensibles unides a un cos, per això *no pot començar a pensar objectivament sobre res sinó en l'horitzó intencional de la conversió a la imatge*. Però observi's com conclou sant Tomàs en el text del *De Veritate*. Com que l'autoconsciència només s'actualitza en l'acte d'intel·lecció d'espècies adquirides per potències sensibles ni tant sols en aquesta autoconsciència s'obté una intel·lecció objectiva per aprehensió immediata de si mateixa, tal és la limitació que imposa l'arrelament material de les potències sensibles com actes d'un òrgan. Totes les vies estan barrades perquè l'autoconsciència existencial proporcioni només per ella mateixa una representació del jo en què recolzar la reflexió sobre l'essència de l'ànima.

"Per ocupar la "mens" l'últim lloc en l'ordre intel·lectual, de la mateixa manera que no posseeix cap "idea innata", tampoc disposa de la immediata visió objectiva de la pròpia essència"⁴³⁶. Primer perquè l'àmbit objectiu de les formes intel·ligibles s'actualitza a partir de la informació que proporcionen els sentits i, en segon lloc, perquè en l'autoconsciència actual l'ànima no constitueix de per si una forma intel·ligible pura i separada, ans al contrari, està barrejada i confosa amb el seu propi cos. Si és així, serà la forma intel·ligible abstracta de les imatges una via adequada pel coneixement de l'essència de l'ànima?

Així continua sant Tomàs. L'essència de l'ànima es coneixerà com a receptiva de les formes intel·ligibles distingint-se del cos malgrat que tinguin el seu origen en les imatges. Evidentment, aquesta distinció no és per cap meditació crítica sinó per la "*cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo*".

"La qual cosa és evident intuït el mode amb què els filòsofs han investigat la naturalesa de l'ànima; ja que per això que l'ànima humana coneix les naturaleses universals de les coses, van percebre que l'espècie amb què entenem és immaterial, d'una altra manera estaria individuada i així no portaria a un coneixement universal; però per això que

⁴³⁵Sant Tomàs, STh, I, q. 76, a. 5, c.

⁴³⁶Bofill, op cit., pàg. 109.

l'espècie intel·ligible és immaterial, van percebre que l'enteniment és certa cosa que no depèn de la matèria, i a partir d'això van procedir a conèixer altres propietats de l'ànima intel·lectiva"⁴³⁷.

L'argumentació que recorda sant Tomàs es basa senceraement en la naturalesa de la intencionalitat segons el pressupòsit del fet que l'ésser del coneixement és segons l'ésser del cognoscent: "*tot el que és rebut en quelcom, es rep segons el mode del recipient*". "Aquest coneixement el procura la "species" en tant que ella reté en les seves notes subjectives el "modus cognoscentis", del que han derivat els atributs formals de la representació objectiva, els seus caràcters "a priori"⁴³⁸. En el fons, l'argumentació es pot resumir en aquest principi: "cal que l'intel·ligible i l'enteniment siguin proporcionats, i d'un sol gènere, *per tal com l'enteniment i l'intel·ligible en acte són u*"⁴³⁹. Això és així perquè "és necessari que l'entès existeixi en qui entén i sigui u amb ell mateix"⁴⁴⁰. Com que l'intel·ligible és immaterial també ho ha de ser l'enteniment. Però insistim-hi, el retenir l'ésser del recipient és la unitat de l'acte: "L'intel·ligent i l'entès, en tant que d'ells se n'ha fet quelcom u, que és l'enteniment en acte, són un únic principi d'aquest acte que és l'entendre"⁴⁴¹.

Primer ens trobem el caràcter universal de la referència intencional. Tal és el valor objectiu del "verbum mentis" en què sempre pensem allò que diem de les coses sensibles en què la matèria és principi d'individuació. Però llavors precisament aquesta universalitat només és possible perquè el principi subjectiu de què brolla el "*verbum mentis*" és immaterial i també la seva facultat. Per a sant Tomàs, la universalitat objectiva de les coses

⁴³⁷Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 8, c.

⁴³⁸Bofill, op cit., pàg. 111.

⁴³⁹Sant Tomàs, *In metaphysicorum*, proemi.

⁴⁴⁰Ibid., Q.D. *De potentia Dei*, IX, a. 5, c.

⁴⁴¹Ibid., Q.D. *De veritate*, VIII, a. 6, c.

naturals és directament proporcional a la immaterialitat intencional de les facultats subjectives. Primer principi del "*verbum mentis*" és l'espècie intel·ligible amb què s'actualitza l'enteniment possible "principi de l'acció de l'enteniment"⁴⁴². Si l'espècie fos material restaria individuada, no passaria de ser la imatge de les facultats sensibles. Sant Tomàs conclou que l'enteniment possible és immaterial. "L'ànima intel·lectiva és forma absoluta, no un compost de matèria i forma. Ja que si l'ànima intel·lectiva fos composta de matèria i de forma, les formes de les coses es rebrien en ella com a individuals: i així no coneixeria sinó el singular, com succeeix en les potències sensibles que reben les formes de les coses en un òrgan corporal: ja que la matèria és principi d'individuació de les formes"⁴⁴³.

Ara bé, l'argumentació de sant Tomàs no acaba ací, cal encara l'absolutització de la representació en un judici necessari que desborda les possibilitats d'un enteniment finit com el nostre i que reclama la intervenció il·luminativa de l'enteniment agent. Tal és la facultat amb què interpreta sant Tomàs "la intuïció d'aquesta inviolable veritat en la seva semblança, que és impresa en la nostra ment, en tant que algunes coses naturalment coneixem com evidents, respecte de les quals totes les altres examinem, en jutjar de totes les coses segons elles"⁴⁴⁴. En efecte, "tot ho entenem i jutgem en *la llum de la primera veritat*, en tant que la llum del nostre enteniment no és res més que certa impressió de la Veritat primera"⁴⁴⁵. "Certa semblança participada de *la llum increada en que es contenen les raons eternes*"⁴⁴⁶.

⁴⁴²Ibid., Q.D. *De Potentia Dei*, q. VIII, a. 1, c.

⁴⁴³Ibid., STh, I, q. 75, a. 5, c.

⁴⁴⁴Ibid., Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 8, c.

⁴⁴⁵Ibid., STh, I, q. 88, a. 3, ad lum

⁴⁴⁶Ibid., q. 84, a. 5, c.

Però en aquest cas, com indica Bofill, "la universalitat objectiva, sota la qual una realitat concreta (en el nostre cas, l'ànima) és apreheua, situa aquesta realitat en un pla més o menys noble dins l'ordre absolut de l'ésser; o, que és el mateix, li atribueix un mode més o menys noble de participació de l'ésser absolut"⁴⁴⁷.

Tal és l'última etapa de la investigació sobre l'essència de l'ànima. *L'explicació de la seva immaterialitat segons el grau de participació en l'ésser*. Sant Tomàs no fa aquesta reflexió en l'article que comentem. Haurem de tenir en compte algun text paral·lel. Pot ser útil introduir-se en la qüestió amb el text de la *Suma teològica* q. 87, a. 1, que comença amb una observació sobre la raó de la intel·ligibilitat d'ordre ja estrictament ontològic i que il·lumina decisivament la qüestió:

"Qualsevol cosa és cognoscible en tant que és en acte, i no en tant que és en potència, com es diu en el llibre IX de la *Metafísica*; ja que així quelcom és ens i vertader, sota el coneixement del qual hi cau en tant que és en acte"⁴⁴⁸. Una primera observació per sortir al pas de qualsevol objecci3 empirista.

Sant Tomàs fa una gradaci3 de la cognoscibilitat en proporci3 a l'actualitat però que ultrapassa l'ens sensible per eleuar-se al nivell de les substàncies immaterials:

"I aix3 certament sembla manifest en les coses sensibles; ja que la vista no percep l'acolorat en potència sin3 només l'acolorat en acte. I de manera semblant és manifest que l'enteniment, *en tant que és cognoscitiu de les coses materials*, no les coneix sin3 en tant que estan en acte; i per aix3 no coneix la matèria prima sin3 en tant que proporcionada a la forma, com es diu en el llibre Ier de la *Física*. Per la qual cosa en les substàncies immaterials, *aix3 són intel·ligibles per la seva essència en tant que cadascuna d'elles són en acte per la seva essència*"⁴⁴⁹.

⁴⁴⁷Bofill, op cit., pàgs. 111-112.

⁴⁴⁸Sant Tomàs, STh, I, q. 87, a. 1, c.

⁴⁴⁹Sant Tomàs, ibid.

La capgirada de sant Tomàs és cabdal. Perquè si cada cosa és intel·ligible en tant que és en acte, la qüestió sobre la intel·ligibilitat de l'ànima per la seva essència també s'haurà de trobar en allò que és en acte per la seva essència. Aventurem ja una hipòtesi. Si la intel·ligibilitat de l'ànima per la seva essència només és "existencial" *serà això perquè només és actualment immaterial per la seva essència la participació de l'esse?*

Recordem algun text sinòptic de la gradació ontològica de les intel·ligències. El punt de vista ací és la referència a l'ens universal.

"Ja que l'enteniment, com s'ha dit més amunt (q. 78, a. 1) té una operació que es refereix a l'ens en universal. Així doncs, es pot considerar si l'enteniment és en acte o en potència, per això que es considera com l'enteniment es refereix a l'ens universal. Ja que es troba un enteniment, que es refereix a l'ens universal com acte de tot ens, i *tal és l'enteniment diví que és l'essència de Déu*, en que originalment i virtualment tot ens preexisteix com en la causa primera. I per això l'enteniment diví no és en potència, sinó que és acte pur. Però cap enteniment creat pot referir-se com acte respecte de tot ens universal: *perquè així seria necessari que fos ens infinit* [perquè l'entendre és infinit, un enteniment pot ser Acte de tot ens per la seva essència si aquesta és infinita]. D'on tot enteniment creat, per això mateix que és, no és acte de tot intel·ligible. Però la potència es relaciona a l'acte de dues maneres. Ja que hi ha certa potència que sempre és perfecta per l'acte; com ja vam dir (q. 58, a. 1) de la matèria dels cossos celestials. Però hi ha certa potència que no sempre està en acte, sinó que procedeix de la potència a l'acte, tal com es troba en els cossos generables i corruptibles. Així doncs, *l'enteniment angèlic sempre està en acte pels seus intel·ligibles*, per la proximitat al primer enteniment, que és acte pur, com s'ha dit més amunt. Però *l'enteniment humà que és ínfim en l'ordre dels enteniments, és màximament remot de la perfecció de l'enteniment diví, i en principi és com taula rasa en què res hi ha escrit*"⁴⁵⁰.

Si tot és intel·ligible perquè és en acte. Mentre que Déu sempre és intel·ligible *en acte* per la seva essència, i l'àngel sempre és intel·ligible *en acte* per intel·ligibles innats,

⁴⁵⁰Ibid., STh, I, q. 79, a. 2, c.

l'home serà intermitentment intel·ligible *en acte* per alguna cosa que convé cercar: serà la llum de l'enteniment agent?

En el text de la *Suma teològica* que tracta si l'ànima es coneix per la seva essència, la gradació que fa sant Tomàs de les intel·ligències és breu però ja prou precisa:

"Així doncs, l'essència de Déu, que és acte pur i perfecte, és simple i perfecte segons que ella mateixa és intel·ligible. Per la qual cosa Déu per la seva essència no només a si mateix, sinó també entén tots els altres intel·ligibles. [En efecte, recordem la premissa major: cada cosa és intel·ligible per la seva essència segons que és en acte per la seva essència. Déu s'entén "quiditativament" a si mateix per la seva essència i en ella tots els altres intel·ligibles perquè la seva essència és acte pur] Però l'essència dels àngels és certament en el gènere intel·ligible com a acte, tanmateix no ho és com a acte pur ni complet. Per la qual cosa el seu entendre no és completa per la seva essència; ja que si l'àngel s'entén per la seva essència, tanmateix no pot conèixer totes les coses per la seva essència, sinó que coneix les altres coses diferent de si mateix per les seves semblances [L'àngel es troba en la següent gradació analògica proporcional: l'àngel s'entén "quiditativament" a si mateix per la seva essència però en ella no entén totes les altres coses perquè la seva essència ja no és acte pur: és potència sempre en acte precisament per les idees innates de les altres coses de si] Però l'enteniment humà es troba en el gènere de les coses intel·ligibles només com ens en potència, tal com la matèria prima es troba en el gènere de les coses sensibles; per la qual cosa es pot anomenar possible. Així doncs, considerat en la seva essència, es troba com potència intel·ligent. Per la qual cosa té virtut per entendre, però no per ser entès sinó en tant que és fet en acte"⁴⁵¹.

La situació de l'home és la màxima finitud però encara intel·ligible: l'home no s'entendrà "quiditativament" a si mateix per la seva essència perquè la seva essència és potència pura. *Només arribarà a fer-se intel·ligible "quiditativament" per allò que en ell el faci en acte. Però sant Tomàs admet que l'home té virtut per entendre. Es farà intel·ligible en acte en la justa proporció al fet que malgrat és potència que no està sempre actualitzada*

⁴⁵¹Ibid., q. 87, a. 1, c.

per idees innates sí es potència que sempre té l'acte dels intel·ligibles: té enteniment agent. Així continua el text de sant Tomàs:

"Així doncs, si l'enteniment humà es fes en acte per participació de formes intel·ligibles separades, com van afirmar els platònics (cf. q. 86, a. 4, ad 2um), per la participació d'aquest tipus de les coses incorpòries l'enteniment humà s'entendria a si mateix [*l'ànima humana no es fa intel·ligible en acte perquè contempli formes intel·ligibles separades de la matèria*] Però perquè és connatural al nostre enteniment, segons l'estat de la vida present, que es refereixi a les coses materials i sensibles, com ja s'ha dit més amunt (q. 84, a. 7); conseqüentment és així que el nostre enteniment s'entengui ell mateix, *en tant que es fa en acte per les espècies abstretes del sensible per la llum de l'enteniment agent, que és l'acte dels mateixos intel·ligibles, i mitjançant ells de l'enteniment possible*. Així doncs, no per la seva essència sinó pel seu acte es coneix el nostre enteniment"⁴⁵².

Atrevim-nos a suggerir la següent hipòtesi. Mentre que en els textos paral·lels en què s'afirma que l'enteniment humà s'entén per les espècies el punt de vista és l'enteniment possible, "no coneixem el nostre enteniment sinó per això que entenem que nosaltres entenem. Però succeeix això en l'enteniment possible, perquè no s'entén per la seva essència sinó per l'espècie, per això que només és potència en l'ordre de l'intel·ligible"⁴⁵³, ara, en el text de la *Suma teològica* s'afirma que l'enteniment s'entén pel seu acte en això que el punt de vista és l'enteniment agent. La nostra ànima potencial segons l'enteniment possible esdevé intel·ligible en acte per la llum de l'enteniment agent que és l'acte dels intel·ligibles i mitjançant ells l'acte de l'enteniment possible; però si la llum de l'enteniment agent és connatural a la nostra ànima, no es podria concloure ja que, per això mateix, també la nostra ànima esdevé intel·ligible en acte per la seva essència? Quina hauria de ser l'estructura ontològica de la subjectivitat humana: podria ser potència pura? no reclama la potència per entendre que per analogia a l'àngel hi hagi quelcom en acte tal com la llum de l'enteniment agent és l'acte dels intel·ligibles? Per què sant Tomàs no ens avança ja les respostes?

⁴⁵²Ibid., q. 79, a. 2, c.

⁴⁵³Ibid., *In de Anima*, III, l. 9, n° 724-725.

El text conclou que *no per la seva essència és intel·ligible en acte, ni per idees innates, sinó per l'enteniment agent*. Aquesta conclusió ja no ens ha de refrenar en la recerca de la qüestió, en tot cas potencia el pensament. Perquè ja hem llegit que l'enteniment s'entén pels seus actes de dues maneres: "d'un mode particular, segons que Sòcrates o Plató percep que ell té ànima intel·lectiva, per això que percep que ell entén. D'una altra manera, universalment, segon que considerem la naturalesa de la ment humana a partir de l'acte de l'enteniment"⁴⁵⁴.

Però mentre que pel primer coneixement és suficient la mateixa presència de la ment que és principi de l'acte a partir del qual es percep ella mateixa, i per això es diu que es coneix per la seva presència, només en el segon coneixement aquesta presència és insuficient sinó que es requereix una subtil investigació. La terminologia de sant Tomàs és del tot suggestiva: si bé l'ànima humana no s'entén essencialment en acte per la seva sola essència sinó per allò que la fa intel·ligent en acte, que són les espècies intel·ligibles abstretes de les imatges, sí que es percep existencialment en acte per la seva sola presència, en això mateix que té virtut intel·lectiva per la seva llum intel·ligible connatural a la seva ànima. Però la nostra hipòtesi segueix requerint *el reconeixement explícit d'alguna actualitat ontològica innata en l'home a partir de la qual s'expliqui la intel·ligibilitat habitual de l'autoconsciència existencial per la qual és connatural a l'ànima la llum habitual que és l'enteniment agent*, acte primer entre l'acte segon (operació immanent) i la potència primera (forma indeterminada). Hem de recordar ara la doctrina de sant Tomàs sobre l'estructura ontològica de les substàncies intel·lectuals:

"Però en les substàncies intel·lectuals hi ha composició d'acte i de potència; no certament de matèria i de forma, sinó de forma i d'ésser participat"⁴⁵⁵.

Avancem la nostra hipòtesi: l'ésser immaterial de la ment és el fonament de l'hàbit de la consciència per l'essència de l'ànima per la qual té suficient actualitat il·luminativa com per abstreure les espècies de les imatges.

⁴⁵⁴Ibid., STh, I, q. 87, a. 1, c.

⁴⁵⁵Ibid., q. 75, a. 5, ad 4um.

En el *De ente et essentia* podem ascendir a la interpretació de l'ànima humana com forma participant de l'acte d'ésser com en tot ens creat. Tal és la interpretació originària de la subjectivitat humana per part de sant Tomàs:

"Tot el que rep quelcom d'un altre, està en potència respecte d'aquell; i això que és rebut en ell és el seu acte. Així doncs, és necessari que la mateixa *quiditat o forma que és la intel·ligència*, [en l'home, l'enteniment potencial] estigui en potència respecte de l'ésser que rep de Déu; i aquell ésser rebut és per mode d'acte [ço que serà en l'home l'acte dels intel·ligibles]. I així es troba potència i acte en les intel·ligències, no tanmateix forma i matèria, sinó equívocament [al contrari del que interpretava Avicibró]. Per això també patir, rebre, ser subjecte i altres d'aquest tipus que es veu que convenen a les coses per raó de la matèria, només equívocament convenen a les substàncies intel·lectuals i a les corpòries, com diu el Comentarista en el llibre III *Sobre l'ànima* [noti's la genial advertència de sant Tomàs per la qual l'ànima humana només equívocament és subjecte per comparació a les substàncies corpòries] I perquè, com ja s'ha dit, la quiditat de la intel·ligència és la mateixa intel·ligència [l'enteniment potencial], per això la quiditat o la seva essència és el mateix que ella mateixa, i *el seu ésser rebut de Déu és allò pel qual subsisteix en la naturalesa de les coses* [la llum intel·ligible? Valgui de moment només aquesta advertència: la quiditat és l'element potencial que defineix un grau de ser, *l'ésser és l'actualitat per la qual s'és subsistent*]; i per això de qualsevol d'aquestes substàncies es diu que estan compostes d'allò pel qual són i d'allò que són, o a partir del que són i de l'ésser, com diu Boeci. [Així aplicarà sant Tomàs la composició d'essència i d'ésser com potència a acte en el gènere de les intel·ligències creades]

"I perquè en les intel·ligències es posa potència i acte, no serà difícil trobar-hi multitud d'intel·ligències; la qual cosa seria impossible si no hi hagués cap potència. Per la qual cosa el comentarista diu en el llibre III *Sobre l'ànima* que, si la naturalesa de l'enteniment possible fos ignorada, no podríem trobar multitud en les substàncies separades. Així doncs, hi ha distinció d'elles entre sí segons el grau de potència i d'acte; perquè així la intel·ligència superior, que més propra és al primer, té més d'acte i menys de potència, i així d'altres. I això es completa en l'ànima humana, que té l'últim grau en les substàncies intel·lectuals. Per la qual cosa el seu enteniment possible es relaciona a les formes intel·ligibles com la matèria prima, que té l'últim grau en l'ésser sensible, respecte a les

formes sensibles, com diu el Comentarista en el llibre III *Sobre l'ànima*. I per això el Filòsof el compara a la taula rasa en què no hi ha res escrit. [Fins ara cap novetat, l'ànima humana és la que té més de potència en les substàncies intel·lectuals, i per això és enteniment possible, però sant Tomàs fa a continuació una observació cabdal] I per això, perquè entre les altres substàncies intel·ligibles té més de potència, per això es fa tant propera a les coses materials, perquè porti les coses materials a participar del seu ésser, així que de l'ànima i del cos resulta un ésser en un compost; *per bé que aquell ésser, en tant que és de l'ànima no és dependent del cos*. I per això, posteriorment a aquesta forma, que és l'ànima es troben altres formes que tenen més de potència i més properes a la matèria, en tant que el seu ésser no és sense matèria"⁴⁵⁶.

La conclusió de sant Tomàs és suficientment explícita, no podíem esperar cap altra cosa: l'ànima humana és màximament potencial en el gènere de les intel·ligències i per això és enteniment possible que s'ha d'unir a un cos, però té una actualitat per la qual cosa, hem de dir, té la potencia intel·lectiva, aquesta actualitat és que reté l'ésser amb independència de la matèria, i per això per sota de l'ànima encara hi ha formes més potencials: les que són totalment materials. "L'ànima té ésser subsistent, en tant que el seu ésser no és dependent del cos, de manera que s'eleva sobre la matèria corpòria"⁴⁵⁷.

Podríem trobar altres textos paral·lels que reforçarien la conclusió, potser guanyaríem en erudició però potser perdríem en claredat. La definició conclusiva de l'essència de l'ànima sota les raons eternes de l'ens per participació és aquesta: *substància intel·lectual subsistent no per la seva essència (Déu) ni per la seva forma (àngels) sinó pel seu ésser independent de la matèria*. Creiem que només ara podem respondre les diverses objeccions que hem anat plantejant al llarg del nostre comentari. Ho farem tot comentant les principals respostes del propi sant Tomàs als "videtur quod" de l'article vuitè de la qüestió X *De Veritate*. Recordem la pregunta: si la ment es coneix per la seva essència o per alguna espècie.

⁴⁵⁶Sant Tomàs, op fil. *De Ente et essentia*, cap. IV, nº 28-29.

⁴⁵⁷Sant Tomàs, QD, *De Spirit, creat. q. un, a. 2, ad 3um*.

8.- Per l'essència i per l'espècie.

El coneixement de l'ànima sembla per alguna espècie per (1) l'error en allò que és l'ànima, (2) pel coneixement d'espècies referides a la imatge, (3) perquè la ciència és del gènere de l'accident (4) perquè l'ànima es coneix com les altres coses (per espècies), les potències pels actes i els actes pels objectes, (5) perquè l'ànima és forma del cos i (6) el coneixement humà és compost intel·lectual sensitiu, (7) perquè l'ànima sempre s'hauria de veure com allò primer conegut. (8) Perquè la reflexió es fa a partir dels objectes intencionals. (9) Perquè llavors seria anterior a si mateixa. (10) Perquè no es pot veure com un objecte enfrontat. Etc.

Però també el coneixement de l'ànima sembla per la seva essència per (1) la certesa de la ciència de l'ànima, (2) perquè el coneixement específic té el seu origen en els sentits. (3) per la simplicitat de l'ànima (4) perquè l'immaterial es coneix per si mateix (5) Perquè és causa del coneixement. (6) Perquè la llum intel·lectual ja es intel·ligible per ella mateixa. (7) Perquè l'ànima és present a si mateixa com ja vertadera (8) Perquè l'enteniment agent sempre entén. (9) Perquè res hi ha més assimilat a l'ànima que ella mateixa. (10) Perquè l'espiritual té visió intel·lectual.

Sant Tomàs resol així les objeccions:

(1) Pel que fa a la primera qüestió la resposta és senzilla. Es tracta de recordar que no hi ha error en el coneixement existencial de l'ànima mentre que sí que n'hi ha en l'essencial.

"Ningú mai ha errat en això que no percebi que ell viu, la qual cosa pertany al coneixement pel qual algú singularment coneix què s'esdevé en la seva ànima; en tant que el dit coneixement es que l'ànima es coneix per l'essència en hàbit. Però l'error entre molts succeeix sobre el coneixement de la naturalesa de la mateixa ànima en l'espècie"⁴⁵⁸.

⁴⁵⁸Ibid., Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 8, ad 2um.

"La ciència de l'ànima és certíssima perquè cadascú experimenta en si mateix que té ànima i que l'hi inhereixen els actes de l'ànima; però conèixer què és l'ànima és difícilíssim"⁴⁵⁹.

(2) La segona qüestió ja és més complexa. Recordem que es plantejava que l'enteniment sempre entén amb espècies abstretes per conversió a les imatges. Com que de l'ànima no hi pot haver imatge, per entendre amb espècies ho hem de fer a partir de les abstretes d'imatges de coses exteriors. L'objecció suposaria que només adquiriríem l'autoconsciència per la reflexió sobre imatges de coses exteriors. *No hi hauria preconsciència del fer-se del coneixement.*

Doncs bé, aquesta és la resposta de sant Tomàs:

"El nostre enteniment no pot entendre res en acte abans d'abstreure de les imatges; ni pot tenir tampoc una notícia habitual de les coses altres que ella, és a dir, les que no són en ella abans de la dita abstracció, per tal com les espècies dels altres intel·ligibles no li són innates. Però la seva essència sí que li és innata, de manera que no li és necessari adquirir-la a partir de les imatges... I per tant, *la ment té, abans d'abstreure de les imatges, la seva notícia habitual, per la qual es pot percebre essent*"⁴⁶⁰.

Si no desorientem la última puntualització en què sant Tomàs reitera que es tracta de l'hàbit de l'autoconsciència existencial i no de cap intuïció confosa de l'essència, el que fa sant Tomàs és afirmar que la ment té l'hàbit de l'autoconsciència existencial *abans d'actuar amb l'enteniment agent*, perquè ja posseeix de manera innata el principi dinàmic del qual brolla l'autoconsciència existencial. El que diu ací sant Tomàs és que la ment ja té l'hàbit de l'autoconsciència existencial perquè li és innat el principi de tota autoconsciència, o sigui, allò que per Sant Tomàs és el grau de ser espiritual que representa l'ànima.

Aquest text permet plantejar fonamentadament que amb anterioritat a l'a priori de la llum intel·ligible que sempre es fa per conversió a la imatge allò que és transcendentalment originari no és l'apertura intencional sinó l'hàbit de la consciència com substància de

⁴⁵⁹Ibid., ad 8um, in contr.

⁴⁶⁰Ibid., ad 1um.

l'ànima. L'únic innat per sant Tomàs que s'exerceixi per la sola substància de l'ànima *sense conversió a les imatges* és el poder de la consciència en què hom es percep com existent.

Per això Canals pot afirmar que "l'activitat de l'enteniment agent és, doncs, la que correspon a la ment per la seva pròpia estructura en tant que és intel·ligible en acte" amb una intel·ligibilitat "habitual" i "existencial". L'atribució a la ment d'una més perfecta intel·ligibilitat és incompatible amb la unitat substancial de l'home; però, *si no es reconegués ni tant sols aquesta, no podria explicar-se la "virtut receptiva" de la ment respecte dels intel·ligibles*, ni tant sols recorrent a una activitat il·luminadora directa de la Causa primera de l'ens, Llum subsistent i "Sol intel·ligible": *perquè a l'ens que no pot tenir consciència de si mateix com existent, li és impossible l'assimilació conscient i objectiva de l'essència de l'ens*⁴⁶¹.

La resposta a l'objecció contrària en què es plantejava que l'ànima no es pot conèixer per una semblança perquè tota espècie per la qual la nostra ànima entén és abstracta del sensible, i de cap sensible es pot abstractre la "quiditat" de l'ànima puntualitza el següent:

"L'ànima no es coneix per una espècie abstracta del sensible com si s'entengués que aquella espècie és una semblança de l'ànima; sinó perquè, considerant la naturalesa de l'espècie que és abstracta del sensible, es troba la naturalesa de l'ànima en què l'espècie és rebuda d'aquest mode, tal com a partir de la forma es coneix la matèria"⁴⁶².

Això és cabdal per insistir en què mai per sant Tomàs el coneixement de l'ànima es realitza per idees que representin ella mateixa. Ni l'hàbit del coneixement existencial és per una idea sinó per la pròpia essència ni el coneixement "quiditatiu" es realitza sobre la representació de l'ànima. *Tota substitució de la consciència existencial per una representació del jo no coneixeria el subjecte cognoscent, només un objecte conegut, indiferent que sigui el jo o el no jo*. En tot cas, el problema és com l'espècie pot reflectir l'ésser de l'ànima.

⁴⁶¹Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 38-39.

⁴⁶²Sant Tomàs, op cit., ad 9um in contra.

(3) L'objecció de l'accidentalitat del saber que advoca pel coneixement per l'espècie ja que si l'ànima es coneix per la seva forma la seva subsistència esdevindria "accident", és magistralment resposta per sant Tomàs segons la doble dimensió de la consciència intel·lectual. Perquè s'afirma que l'hàbit de la consciència en què es percep com a existent és substancial a l'ànima mentre que l'acte de coneixement en què es percep actualment és com cert accident. Això serà cabdal per reinterpretar posteriorment l'autoconsciència existencial com la via per la qual s'ascendeixi al coneixement en tant que coneixement com a grau de ser. Llegim el text:

"La notícia per la qual l'ànima es coneix ella mateixa no pertany al gènere de l'accident pel que fa a allò que habitualment es coneix, sinó només pel que fa a l'acte del coneixement que és cert accident; per la qual cosa Agustí diu que la notícia inhereix substancialment en la ment"⁴⁶³.

Observi's d'altra banda la magnífica interpretació que fa sant Tomàs d'aquella notícia consubstancial a la ment tant com la seva subsistència: és *el poder* d'eixir a la consciència existencial en els seus actes.

Canals Vidal insisteix en el següent: "aquesta experiència habitual de l'ànima no consisteix en una qualitat ni és pròpiament un hàbit sinó la substància mateixa espiritual de l'ànima intel·lectual que per la seva estructura essencial està disposada últimament per a la possessió conscient del seu ésser"⁴⁶⁴.

L'objecció contrària, l'ànima no es pot conèixer per una espècie perquè l'espècie sempre és més simple i res hi ha més simple que l'ànima, insisteix en què l'ànima no es coneix per una espècie que sigui abstracció seva sinó per la forma de les altres coses específiques del seu acte: "L'ànima no es coneix per alguna espècie abstracta d'ella mateixa, sinó per l'espècie del seu objecte que també esdevé la seva forma en tant que és intel·ligent en acte"⁴⁶⁵.

⁴⁶³Ibid., ad 14um.

⁴⁶⁴Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 126.

⁴⁶⁵Sant Tomàs, op cit., ad 5um, in contra.

(4) La quarta qüestió era el coneixement de l'ànima com el de les altres coses. Sant Tomàs respon decididament el següent:

"Aquella paraula del Filòsof s'ha d'entendre segons que l'enteniment entén de si mateix què és i no segons que habitualment té la notícia de la seva existència"⁴⁶⁶.

Es tracta d'insistir en què l'hàbit del coneixement existencial no està predisposat per cap espècie adquirida sinó per la substància de la ment.

D'altra banda, sant Tomàs interpreta la notícia de la ment perquè és incorporària de la següent manera:

"La paraula d'Agustí s'ha d'entendre de tal manera que la ment es coneix ella mateixa per ella mateixa perquè de la mateixa ment es d'on pot procedir a l'acte (en singular) pel qual actualment es coneix percebent que ella existeix; tal com a partir de l'espècie habitualment retinguda en la ment l'inhereix en la ment que pot actualment considerar aquella cosa. Però quina és la naturalesa de la mateixa ment, la ment no ho pot percebre sinó a partir de la consideració del seu objecte"⁴⁶⁷.

Si llegim de manera completa l'objecció i la resposta, trobem la confirmació de la nostra interpretació: el poder de l'autoconsciència brolla de la mateixa ment "per ella mateixa" perquè és incorporària.

(5) L'ànima és forma del cos. En efecte, però "per bé que l'ànima s'uneixi a la matèria com la seva forma, tanmateix no es sotmet a la matèria perquè es torni material"⁴⁶⁸. Amb tot, sant Tomàs segueix mantenint que l'ànima humana no està "totalment separada de la matèria"⁴⁶⁹. L'ànima humana és intermèdia. "L'ànima és causa de la cognoscibilitat de les

⁴⁶⁶Ibid., ad 6um.

⁴⁶⁷Ibid., ad 1um, in contra.

⁴⁶⁸Ibid., ad 4um.

⁴⁶⁹Ibid., ad 3um, in contra.

altres coses no com a mitjà de coneixement [les coses no es coneixen perquè siguin innates a l'ànima], sinó en tant que per l'acte de l'ànima les coses materials es fan intel·ligibles"⁴⁷⁰.

(6) D'altra banda aquella objecció sobre el fet que l'ànima sempre coneix en unitat intel·lectual sensitiva "procedeix de la notícia actual segons la qual l'ànima no percep que existeix sinó percebent en el seu acte i el seu objecte"⁴⁷¹.

I de la mateixa manera que la llum del sol no es veu per nosaltres sinó per les seves semblances que existeixen en la nostra vista, "semblantment nosaltres entenem la llum de l'enteniment agent per ella mateixa en tant que és la raó de les espècies intel·ligibles que les fa intel·ligibles en acte"⁴⁷². No coneixem la llum de l'enteniment agent com objecte sinó com allò que fa els intel·ligibles en acte.

(7) A l'objecció sobre el fet que sempre es veu perquè sempre s'és present, sant Tomàs respon amb una precisió cabdal per a la nostra interpretació:

"Tal com no és necessari que sempre s'entengui en acte allò de què se'n té notícia habitual per algunes espècies que existeixen en l'enteniment, així tampoc és necessari que la mateixa ment sempre s'entengui actualment el coneixement de la qual ens inhereix a nosaltres habitualment per això que la seva mateixa essència ens és present al nostre enteniment"⁴⁷³.

És un fet que la ment no està sempre actualment coneixent-se perquè no exerceix sempre les seves operacions vitals intencionals, *però sempre es coneix en tant que existent quan està coneixent en acte. Aquesta autoconsciència existencial ens és un hàbit que posseïm per la pròpia essència de l'ànima, i posseïm aquest hàbit de manera permanent perquè posseïm l'essència de l'ànima, perquè ens és present.*

⁴⁷⁰Ibid., ad 7um, in contra.

⁴⁷¹Ibid., ad 5um.

⁴⁷²Ibid., in 10, in contra.

⁴⁷³Ibid., in 11um.

A l'argument contrari sobre el fet que l'ànima s'hauria d'entendre per ella mateixa perquè s'és present per la seva veritat i la veritat és la raó de ser entès, respon així sant Tomàs:

"L'ànima s'és present com intel·ligible, és a dir de manera que pot entendre's, però no que s'entengui per ella mateixa sinó a partir del seu objecte"⁴⁷⁴. L'hàbit de la consciència la predisposa a poder entendre la seva essència una vegada és conscient actualment en els seus actes intencionals referits al seu objecte. *La veritat de l'ànima és la seva autoconsciència en els seus actes.*

(8) El cercle (la reditio) a partir dels objectes intencionals només es refereix al cercle del raonament en el coneixement objectiu de l'essència de l'ànima no a l'autoconsciència existencial que és per l'essència de l'ànima: "Aquest cercle es considera en això que la raó pervé a conclusions a partir de principis segons la via de la investigació, i les conclusions trobades es resolen en principis en examinar segons la via del judici"⁴⁷⁵.

La resposta a la permanent intel·lecció de l'enteniment agent és del tot suggestiva. Permet interpretar que, en efecte, *l'enteniment agent sempre entén, sempre entén quan hi ha la conversió a les imatges, no deixa de formar els primers principis quan en té l'ocasió, però no vol pas dir que sempre s'entén formant l'ens tant de temps com nosaltres subsistim: sempre té objecte per actuar quan estem desperts, no té objecte per actuar quan dormim.* La causa d'aquesta deficiència no és per l'enteniment agent sinó per l'enteniment possible:

"L'expressió del Filòsof pot exposar-se doblement segons les dues opinions de l'enteniment agent: ja que alguns van afirmar que l'enteniment agent és una substància separada, una de les altres intel·ligències, i segons això sempre s'entén en acte com les altres intel·ligències; però una altres van afirmar que l'enteniment agent és una potencia de l'ànima, i segons això s'ha de dir que l'enteniment agent no una vegada entén i d'altres no, perquè la causa de què una vegada entengui i d'altres no, no és de la seva part, sinó de la part de l'enteniment possible: ja que en tot acte en que l'home entén hi intervé l'operació de

⁴⁷⁴Ibid., ad 4um.

⁴⁷⁵Ibid., ad 10.

l'enteniment agent i de l'enteniment possible. Però l'enteniment agent no rep alguna cosa extrínsecament [està ja complet per ell mateix com acte primer] sinó només l'enteniment possible [potència segona]; per la qual cosa, pel que fa a allò que es requereix per a la nostra consideració, de part de l'enteniment agent no fa falta que sempre entenguem sinó només pel que fa a allò que es requereix de part de l'enteniment possible que no es completa sinó per les espècies intel·ligibles abstractes del sensible"⁴⁷⁶.

(9) A l'objecció segons la qual l'ànima no es pot conèixer per la seva essència perquè llavors seria anterior a si mateixa es respon distingint que una cosa és el coneixement deductiu "d'un a partir de l'altre" on realment hi hauria petició de principi, i un altre és el coneixement presencial d'un en l'altre on l'únic que hi ha és l'ús dels principis: l'ànima mateixa per la qual som autoconscients:

"Es diu en dos sentits que quelcom és conegut a través de quelcom. En un sentit, referint-se a allò a partir de què hom ve a parar al coneixement d'allò mateix, i així es diu que les conclusions són conegudes a través dels principis; i en aquest sentit ningú no es pot conèixer a través de si mateix [En efecte, la ment no pot ser principi de la consciència com si aquesta fos una conclusió]. En l'altre sentit, es diu que quelcom és conegut a través d'una altra cosa com allò en què és conegut [en l'essència de la ment es coneix hom perquè ella és el principi de la consciència]; i en aquest sentit no cal que allò a través de què és conegut sigui conegut per un altre coneixement que allò que és conegut per ell. De manera que res no prohibeix que quelcom sigui conegut a través de si mateix"⁴⁷⁷. L'essència de l'ànima ja és coneix per la pròpia consciència perquè aquesta ja és per l'ànima.

A l'objecció contrària sobre el fet que res hi ha més afí a l'ànima que ella mateixa respon així sant Tomàs:

⁴⁷⁶Ibid., ad 11um, in contra.

⁴⁷⁷Ibid., a. 8, ad 9um.

"Encara que la nostra ànima sigui màximament semblant a sí mateixa, tanmateix no pot ser principi de coneixement de si mateixa com espècie intel·ligible"⁴⁷⁸. En efecte, tal és la limitació que li implica ser forma d'un cos

(10) Per últim, la qüestió de la visió com a estructura de l'autoconsciència és resolta així per sant Tomàs. D'una banda distingeix que la visió sensible requereix distància però no el coneixement intel·lectual: "l'operació sensitiva es perfà per l'acció del sensible en el sentit que és acció espacial, i per això requereix una determinada distància; però l'operació intel·lectual no es determina per alguna distància"⁴⁷⁹.

D'altra banda sant Tomàs ens recorda el sentit relatiu de la intuïció intel·lectual per la presència entitativa. Però també puntualitza que això no exclou que hi pugui haver col·lateralment una espècie. Això és cabdal per reinterpretar aquella doble dimensió de la consciència intel·lectual com presència expressiva.

"La visió corpòria acaba en el mateix cos, però la imaginària acaba en la imatge del cos com el seu objecte. I així en dir que la visió intel·lectual d'aquelles coses inclou que no té semblances de sí que no siguin elles mateixes, no s'ha d'entendre que la visió intel·lectual no es faci per algunes espècies, que no són el mateix que la cosa entesa, sinó que la visió intel·lectual no acaba en alguna semblança de la cosa sinó en la mateixa essència de la cosa"⁴⁸⁰.

En definitiva, sant Tomàs resol el problema del coneixement de l'ànima de la següent manera. El punt de partença sempre és la reflexió de l'enteniment sobre el seu acte. Malgrat que en la dimensió intencional objectiva el coneixement de l'enteniment és el d'un "*verbum mentis*" els principis subjectius dels quals suposen la conversió a la imatge, en la dimensió reflexiva íntima hi ha un altra tipus de coneixement que és el d'una "visió presencial", memòria de si de l'acte d'ésser participat immaterialment. Sant Tomàs oscil·la

⁴⁷⁸Ibid., ad 6um, in contra.

⁴⁷⁹Ibid., ad 8um.

⁴⁸⁰Ibid., ad 2um. in contra.

però no confon la bidimensió de la consciència existencial pensant en acte per admetre un coneixement singular de l'ànima de cadascú com a principi vital per aquella consciència existencial l'acte del qual és per la seva essència. L'ànima coneix la seva existència actualment pels seus actes, però l'hàbit d'aquesta autoconsciència és per l'essència de l'ànima. En segon lloc, sant Tomàs desenvolupa un coneixement universal de la definició de l'ànima com a subsistent immaterial per la dimensió universal de la intencionalitat intel·lectual que contrasta amb la singularitat material de la consciència sensible. La reflexió de l'enteniment sobre el seu acte investiga l'essència de l'ànima per anàlisi dels principis subjectius de les espècies. La investigació sobre l'essència de l'ànima culmina amb la seva absolutització en els grau d'ésser segons el judici per raons eternes il·luminat per l'enteniment agent. Els problemes del coneixement de l'ànima es resolen per aquesta tipologia: *per l'essència coneixem l'existència, per l'espècie coneixem l'essència.*

Corol·laris (el "*cogito*"tomista).

La qüestió sobre la ment continua amb una explicació sobre el coneixement dels hàbits en els quals s'aplica la distinció del doble coneixement existencial i essencial de l'ànima. Amb tot, sant Tomàs fa una observació crítica cabdal. Mentre que en el coneixement existencial dels hàbits ja tenim un coneixement essencial això no és així en el cas de l'ànima pel següent motiu:

"L'hàbit per la seva essència és principi de tal acte, per la qual cosa si es coneix l'hàbit en tant que és principi de tal acte, es coneix d'ell què és... però l'ànima no és principi dels actes per la seva essència sinó per les seves virtuts, d'on en percebre els actes de l'ànima és que li inhereix el principi de semblants actes, tal com el moviment i el sentit, tanmateix no per això es coneix la naturalesa de l'ànima"⁴⁸¹.

Això és cabdal. D'una banda sant Tomàs no fa l'equivalència entre l'ànima i alguna de les seves potències. Tal és la raó profunda del fet que la investigació de l'essència de l'ànima no es pugui recolzar exclusivament en la reflexió de l'enteniment sobre el seu acte. Però d'altra banda, a la llum del ja dit en què hem advertit que el poder de la consciència és consubstancial a l'ànima, *hem de poder interpretar que la consciència és desenvolupa des de l'arrel de què brollen totes les potències de l'ànima*. Això és importantíssim per interpretar la "*quasi quaedam reflexio*" per la continuació de la "*cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo*" amb la consciència sensible.

En l'article 11è hi trobem una precisió molt important sobre l'estructura de la ment. Sant Tomàs es planteja la següent objecció:

"Tot el que hi és en un altre hi és pel mode del recipient; però Déu està per la seva essència en la nostra ment [exemplarisme il·luminista]; així doncs com que el mode de la nostra ment és la mateixa intel·ligibilitat [habitual i existencial!!!], es veu que l'essència divina està en la nostra ment com a intel·ligible, i així la nostra ment entén a Déu per la seva essència en la vida present"⁴⁸².

⁴⁸¹Ibid., q. 10, a. 9, c.

⁴⁸²Ibid., q. 10, a. 11, 8um in contra.

La resposta de sant Tomàs és la següent:

"La nostra ment amb la intel·ligibilitat que té com cert propi, també té ésser comunament amb els altres ens [manera en què Déu està universalment en totes les criatures per modum naturae]; d'on encara que en ella hi sigui Déu, no és necessari que sempre hi sigui en ella com forma intel·ligible sinó com donant-li l'ésser tal com en les altres criatures. Però encara que en totes les altres criatures comunament dona l'ésser, tanmateix a algunes criatures els dona un mode propi d'ésser [graus de perfecció en la participació de l'ésser]; i així també pel que fa a això que en tots hi és *per essència, presència i potència*, s'hi troba que hi és de diverses maneres i en cadascuna segons el seu mode propi"⁴⁸³.

Aquesta última observació és cabdal. Sant Tomàs introdueix l'ontologia trinitària del mode, espècie i ordre amb la terminologia per essència, per presència i per potència. Sembla que l'essència hauria de correspondre a l'espècie. Això seria així si entenem l'essència en sentit cognoscitiu, però no té perquè si l'entenem en sentit entitatiu. Recordem que per sant Tomàs "essència es diu segons que per ella i en ella l'ens té l'ésser"⁴⁸⁴. Déu està en tot "per l'essència, en tant que és present en tot com causa de l'ésser"⁴⁸⁵.

D'altra banda podria semblar que no és la presència la intel·ligibilitat de la "*species*". Sigui com sigui no ens aturem en aquestes distincions bizantines. La potència és evidentment l'"*ordo*". El que ara volem recordar és que la imatge de la Trinitat en l'esperit humà com a "*mens, notita et amor*" o com a "memòria, intel·ligència i voluntat" és el grau amb què la ment posseeix pròpiament l'estructura trinitària del bé creat. Al respecte Forment fa la següent observació sobre el mode de l'esperit en la segona trinitat que, recordem-ho, seria la presència de Déu per l'essència participant de l'ésser amb "anterioritat" consubstancial a la forma intel·ligible i l'ordre dinàmic:

⁴⁸³Ibid., ad 8um, in contra.

⁴⁸⁴Ibid., Op.Ph., *De ente et essentia*, cap. I

⁴⁸⁵Ibid., STh, I, q. 8, a. 3, c.

"Essent el mode la vessant existencial en què l'essència queda concretada, o "modalitzada", el que fa que respecte del nostre pensament *no sigui terme de representació sinó de posició*, es pot afirmar que el mode de l'enteniment humà és la manera que en l'home es dona la intel·ligibilitat de la ment, segons la seva pròpia estructura, és a dir, la seva intel·ligibilitat "habitual" i existencial"⁴⁸⁶.

L'hàbit de la consciència existencial per l'essència de la ment és el mode de l'esperit humà, i observi's, *no és terme de representació sinó de posició*. Això és cabdal per llegir adequadament el "cogito" tomista que precisament trobem en l'article dotzè.

En l'article dotzè de la qüestió X^a *De Veritate* que Sant Tomàs dedica a la "ment", es troba el que podríem anomenar "*cogito*" tomista. El primer que hem d'advertir és que sant Tomàs no desenvolupa el "*cogito*" en el si del dubte tal com feia sant Agustí, sinó que ho fa en l'afirmació de l'ens: en l'acte de pensar la primera veritat del qual és l'evidència de l'ens. Però coincideix amb sant Agustí en el fet que l'afirmació de l'existència d'un mateix en el dubte és un fet de sentiment en la dimensió del mode de la ment que és la memòria de si. És evident que sant Tomàs també coincideix amb sant Agustí en el fet que en l'ordre de raons en la dimensió de l'espècie la "*universalis dubitatio veritatis*" conclou en l'existència de la mateixa veritat que es fonamenta en l'ens.

Permeti-se'ns resumir el "*cogito*" agustinià amb aquesta precisa advertència de Forment:

"La certesa de la pròpia existència, aconseguida en el coneixement immediat, fàctic, existencial, que acompanya qualsevol forma de pensar, i, per això, formulada en l'expressió, "*si dubto, existeixo*", és el mode del "cogito", o l'autoconeixement de l'ànima unida al cos.

"L'ànima no es coneix directament, més que per aquest coneixement existencial. Tanmateix, hi ha un altre nivell del "cogito", la consciència d'aquest saber, esposat en l'enunciat "*si dubto, sé que dubto*". Gràcies a ella, l'ànima pot accedir a la seva essència concebent-la com autoconeixement de l'ànima unida al cos.

⁴⁸⁶Forment, *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid, 1992, pàg. 222.

"... Però aquest saber [conèixer-se com autoconsciència existencial] no és un coneixement perfecte de si mateixa ni tampoc una contemplació en la seva mateixa essència,... Tanmateix, per ser una certesa d'ordre conceptual o essencial, és l'espècie del "cogito"

"La certesa de la veritat, que s'ha presentat amb l'assertió, "si dubto, existeix la veritat", pertany a l'ordre del "cogito". Ja que, tant l'experiència existencial, com la intel·lecció essencial de l'ànima humana, en els altres dos nivells del "cogito" condueixen a la veritat com al seu fonament. El que s'explica, perquè la totalitat de l'ànima està dirigida a la veritat com al seu fi últim"⁴⁸⁷.

El text que comentem de sant Tomàs fa un procés invers: es comença plantejant que "més vertader ésser té Déu que l'ànima humana; però l'ànima no pot pensar que ella no existeix; així doncs, molt menys pot pensar-se que Déu no és"⁴⁸⁸.

O sigui, sant Tomàs es planteja l'objecció de l'evidència immediata de l'existència de Déu a partir de la major evidència que tindria l'argument ontològic que el propi "cogito": ja que l'ésser de Déu és preminent al de l'home. La resposta de sant Tomàs consisteix en negar que el "cogito" es constitueixi en la dimensió aprehensiva del judici tal com l'argument ontològic.

Hi trobem que l'afirmació sobre l'existència indubtable de cadascú és totalment contingent en la dimensió aprehensiva del judici, ja que el "cogito" per sant Tomàs no constitueix una veritat de raó la negació de la qual seria contradictòria a diferència de la proposició "el tot és menor que la part": "hom podria pensar que no existeix, així com pot pensar que en algun temps no va existir"⁴⁸⁹.

⁴⁸⁷Forment, "El problema del "cogito" en san Agustín", *Augustinus*, Madrid, nº 133-134, 1989, pàgs. 29-30.

⁴⁸⁸Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. X, a. 12, in 7um.

⁴⁸⁹Ibid., ad 7um.

En l'ontologia de l'ens de sant Tomàs l'essència és diferent de l'existència: hom pot pensar quelcom sense que l'existència o no existència canviï el contingut d'allò que es pensa. L'existència és una propietat diferent de l'essència que es resultat de la participació de l'ésser. Només en un ésser l'existència del qual fos necessària es posseiria l'ésser per la pròpia essència. L'home és contingent només "*quoad se*" Déu és necessari. El lector recordarà que ni en això sant Tomàs recolza la legitimitat de l'argument ontològic ja que "*quoad nos*" l'essència de Déu no és evident.

Podríem dir que per sant Tomàs la proposició empírica del "*cogito*" pel que fa a la dimensió aprehensiva del judici com composició de propietats i essències és totalment contingent "*quoad se*" encara que no ho sembli "*quoad nos*".

En canvi, sant Tomàs afirma que "pensar que quelcom no existeix" es pot plantejar "d'una altra manera, així que l'assentiment s'adhereix a aquesta aprehensió; i així ningú pot pensar que ell no existeix amb assentiment ja que en això que pensa quelcom percep que ell existeix"⁴⁹⁰.

El fet que es pensi "existeixo o no" és indiferent a aquest fet indubtable. En la dimensió assentiva del judici tothom que pensa, pensi el que pensi, es percep com existent. Fixem-nos que ací la necessitat no és la d'una relació de propietats d'un judici: un subjecte i un predicat, es tracta de *la necessitat del fet* d'autoconsciència en la dimensió assentiva del judici que té tot ésser pensant en acte. Per la dimensió assentiva del judici sant Tomàs no pensa en les formes de les representacions sinó en l'acte d'afirmar. El "*cogito*" tomista, doncs, no afirma la necessitat d'una existència respecte d'una essència que en l'home és contingent i posseeix l'ésser per participació, *el "cogito" tomista afirma la necessitat del fet d'autoconsciència existencial de l'ens pensant en acte*. El "*cogito*" tomista no es resoluble per les veritats de raó, la contradicció de la seva negació, sinó que es manté com a veritat de fet i la seva indubtabilitat és la transparència de l'esperit.

No és la necessitat d'unes relacions de raó, sinó la necessitat d'un grau de ser: "Tothom que pensa quelcom, percep que existeix". Tot ens pensant en acte és autoconscient de la seva existència perquè tal és la propietat que l'acompanya com a ser espiritual.

⁴⁹⁰Ibid.

Evidentment per a sant Tomàs, la immediatesa del "*cogito*" és la transparència entitativa de l'autoconsciència existent de la consciència pensant, no és l'evidència de la proposició "per pensar cal ésser". En terminologia tomista: "*operatio sequitur esse*".

El nostre comentari continua amb la consideració de les diferències cabdals amb el *cogito* cartesià i les seves posteriors crítiques. El lector ens permetrà que passem per alt *l'evident substitució de la intel·lecció indirecta que l'enteniment té sobre el singular material per la reflexió sobre el seu acte en què es percep com tenint ànima, per la intuïció intel·lectual del singular material* en Duns Scot que en l'escolàstica antitomista és paral·lela, com en Ockham, a la negació del coneixement propi de l'ànima. Un altre autor com Bérubé s'ha encarregat d'aquesta qüestió, no és la nostra intenció fer una història del problema crític del coneixement, el lector també trobarà força textos en el llibre I del *Punt de partença de la metafísica* de Maréchal. Canals Vidal també ha estudiat la qüestió en la seva mateixa *Història de la filosofia medieval*. Deixem únicament apuntant com entre els propis tomistes ens retrobarem que *el coneixement de l'existència per la intuïció sensible és concomitant al desconeixement de la memòria de l'ésser per la reflexió de l'ànima per la seva essència*.

V^a Part.
EL *COGITO* CARTESIÀ

La primera observació que hem de fer és la diferent formalitat amb què plantejaven el *cogito* sant Tomàs i Descartes. Mentre que sant Tomàs es situa en el nivell de la consciència psicològica i constata una veritat de fet ontològica, Descartes es situava en l'ordre de les raons primerament conegudes amb certesa crítica. Això és cabdal. Sense aquesta distinció no s'entén en absolut que per sant Tomàs sigui primer entendre quelcom que entendre que s'entén, i en canvi que per Descartes arribi a ser primera l'evidència de *l'existència d'un mateix com a pensament pur* que no pas la resta de coses.

D'altra banda, la incorporeïtat com característica pròpia de la ment serà diferentment argumentada en sant Tomàs i en Descartes. Perquè si sant Tomàs es recolza en la universalitat de les espècies o la intencionalitat del verb mental, Descartes es recolza en el dubte metòdic com a refús del sensible matemàtic. La ment és incorpòria no com a grau de perfecció en què es fonamenta l'apertura de la consciència que es fa totes les coses sinó per la indubtabilitat de la seva existència en la negació de tot el sensible àdhuc les "qualitats primàries". És evident que si sant Tomàs es recolza en la reflexió de l'ànima com a íntima consciència per la seva subsistència immaterial, Descartes es recolza en la reflexió metòdica mitjançant representacions certes per la seva indubtabilitat intuïtiva.

Una altra qüestió és l'equivalència que fa Descartes entre ànima i pensament que com hem llegit no la fa sant Tomàs. Mentre que Descartes considera que la ment és cosa pensant com pura consciència en tant que substància diferent del cos mecànic, sant Tomàs distingeix que la ment només és la potència superior de l'ànima que és forma del cos organitzat. Això és així pel propi mètode cartesià. *Si la formalitat no és l'experiència psicològica sinó el dubte metòdic Descartes tendeix a fer equivalent el fet de l'autoconsciència de l'existència en la consciència pensant amb la representació com a existent del jo pensat amb la qual cosa queda tallada la via per reflexionar sobre el fet de consciència com propietat de l'ànima per la seva subsistència immaterial.*

Amb tot, com ha advertit Kim Sang Ong-Van-Sung, "Descartes empra rarament el mot de "subjecte", i quan ho fa, és tot sovint en le sentit tradicional de subjecte dels

accidents"⁴⁹¹. Haurem d'advertir que Descartes distingeix entre l'autoconsciència pensant i la ment com a subjecte d'accidents. Per Sant Tomàs aquesta subjectivitat corresponia a la potencialitat de l'essència participant de l'èsser: l'ànima respecte de la seva llum però no la mens respecte de les seves facultats espontànies.

D'altra banda, la "gnoseologització" de la consciència es farà evident quan Descartes afirma que som conscients concomitantment a tot acte intencional perquè sempre tenim la idea de l'ànima com allò que té el poder de pensar. Sembla que en Descartes ja s'ha perdut la noció ontològica de la "*reditio ad essentiam suam*" per la sola subsistència immaterial.

L'altra novetat és que aquesta "gnoseologització" del *cogito* en el mètode cartesià implicarà la interferència de la noció essencial del coneixement que a diferència de sant Tomàs no es desenvolupa pel que podríem anomenar una "fenomenologia de la consciència" tal com ho interpreten Bofill i Canals, sinó al contrari, Descartes arriba al *cogito* havent definit ja el model exemplar de coneixement cert segons l'ideal matemàtic amb què caracteritza la intuïció intel·lectual. La interposició de la intuïció intel·lectual en el *cogito* prèviament definida per la claredat i distinció del concepte que neix de la sola llum de la raó ens sembla el fet cabdal que s'interferirà en la immediata evidència de l'existència d'un mateix en la consciència pensant. Perquè el que succeirà en el *cogito* cartesià és la ideologització dels dos termes de l'autoconsciència de l'existència en l'acte de pensar. El que és la immediatesa presencial de fets de sentiment es tradueixen en els termes d'una proposició evident clara i distinta. Llegim ara alguns dels textos cartesianes més significatius. El lector ens perdonarà la brevetat de la nostra selecció.

⁴⁹¹Kim Sang, *Descartes et la question du sujet*, PUF, Paris, 1999, pàg. 4.

1.- El *cogito*, esforç del pensament.

La nostra lectura està centrada en aquest capgirell cabdal: de l'autoconsciència existencial com a plenitud vital de la consciència pensant en tant que experiència de l'ànima a la representació del jo en la intensitat crítica del pensament pur com a *mens sive animus*.

El dubte metòdic aïlla opinions de la seva referència a l'existència i en busca una de la qual se'n pugui afirmar críticament que es refereix a quelcom indubtablement existent. Tot el registre del *cogito* de les Meditacions metafísiques és l'esforç per allunyar-se de tot allò que sigui dubtós. La negació radical és un esforç contra la tendència de l'opinió a ocupar el pensament en les opinions pràctiques de tracte familiar i continu. Al final de la primera meditació s'insisteix en què mai es perd el costum d'inclinar-se davant d'elles. "Per la qual cosa penso que no anirà malament que, adoptant d'intent un sentir contrari, m'enganyi a mi mateix [me ipsum fallam] i fingeixi per algun temps que totes aquelles opinions són totalment falses i imaginàries"⁴⁹². Com que aquest autoengany de la crítica en contra de la tendència natural del sentit comú és una actitud summament esforçada, Descartes es planteja que "suposaré, doncs, que no Déu òptim, font de la veritat, m'enganya [la qual cosa no seria prou forta contra el sentit comú, ans l'opinió comú és que Déu és bondat suprema] sinó que cert geni maligne, summament poderós i astut ha posat tota la seva indústria perquè jo m'enganyi"⁴⁹³.

Del que es tracta és d'advertir que el geni maligne és una figura del propi pensament que inaugura el temps teòric de la meditació crítica contra el temps quotidià del sentit comú. Com ha advertit Sales, *el geni maligne no es pot confondre amb el "Deus deceptor"*: "El geni maligne és una ficció retòrica que el jo que medita s'explica a si mateix per poder dur a terme la seva difícil decisió puntual a estat persistent mitjançant una figuració"⁴⁹⁴.

⁴⁹²Descartes, *Meditationes, prima*, AT, VII, 22

⁴⁹³Ibid.

⁴⁹⁴Sales Coderch, "El genio maligno figura del ejercicio del pensamiento" en *Universitas Tarraconensis*, 1983, V (1), pàg. 4.

Només tindrà valor de certesa teòrica indubtable tot allò que resisteixi la figura del geni maligne.

Descartes insisteix en que "aquest designi és laboriós i certa deixadesa m'arrossega insensiblement al costum de la meua vida ordinària" ⁴⁹⁵. *En començar la segona meditació es recupera el registre de l'esforç contra la perplexitat de les raons per dubtar de tot*, que es pressuposa que fàcilment venç el sentit comú: "m'esforçaré [enitar], tanmateix, i seguiré pel mateix camí que ahir vaig començar, és a dir, remouent tot allò en què pugui imaginar el menor dubte, com si suposés que és absolutament fals, i continuaré sempre per aquest camí, fins que trobi quelcom que sigui cert, o si més no, si altra cosa no puc, fins que hagi esbrinat amb certesa que res hi ha cert en el món"⁴⁹⁶.

El text i les etapes del *cogito* originari de Descartes són les següents:

[(1) la negació del sensible:] "suposo, doncs, que totes les coses que veig són falses, crec que res mai ha existit d'allò que em representa la memòria, que no tinc cap sentit, que el cos, la figura, l'extensió el moviment i el lloc són quimeres"

[(2) l'actitud escèptica:] "què doncs, serà vertader? potser només això, res és cert"

[(3) La introspecció psicològica: potser hi ha quelcom altre que és indubtable, potser hi ha un Déu que és l'origen de tots aquestes "cogitationes"] "però per quin motiu penso això, ja que potser jo mateix puc ser l'autor d'elles? I jo, doncs, potser no sóc quelcom? Però ja he negat que jo tingui alguns sentits, algun cos. Tanmateix vacil·lo, car què es segueix d'això?"

[(4) El *cogito* psico-lògic natural:] "Sóc jo tant dependent del cos i dels sentits que, sense ells no pugui ésser. Però ja m'he persuadit que res hi ha en el món, cap cel, cap terra, cap altra ment, cap cos, així doncs, també jo no sóc? Ben al contrari certament *jo era*, si alguna cosa em va persuadir" (observi's de passada la mala traducció de Vidal Peña: "si yo estoy persuadido de algo, o meramente si pienso algo, es porque yo soy" ⁴⁹⁷)

⁴⁹⁵Descartes, *Meditationes, prima*, AT, VII, 23.

⁴⁹⁶Ibid., AT, VII, 24.

⁴⁹⁷Ibid., *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977, pàg. 24.

[(5) L'actitud crítica del geni maligne: esforç de l'autoengany no en passat sinó en present:] però hi ha un enganyador, no sé quin, summament poderós i astut que voluntàriament (de industria) sempre m'enganya."

[(6) El *cogito* crític apodíctic:] "sens dubte, doncs, *jo també sóc*, si m'enganya [llegim: si m'esforço en enganyar-me contra el sentit comú] i enganyi'm quant pugui, tanmateix, no podrà fer que no sigui res mentre que jo pensi que sóc quelcom. De manera que havent pensat tot això més que suficientment, finalment s'ha d'establir que això pronunciat, jo sóc, jo existeixo, necessàriament és vertader, sempre que per mi és proferit o per la ment és concebut"⁴⁹⁸.

Observem la diferència entre el *cogito* "natural" i el *cogito* "crític". En ambdós casos es parteix de la representació del jo. (opinió de què se'n vol dubtar i que s'adverteix per la introspecció psicològica de la ficció del dubte). Però el *cogito* natural afirma que "jo era" si quelcom em persuadeix. Es refereix a l'actitud natural en que optem per la creença en les opinions del sentit comú. En canvi, el *cogito* crític afirma que "jo sóc" si m'esforço en enganyar-me contra el sentit comú. Mentre que en el *cogito* natural el que es trobaria seria el sentiment dels actes vitals intel·lectuals sensitius, en el *cogito* crític em trobo el sentiment íntim de l'esforç màxim del pensament crític. Per això també s'explicarà que la reflexió sobre l'essència del jo l'identifiqui amb el pensament pur. Tal és la lectura que s'ha de fer tot fixant-nos en què la reflexió sobre l'essència d'un mateix com a existent en l'actitud crítica del pensament pur també es subsumeix al geni maligne.

A diferència del que jo creia ésser en l'actitud natural "abans d'incidir en aquestes cogitationes", un home, animal racional?, un cos espacial, una ànima vegetativa, sensitiva i racional, que podia imaginar-se com un alè subtil, la pregunta de Descartes és: "però què sóc ara, quan suposo que hi ha algun enganyador potentíssim, és a dir, maligne, que es dedica tant com pot a enganyar-me?"⁴⁹⁹.

⁴⁹⁸Ibid., *Meditationes, secunda*. AT, VII, 24-25.

⁴⁹⁹Ibid., AT, VII, 26.

En aquest cas el sentiment íntim no és el de *la consciència de l'existència de la plenitud vital dels actes intencionals en actitud natural intel·lectual sensitiva* en què sant Tomàs conclou que percebem que tenim ànima intel·lectual com forma del cos, sinó el de *la consciència de l'existència en el radicalisme negador del dubte metòdic en actitud crítica del pensament pur*, en què percebem que en poder negar-ho tot; en concret, el cos, i els atributs de l'ànima vegetativa i sensitiva, amb tot, som el que resta: "el pensament és l'únic que no pot separar-se de mi".

Descartes troba en l'actitud crítica del pensament pur que no som cos ni ànima vegetativa sensitiva, sinó només ment (ànima incorporia) "Ara no admeto res que no sigui necessàriament vertader [en l'actitud crítica radical del geni maligne] ja no sóc, doncs, parlant amb precisió sinó una cosa pensant, és a dir, ment o ànima, o enteniment o raó"⁵⁰⁰.

La posició de Descartes, per la qual arriba a la identificació del jo existent amb la ment com pur pensament, és que em trobo com a indubtable mentre suposo que no sóc res de tot el que puc fingir o imaginar: ni el cos i les respectives operacions de l'ànima vegetativa-sensitiva, ni tampoc un alè subtil. "El coneixement de mi mateix, pres precisament així, no depèn de les coses, l'existència de les quals encara m'és desconeguda, i, per consegüent, no depèn de cap de les que fingeixo per la imaginació"⁵⁰¹.

Ara bé, Descartes continua preguntant-se què és la "*res cogitans*". O sigui, què és la ment. I hi trobem una llista d'actes que n'inclou d'intel·lectuals, de volitius *i, enlloc de la memòria agustiniana la llista continua amb la imaginació i la sensació!* "Però què sóc? Cosa pensant. Què és això? Certament quelcom que dubta, que entén, que afirma, que nega, que vol, no vol, imagina i també que sent"⁵⁰².

La inclusió en la ment de la imaginació i la sensació, que mai hauria fet sant Tomàs sinó és per la identificació de la ment amb tota l'ànima, s'explica per la reducció dels actes

⁵⁰⁰Ibid., AT, VII, 27.

⁵⁰¹Ibid., AT, VII, 27-28.

⁵⁰²Ibid., AT, VII, 28.

sensibles al seu ésser intencional amb independència del cos, o sigui només la consciència sensible sense l'òrgan corpori. La ment com a pensament és pura consciència. Però, a més, Descartes borra la distinció entre consciència sensible i consciència pensant perquè per ell la sensació serà un mode deficient del pensament: una idea confosa. El passatge de la cera reitera que allò clar i distint de la sensació és el que jutja la ment de les qualitats primàries: modes de l'extensió.

La meditació de Descartes persegueix concloure que "res més fàcil o evident pot ser percebut per mi que la meva ment"⁵⁰³. Evidentment, en l'actitud natural de la consciència psicològica és primerament evident la consciència sensible (*conversio ad phantasma*) que la reflexió de l'enteniment com a propietat de la ment, només en l'actitud crítica del dubte metòdic és primerament evident el pensament pur (*cogitatio de anima*) que la consciència existencial en els actes vitals de l'ànima de cadascú. És indubtable que jo sóc àdhuc quan sento cossos dels quals l'únic indubtable és el que puc pensar d'ells, no el que imagino.

El *cogito* del *Discurs del mètode* té una formulació més senzilla però en ella hi ha els mateixos elements del dubte metòdic: l'esforç de la voluntat crítica radical i l'aïllament de representacions. Amb tot, té una formulació més "lògica" car no hi ha l'element de l'autoengany del geni maligne. Després de distingir l'actitud natural com aquella en què el probable es tendeix a considerar vertader de l'actitud crítica com aquella en què el probable es refusa en sentit contrari com a fals, els arguments per dubtar es resumeixen en la fal·libilitat dels sentits, i els errors de l'argumentació. Però el refús a la falsedat es resumeix en l'argument del somni:

"I en fi, considerant que tots els meus pensaments, que nosaltres tenim estant desperts, ens poden també venir quan dormim, sense que n'hi hagi cap, doncs, que sigui vertader, vaig resoldre fingir que totes les coses que m'han entrat en el meu esperit no són més vertaderes que les il·lusions dels meus somnis.

"Però després jo vaig advertir que, *mentre jo volia així pensar que tot és fals* (esforç del pensament crític sobre representacions aïllades de la referència a les coses) *era necessari que jo, que ho pensava, fos alguna cosa*".

⁵⁰³Ibid., AT, VII, 34.

"I remarquant que aquesta veritat: jo penso, doncs jo sóc era tant ferma i tant segura que totes les més extravagants suposicions dels escèptics no són capaces de commoure-la, vaig jutjar que podia prendre-la, sense escrúpol, pel primer principi de la filosofia que jo buscava"⁵⁰⁴.

El *cogito* del *Discurs del mètode* sembla ser el *cogito* lògic de les *Meditacions metafísiques*, però hi ha una diferència cabdal. Mentre que en les *Meditacions metafísiques* era necessari que jo fos si havia estat persuadit d'alguna cosa, en el *Discurs del mètode* es conclou de manera immediata que volent pensar que tot és fals és necessari que jo sigui alguna cosa: o sigui, sobre la consciència pensant crítica radical s'aplica directament la categoria de "cosa". D'altra banda, l'argumentació ja no és "sóc, existeixo, mentre en pensar sobre mi mateix m'esforço en autoenganyar-me" sinó "*cogito, ergo sum*" la qual cosa sembla un "sil·logisme" que depèn de la major "tot el que pensa existeix". Aquesta interpretació estaria corroborada per la versió del *cogito* dels "*Principia*":

"Però així que refusem totes aquestes coses, de les quals podem dubtar d'alguna manera, i també fingir que són falses, sens dubte suposem fàcilment que no existeix cap Déu, cap cos, que nosaltres mateixos no tenim mans, ni peus, ni tampoc cap cos, però no per això, nosaltres que pensem semblants coses, som res; *ja que repugna que considerem que el que pensa no existeixi al mateix temps que pensa*. I per això, aquest coneixement, "penso, doncs sóc" és de tots el primer i més cert que se li ocorre a qualsevol que filosofa amb ordre"⁵⁰⁵.

En els "*Principia*" Descartes dóna una versió del *cogito* que sembla exclusivament una "veritat de raó": repugna que el que pensa no existeixi al mateix temps que pensa. Sembla sencera i fonamentada en el principi de no contradicció. La repugnància a afirmar simultàniament penso (i per tant sóc pensament) i no existeixo (no sóc res).

La qüestió que plantegem no és estranya als "cartesianòlegs". Alquíé distingeix que "mentre a les "*Meditacions*", la proposició jo sóc, jo existeixo" té la funció metafísica

⁵⁰⁴Descartes, *Discours de la méthode*, AT, VI-32.

⁵⁰⁵Descartes, *Principia*, n° 7; AT, IXB-25.

d'enunciar el primer contacte del qui medita amb l'ésser, en el "Discurs" el *cogito* expressa una relació clara i distinta entre conceptes que tant sols fa de model per als judicis científics"⁵⁰⁶. Beyssade resumeix així les diferents dimensions del *cogito*: fet d'autoconsciència pensant, principis lògics mediatius i "afirmació indubtable de l'existència": "La primera veritat enuncia allò que es presenta amb evidència com el lligam necessari entre un fet indubtable perquè és immediatament apercebut, el fet que jo penso, i una afirmació autoritzada per aquest fet, l'afirmació que jo existeixo"⁵⁰⁷.

Aquestes diferents dimensions del *cogito* aniran ressorgint quan es considera com a model de certesa i implicaran el destí polèmic del *cogito*. La qüestió cabdal serà quina noció de metafísica impliquen? Quin és el criteri de certesa de les afirmacions personals? Serà la lògica sistemàtica o la intimitat vital? Depèn de si la via és sintètica o analítica.

⁵⁰⁶Cfr. Vicens, *Meditació i metafísica en Descartes*, ed. cit, pàg. 291.

⁵⁰⁷Beyssade, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris, 1979, pàg. 222.

2.- Sentiment o proposició.

Quin serà el destí del *cogito* per Descartes? El *cogito* continua en la tercera "Meditació" quan es reprèn com a model de certesa. El text és força indefinit perquè conclou en la clara i distinta percepció d'allò que afirmo: "perceptio eius quod affirmo". Què és clarament percebut: la cosa o l'afirmació? "No està precisat si aquesta claredat ve de la circumstància de la noció comú o del cas particular"⁵⁰⁸.

Si fos la cosa s'insistiria en la vessant de l'autoconsciència per la intensitat de l'esforç crític radical, si és l'afirmació s'insistiria en la vessant dels pensaments dels quals se'n vol considerar la seva falsedat:

"Estic cert que sóc cosa pensant. Així doncs, no sé també què es requereix per estar cert d'alguna cosa? Certament en aquest primer coneixement cap altra cosa és que la clara i distinta percepció d'allò que afirmo"⁵⁰⁹.

El *cogito* és model de certesa per una immediatesa intuïtiva. Quina és aquesta immediatesa: l'autoconsciència o la proposició? Sigui com sigui, a diferència de les vies analítiques de les "Meditacions" la tendència de Descartes en les vies sintètiques del "Discurs" i dels "Principia" és potenciar la immediatesa de la proposició. Ens haurem de preguntar pels motius. Creiem que això serà per la interposició de la intuïció intel·lectual. Tot dependrà del que s'hagi d'entendre per intuïció intel·lectual.

La continuació de les "Meditacions" pren el model del *cogito* com a immediatesa del pensament. De les coses molt certes que després s'han manifestat com a dubtoses. "El que jo percebia en elles clarament i distintament no era res més certament sinó que les idees o pensaments d'aquelles coses es presentaven a la meva ment"⁵¹⁰.

⁵⁰⁸Beyssade, op cit, pàg. 224.

⁵⁰⁹Descartes, *Meditationes, tertia*, AT, VII, 35.

⁵¹⁰Ibid.

És important recordar que per pensament Descartes entén "tot allò que està en nosaltres de tal manera que en som immediatament conscients. Així són pensaments totes les operacions de la voluntat, de l'enteniment, de la imaginació i dels sentits"⁵¹¹. *La immediatesa al·ludida és l'autoconsciència directa del pensament crític*. Tal és la lectura que se'n segueix segons l'argumentació de l'existència d'altres coses que el propi jo que es recolza sobre el tipus d'idees com pensaments no volitius sinó cognoscitius. Recordem que per a Descartes idea és "la forma de tots els nostres pensaments per la percepció immediata dels qual tenim consciència d'ells"⁵¹². A partir d'ací es seguiria la "qüestió del pont": el *cogito* implicaria la gènesi de l'idealisme com a model d'immediatesa de la consciència del pensament crític que s'interpreta com a consciència d'idees només segons la seva realitat formal, les realitats representades de les quals s'argumentaria per "principis evidents" tal com el de causalitat sobre la realitat objectiva de les idees.

Aquesta interpretació està recolzada per la manera com Descartes rebutja que el *cogito* sigui un sil·logisme. Descartes és força explícit en les Segones respostes a Mersenne:

"La notícia dels principis no se sol anomenar ciència pels dialèctics. Però quan advertim que nosaltres som coses pensants, això és una primera noció, que no és conclou de cap sil·logisme, ni tampoc quan algú diu, "jo penso, doncs, sóc o existeixo" es dedueix l'existència de la cogitació per un sil·logisme, sinó que la coneix com una cosa "evident" [per se notam] per la simple intuïció de la ment [simplici mentis intuitu], com és evident per això que si es deduís per un sil·logisme hauríem de conèixer prèviament aquesta major: "tot allò que pensa és o existeix", i certament es diu aquesta més aviat, per això que *s'experimenta interiorment (apud se experiatur) que no pot ser que es pensi si no s'existeix*. Ja que és natural a la nostra ment, que formi proposicions generals a partir del coneixement de les particulars"⁵¹³.

⁵¹¹Ibid., *II Res, Rationes*, AT, VII, 160.

⁵¹²Ibid.

⁵¹³Ibid. AT, VII, 140-141.

El *cogito* no és terme d'un sil·logisme sinó objecte d'una intuïció. En aquest darrer text sembla que aquesta intuïció és l'experiència interior. El sentiment intern: la transparència "entitativa" de la consciència de l'existència en la consciència pensant. Un altre text de Descartes de les sisenes respostes és força explícit:

"Certament és vertader que ningú pot estar cert que ell pensa ni que existeix si no sap primerament què és el pensament i què és l'existència. I per a això no es requereix ciència reflexa o adquirida per demostració, i molt menys ciència de ciència reflexa, per la qual sé que jo sé, i de nou que jo sé que jo sé, i així fins l'infinit, tal que de cap cosa mai se'n podria tenir. Sinó que totalment és suficient per saber això aquell *coneixement intern* que sempre antecedeix el reflexiu i que a tots els homes els és innat sobre el pensament i l'existència"⁵¹⁴.

Què és aquest coneixement intern prereflexiu? Un altre text paral·lel de la *Recerca de la veritat* afirma el següent:

"Ja que jo no he cregut mai que existeixi ningú tant estúpid que primer hagués de ser educat sobre què és l'existència, abans que ell pogués concloure i afirmar que ell existeix. Del mateix mode es troba la cosa en el dubte i el pensament. Però en això afegeixo que no podria ser que algú per cap altra raó que per ell mateix aprengui aquestes coses, ni que d'un altre mode es persuadeixi, que *per la pròpia experiència, o consciència o testimoni intern*, que en si mateix cadascú, experimenta, quan considera la cosa"⁵¹⁵.

En aquest text trobem que *el coneixement intern prereflexiu és l'experiència, consciència o testimoni intern*.

Aquesta lectura és la que va fer Jaume Balmes qui, com observàvem en les preanotacions ja va distingir els tres elements del cogito: el fet de la consciència, la regla lògica "per pensar cal ésser" i el propi criteri d'evidència que reconeix que tot allò clar i distint és afirmable de l'ésser de les coses.

⁵¹⁴Descartes, *VI Res*, AT, VII, 422.

⁵¹⁵Descartes, *Recherche de la verité*, AT, X-524.

"Heus ací, si no m'enganyo, la ment de Descartes: "jo vull dubtar de tot: em retrec d'afirmar com de negar res: m'aïllo de tot el que m'envolta, perquè ignoro si això és quelcom més que una il·lusió. Però, en aquest mateix aïllament, em trobo amb el sentiment íntim dels meus actes interiors, amb la presència del meu esperit: jo penso, doncs són; jo penso, així ho experimento d'una manera que no em consent dubte ni incertesa: doncs sóc, és a dir, aquell sentiment del meu pensament em fa savi de la meva existència

"Així s'explica com Descartes no presentava el seu principi com un simple entinema, com un raonament comú, sinó com la consignació d'un fet que se li oferia el primer en l'ordre dels fets; i quan del pensament inferia l'existència, no era una deducció pròpiament dita, sinó com un fet comprés en l'altre, expressat per un altre, o millor direm, identificat amb ell"⁵¹⁶.

Balmes distingeix, doncs, entre el que podríem anomenar *cogito* de sentiment: l'autoconsciència de l'existència en l'acte de pensar, del *cogito* lògic: l'afirmació "penso, doncs sóc". El que es plantejava Balmes és quin dels dos *cogitos* pot ser primer principi de certesa. Balmes opta pel primer:

"El principi "jo penso" depèn d'un altre? Ha de respondre's amb distinció; si s'entén per aquest principi el simple fet de consciència és evident que no. Pel nostre enteniment no hi ha res anterior a nosaltres; tot el que coneixem, en tant que conegut per nosaltres, suposa la nostra consciència; si la suprimíssim, ho destruiríem tot, i si assagem destruir-ho tot, ella roman indestructible: no depèn, doncs, de res, no pressuposa res. Si pel principi "jo penso" s'entén una proposició en tal cas no pot haver procedit sinó d'un raciocini, o més aviat d'una anàlisi, i així no pot ésser el principi fonamental dels nostres coneixements"⁵¹⁷.

Allò que en el *cogito* és primer principi és el fet de l'autoconsciència existencial: sóc conscient de l'existència en la consciència del pensament. No pot ser l'afirmació "penso, doncs sóc" ja que quant a afirmació ja empra altres "idees" com la del pensament, l'existència i el principi de no contradicció com terme mig de la premissa major "res pot

⁵¹⁶Balmes, *Filosofia fundamental*, ed. cit, nº 168-169, pàg 89.

⁵¹⁷Ibid., nº 186, pàg. 101.

pensar si no existeix" "penso", doncs he d'existir. D'altra banda, el *cogito* lògic també implica un tercer principi: "l'evidència", per la qual allò que és clar i distint es pot afirmar de la realitat.

Segons aquests pressupòsits creiem encertada la conclusió de Balmes sobre el fet que Descartes no considerava el *cogito* com un simple "argument" lògic recolzat sobre les idees i els primers principis "ontològics" sinó com una afirmació immediata recolzada en la immediatesa presencial de l'autoconsciència de l'existència en la consciència del pensament com fets compresos l'un en l'altre. Segons això *podem llegir el text del cogito de las "Meditacions" de la següent manera preeminentment analítica*. La distinció cabdal és la que hi ha entre el *cogito* en passat que es podria resoldre per argumentació lògica sintètica i el *cogito* en present que es resol per la subsumció analítica al geni maligne com a figura del pensament crític que empra tot el seu esforç en enganyar-se a si mateix: *en la intensitat analítica de l'autoengany com a fet de consciència m'és indubtable la meua existència*. Creiem que el *cogito* del geni maligne és el grau màxim analític de l'autoconsciència existencial com a fet de sentiment de la consciència pensant, que deia Bofill, segons la intensitat de l'exercici: el poder vital en què es fa més intensa la presència de la ment a diferència de la cosa sensible.

Però convé advertir que sigui com sigui, mentre que en sant Tomàs es reflexiona sobre l'autoconsciència de l'existència en tant que pensant com apercepció de l'ànima per la seva essència amb anterioritat a l'abstracció, en Descartes es reflexiona sobre representacions de què sota el dubte metòdic se'n cerca la seva certesa "existencial" per "provar" que la representació del jo és la primera de què se'n pot estar cert que el seu contingut és existent per l'artifici del pensament del propi dubte metòdic que sota la figura del "geni maligne" arriba a la seva màxima radicalitat: *la indubtabilitat primera de l'existència d'un mateix no es troba en la consciència psicològica dels actes de pensar objectes connaturals sinó en l'esforç màxim del pensament crític radical que vol considerar tot el probable com a fals*. La via aperceptiva de l'existència d'un mateix és l'esforç radical del pensament crític: *creiem que el cogito cartesià és un artifici del pensament que quan més s'esforça en contra del "sentit comú" més es reforça a si mateix*. Més intensa és l'autopresència del propi pensament pur a diferència de la resta de representacions de què

se'n dubta. L'existència pensant és indubtablement evident en el sentiment de l'esforç del pensament pur per considerar-ho tot fals.

Però també és cert, com adverteix Sales, que el geni maligne "permet obrir l'ara teòric en moment temporal, apertura suficient per concloure una primera afirmació vertadera"⁵¹⁸, serveix per estendre un "temps teòric" en què formular una conclusió (statuendum): "sóc, existeixo, mentre penso que sóc alguna cosa".

En efecte, si reprenem el text del *Discurs del mètode*, el *cogito* serà model de certesa no per la immediatesa entitativa de l'autoconsciència de l'existència en la consciència pensant sinó per l'evidència lògica de l'afirmació "penso, doncs, sóc [cosa pensant]"

"Després d'això jo he considerat què és requereix en una proposició per ser vertadera i certa; ja que com que jo venia de trobar-ne una que sabia que era tal, vaig pensar que jo també havia de saber en què consistia aquesta certesa. I havent remarcat que no hi havia res en tot això: "jo penso, doncs jo sóc", que m'assegurés que jo deia la veritat sinó que jo veia molt clarament que per pensar cal ésser: jo vaig jutjar que podia prendre per regla general que les coses que nosaltres concebem molt clarament i molt distintament són totes vertaderes; però que només hi ha certa dificultat en remarcar quines són les que nosaltres concebem distintament"⁵¹⁹.

En el text del *Discurs del mètode* hi ha un evident "trasllat" en la interpretació de la immediatesa intuïtiva que ja no és l'autoconsciència pensant respecte de les seves idees, sinó la que hi ha entre els termes d'una proposició.

Per a Descartes el *cogito* pressuposa principis ontològics com a veritats de raó que no tenen cap referència existencial: "I quan jo he dit que aquesta proposició "jo penso, doncs jo sóc", és la primera i la més certa que es presenta a qui condueix els seus pensaments per ordre, jo no he pas negat que abans és necessari saber què és el pensament, la certesa, l'existència i que per pensar cal ésser, i d'altres coses semblants, però perquè són

⁵¹⁸Sales, op cit, pàg. 8.

⁵¹⁹Descartes, *Le discours de la méthode*, AT, VI, 33.

nocions tant simples que *per elles mateixes no ens fan tenir el coneixement de cap cosa que existeixi*, no he jutjat que haguessin d'ésser tingudes en compte"⁵²⁰.

Recordem que segons les "*Regulae*" "per a la intuïció de la ment es requereixen dues coses: certament que la proposició sigui clara i distinta, i per tant que també s'entengui simultàniament i no successivament"⁵²¹. El que s'intueix és "allò que copsem pensant"⁵²². Segons això, es comprendria que la interposició de la intuïció intel·lectual predefinida en les "*Regulae*" s'interferís en la immediatesa de la consciència del *cogito* per traslladar la immediatesa intuïtiva a l'evidència de les proposició: per pensar cal ésser.

És un fet que Descartes vacil·lava entre atribuir la intuïtivitat del *cogito* al fet de la consciència o a la proposició: aquest altre text és totalment divergent als ja llegits en què s'argumentava que el *cogito* no és un sil·logisme perquè és una experiència interior: en la correspondència amb Shyllon hi llegim que el *cogito* és la intuïció d'una proposició "*per se nota*":

"Em reconeixereu que sou menys segurs de la presència dels objectes que veieu que de la veritat d'aquesta proposició: jo penso, doncs jo sóc? Ja que aquest coneixement no és pas una obra del vostre raonament, ni una instrucció que els vostres mestres us hagin donat, el vostre esperit la veu, la sent i la palpa, i malgrat que la vostra imaginació, que es barreja inoportunament en els vostres pensament, en disminueixi la claredat, volent-la revestir amb les seves figures, ella us és tanmateix *una prova de la capacitat de les nostres ànimes de rebre de Déu un coneixement intuïtiu*"⁵²³.

⁵²⁰Ibid., *Principia*, AT, IXB, 27.

⁵²¹Ibid., *Regulae*, AT, X, 407.

⁵²²Ibid., AT, X, 420.

⁵²³Ibid., *Carta a Shyllon*, III, IV, 1648, AT, V, 138.

En aquest text el *cogito* no és altra cosa que el model d'un coneixement intuïtiu rebut de Déu com ho pot ser de qualsevol de les altres nocions ontològiques simples i innates.

Malgrat els matisos amb què Descartes argumenta que el *cogito* no és un sil·logisme, podem dir que en la via sintètica no l'assumeix decididament en el fet immediat anal·lític del sentiment de l'existència de la consciència pensant. *El cogito típicament sintètic de Descartes és el lògic que es basa en la proposició axiomàtica: per pensar cal ésser*. Per això Canals Vidal ha observat que "en la formulació cartesiana no es fa palesa la certesa indubtable de la meua existència percebuda en ser jo conscient en acte"⁵²⁴. En la formulació sintètica del *cogito* del *Discurs del mètode* Descartes converteix en una veritat de raó "per pensar cal ésser" el que seria la veritat de fet de l'autoconsciència de l'existència en acte de pensar. Com influirà això en la comprensió de la ment?

⁵²⁴Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 347.

3.- Ideologització de la consciència.

Malgrat que identifiqui el pensament pur amb l'essència de l'ànima, creiem oportú recordar la convicció que tenia Descartes en la diferència entre l'acte del pensament i la subsistència de l'ànima. És fals que Descartes afirmi una intuïció natural de l'ànima per ella mateixa. En aquest sentit Descartes pensaria com sant Tomàs que l'ànima és coneix pels seus actes. La diferència però és que Descartes interpreta que l'ànima és subjecte mentre que per sant Tomàs només es pot anomenar subjecte "equivocament" per comparació amb les substàncies corpòries. Tal és la resposta de Descartes a Hobbes:

"És cert que el pensament no pot existir sense una cosa pensant i, en general, cap acte o accident sense una substància en que inhereix. Però com no coneixem la substància immediatament per ella mateixa, sinó per això que només és subjecte de certs actes, convé a la raó, i ho demana l'ús comú, que designem amb diversos noms les substàncies que són subjectes, segons sabem, dels diversos actes o accidents i, posteriorment, examinarem si aquells distints noms signifiquen coses diferents, o bé una sola i mateixa cosa. Així, hi ha certs actes que anomenem corporis (com la magnitud, la figura, el moviment i altres de semblants que no poden pensar-se sense l'extensió local) i anomenem cos la substància en què resideixen... Hi ha a més, altres actes que anomenem pensaments, com la intel·lecció, voler, imaginar, sentir, etc, que tenen en comú el pensament, la percepció o la consciència; i diem que la substància en què resideixen és una cosa pensant, o ment, i podem anomenar-la de qualsevol altre mode, mentre no la confonguem amb la substància corpòria"⁵²⁵.

Descartes arriba a la identificació entre el pensament i l'ànima com allò que és l'únic que no es pot separar en la certesa d'un mateix en l'actitud crítica del pensament pur. Però malgrat que afirmi que aquesta és la primera veritat indubtablement certa això no és el primer en l'actitud natural, ans al contrari, costa molt arribar a l'esmentada identificació entre el pensament i l'ànima. Descartes afirma que això és un coneixement intuïtiu però no és directe sinó només analític. Tal és la intenció amb què s'exposa en aquest esclaridor passatge de la seva correspondència amb Shylon:

⁵²⁵Descartes, *Res. III*, AT, VII, 176.

"M'ha estat necessari explicar molt detingudament les més fortes raons dels escèptics per fer veure que no hi ha res material de l'existència del qual n'estiguem segurs i, pel mateix mitjà, avesar el lector a desfer-se de les coses sensibles del pensament. Després, mostrar que qui dubta així de tot el que és material no pot de cap manera per això dubtar de la seva pròpia existència; de la qual cosa es segueix que aquella, és a dir, l'ànima, és un ésser o una substància que no és de cap manera corpòria i que la seva naturalesa és pensar i també que ella és la primera cosa que es pot conèixer certament. [amb certesa teòrica] Inclòs després d'endinsar-se bastant de temps en aquesta meditació, s'adquireix lentament un coneixement molt clar i si es gosa parlar així, intuïtiu, de la naturalesa intel·lectual en general, la idea del qual, considerada sense limitació, és aquella que ens representa a Déu i, limitada, la d'un àngel o d'una ànima humana"⁵²⁶.

O sigui, Descartes arriba a la "cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo" no en el fàcil exercici espontani de la consciència natural sinó en la difícil meditació crítica del pensament pur i podríem dir que arribat ací ja troba com a fàcil la definició del que és l'ànima com cosa pensant incorpòria que sant Tomàs és el que considera àrdua i difícil investigació no pel fet de consciència sinó per l'apertura universal de les espècies intencionals.

En el text últimament citat Descartes distingeix Déu com naturalesa intel·lectual sense limitació de l'àngel o ànima humana com enteniment limitat. Descartes era conscient de la diferència entre l'àngel i l'home? Sí. de l'àngel afirma que "Aquest no pot tenir sensibilitat, ni sentiments corporis, ni tampoc estar sotmès a cap principi "natural"⁵²⁷.

Arce ens recorda aquest text de la correspondència amb Regius: "Si un àngel estigués en un cos humà, no sentiria com nosaltres, sinó que només percebria el moviment que és causat pels objectes externs, i així es distingeix d'un veritable home"⁵²⁸. Però, amb

⁵²⁶Ibid., *Carta a Shyllon, III de 1637*, AT I, 353.

⁵²⁷Arce, *Hombre, conocimiento y sociedad*, PPU, Barcelona, 1988, pàg. 79.

⁵²⁸Ibid., *Carta a Regius, II-1642*, AT, III, p. 493.

tot, és un fet que en l'actitud crítica l'home es redueix a la ment: el pensament o consciència. "És així com pot entendre's que Descartes digui que la sensibilitat, el sentir, pertany a l'àmbit de la "cogitatio", perquè no es tracta d'altra cosa que de la consciència de la sensació mateixa"⁵²⁹.

Amb tot, la qüestió que ens sembla decisiva és la ideologització de la consciència, de bell nou, per la interposició de la intuïció intel·lectual de les "*Regulae*". Aquest text és cabdal:

"Per intuïció entenc no la fe fluctuant dels sentits o el judici enganyós de la imaginació, que compona malament, sinó el concepte tant fàcil i distint de la ment pura i atenta que del que entenem no se'n segueix en absolut cap dubte, o, que és el mateix, el concepte indubtable de la ment pura i atenta, que neix de la sola llum de la raó, i que per ésser més simple, és més cert que la deducció, la qual tanmateix, com hem indicat més a dalt, tampoc pot fer-se malament per part de l'home. I així cadascú pot intuir amb l'ànima que ell existeix, que ell pensa, que el triangle només està definit per tres línies, l'esfera per una única superfícies, i coses semblants"⁵³⁰.

Fixem-nos com Descartes després d'afirmar que per intuïció s'entén el clar i distint concepte que neix de la sola llum de la raó afirma que per intuïció hom percep que existeix o percep que pensa. Tot referint-se a la notícia intuïtiva en les escoles escotista i en Ockham, Canals adverteix que "Descartes empeny l'intuïcionisme en una direcció en què - en oposició a les doctrines escolàstiques- la notícia intuïtiva perd la seva referència a l'existencial i contingent"⁵³¹.

O sigui; l'autoconsciència d'existir en acte de pensar s'interpretarà com una idea essencial Per això s'entén que la immediatesa entitativa de la consciència d'existir en l'acte de pensar és traslladi a la immediatesa lògica de la proposició que "per pensar cal ésser".

⁵²⁹Arce, *Hombre, conocimiento y sociedad*, ed. cit, pàg. 82.

⁵³⁰Descartes, *Regulae*, AT, X, 368.

⁵³¹Canals Vidal, op cit, pàg. 143, nota.

Com ha advertit Forment, "la certesa del propi acte de pensar i la de l'existència d'un mateix, que ja sant Agustí havia distingit de la certesa que proporciona el coneixement essencial, perquè el seu origen està en una experiència intel·lectual existencial, són considerades per Descartes del mateix ordre que les que dóna la definició de l'essència del triangle o de l'esfera"⁵³².

Aquest altre text de les segones respostes a Mersenne es mou en la mateixa direcció: "Si existeix tal certesa només ho serà en les coses que són percebudes per l'enteniment clarament i distintament. D'entre aquestes n'hi ha que són tant clares i tant simples que mai d'elles en podem pensar que no siguin vertaderes, com que jo existeixo mentre penso, que allò que ja ha estat fet no pot no haver estat fet, etc."⁵³³.

Si Marion advertia que "en aquest text més que en cap altre (même celui des *Ile Responsiones*) no rep explícitament el títol de fonament"⁵³⁴, la nostra lectura és evident [al marge de la qüestió *cogito* o Déu] el *cogito* no és fonament primer sinó que deixa el seu lloc a la preeminència de la intuïció intel·lectual. Per això el *cogito* té el mateix "status" gnoseològic que les nocions ontològiques resolubles per no contradicció. Si bé mostra un primer ens de l'existència del qual estar-ne absolutament cert, Descartes interpreta la seva estructura gnoseològica segons allò que és l'únic coneixement cert: la intuïció intel·lectual.

Fins ara hem considerat la interpretació de l'autoconsciència com a intuïció intel·lectual immediatament copsadora de proposicions evidents. Però també és un fet que les idees són el mitjà de les proposicions. D'altra banda, "coneixem com s'ha d'usar la intuïció de la ment, per la mateixa comparació amb els ulls"⁵³⁵. Aquesta interpretació de la

⁵³²Forment, *Lecciones de metafísica*, ed. cit, pàg. 125.

⁵³³Descartes, *Res. II*, AT, VII, 146.

⁵³⁴Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981, pàg. 23.

⁵³⁵Descartes, *Regulae*, AT, X, 400

intuïció intel·lectual per comparació a la "mirada" és la que implica "la substitució del terme concepte pel d'idea"⁵³⁶.

Creiem que el succés històricament immediat en Descartes és que l'autoconsciència de l'ànima en l'acte de pensar que sant Tomàs considerava com "reditio ad essentiam suam" per la subsistència immaterial, és interpretada per Descartes com la idea que l'ànima té de si mateixa com capaç de pensar. La definició dels pensaments cognoscitius per la idea i la seva definició com terme immediat de consciència aboquen a interpretar l'autoconsciència com a idea d'idea. Si a la vegada la idea té una dimensió representativa, s'haurà d'interpretar l'autoconsciència com còpia d'una impressió? Aquesta carta a Mersenne és definitiva:

"Ja que jo no anomeno amb el nom d'idees només les imatges que depenen de la fantasia, ben al contrari, jo no les anomeno amb aquest nom en tant que elles es troben en la fantasia corpòria, sinó que anomeno generalment amb el nom d'idea a tot el que està en el nostre esperit quan concebem quelcom, sigui del mode que sigui el mode en què la concebem... sense caure en l'error dels que la restringeixen a les soles imatges de les coses materials que es formen en la imaginació. Pel que fa a l'ànima, és encara quelcom més clar, ja que sent només, com ho he demostrat, una cosa que pensa, és impossible que puguem pensar mai en quelcom sense que no tinguem a la vegada la idea de la nostra ànima com d'una cosa capaç de pensar en tot allò que nosaltres pensem"⁵³⁷.

L'autoconsciència de l'ànima concomitant a l'acte de pensar que sant Tomàs considerava com un hàbit consubstancial per la immaterialitat de l'ésser és reduïda a "idea d'idea". Apuntem el següent. Com recorda Vicens: "la idea és una operació de l'esperit pensant definida per la immediatesa i la consciència, i que és, també, el pensament que representa quelcom en el teatre de la ment"⁵³⁸.

⁵³⁶Petit, *El contenido racionalista del empirismo*, EU, Barcelona, 1978, pàg. 32.

⁵³⁷Descartes, *Carta a Mersenne*, VII, 1641, AT III, 393-394.

⁵³⁸Vicens, *Meditació i metafísica en Descartes*, Anthropos, Barcelona, 1991, pàg. 159.

Si per Descartes un pensament és tot terme immediat de consciència, i per això són pensaments no només les representacions cognoscitives sinó tota acció afectiva, també és veritat que "entre els meus pensaments uns són com les imatges de les coses, i només a aquests convé pròpiament el nom d'idea"⁵³⁹. Amb la qual cosa la dimensió d'intimitat de l'autoconsciència en la seva vessant "de presencialitat" s'abocarà a la dimensió intencional de la intel·lecció en la seva vessant "objectiva": l'autoconsciència concomitant a l'acte de pensar s'interpretarà com la còpia d'una impressió.

És cert que Descartes distingia amb precisió que una cosa és la realitat formal o actual de la idea i una altra la realitat objectiva: "certs modes de pensar"⁵⁴⁰. Però per la realitat objectiva són "com imatges que representen unes una cosa i altres altra"⁵⁴¹. Podríem dir que encara es podria interpretar que l'autoconsciència existencial és l'actualitat de les idees però mai la seva "objectivitat". Descartes potser ho distingia, però els seus successors ja no.

Així l'interpreta per exemple Spinoza i serà criticada per Hume. Recordem aquests textos de Spinoza:

"L'ànima és la idea del cos" "L'ànima i el cos són una sola i la mateixa cosa, ja sota l'atribut del pensament, ja sota el de l'extensió" ⁵⁴² "L'ànima no es coneix a si mateixa més que en tant que percep les afeccions del cos" ⁵⁴³ "L'objecte de la idea que constitueix l'ànima humana és el cos"⁵⁴⁴.

⁵³⁹Descartes, *Meditationes, tertia*, AT, VII, pàg. 37.

⁵⁴⁰Ibid., AT, VII, pàg. 40.

⁵⁴¹Ibid.

⁵⁴²Spinoza, *Ètica*, III, proposició II, escoli.

⁵⁴³Ibid., II, proposició XXIII.

⁵⁴⁴Ibid., II, proposició XIII.

O sigui, mentre que en sant Tomàs trobavem l'autoconsciència existencial com a subsistència de la ment en tant que propietat concomitant a la consciència intencional de l'abstracció de les espècies per conversió a les imatges, ara ja només queda la idea de l'ànima el contingut de la qual és el cos.

Això culmina en Hume. A títol d'exemple recordem que ja no es parteix del fet de consciència com poder espontani sempre exercit com "substància de l'ànima" en la consciència intencional, sinó que la pregunta es capgira: es parteix de la idea del jo i es busca la legitimitat per la corresponent impressió que hauria de ser tant constant com es pressuposa el jo.

"El jo o persona no és cap impressió, sinó allò a què es suposa que es refereixen les nostres diferents impressions i idees. Si hi ha alguna impressió que origini la idea del jo, aquella impressió haurà de seguir invariablement idèntica durant tota la nostra vida, ja que es suposa que el jo existeix d'aquest mode. Però no existeix cap impressió que sigui constant i invariable"⁵⁴⁵.

És evident que per aquesta via es conclou que el jo permanent és una ficció imaginativa de les lleis d'associació. Malgrat la distinció sobre el jo com allò a què es refereixen les impressions, la via d'accés ja no és l'autoconsciència existencial concomitant a tot acte de pensar de que brollaria la representació "jo penso". En tot cas s'inverteix el plantejament i es redueix l'autoconsciència existencial a una impressió sensible. El jo passa a ser considerat com qualsevol altra idea d'un objecte permanent per lleis d'associació: "els objectes variables i discontinus, però suposadament la mateixa cosa, ho són únicament en tant que consisteixen en una successió de parts mútuament connectades per semblança, contigüïtat o causalitat"⁵⁴⁶.

Observi's també com es capgira la funció de la memòria en la identitat personal. Ja no és la dimensió d'autopresència sempre concomitant als actes intencionals que s'origina en el nivell habitual dels actes intencionals per la subsistència de la ment, sinó que només

⁵⁴⁵Hume, *Treatise*, 251.

⁵⁴⁶Ibid., 255.

és la facultat sensible de record d'idees passades per associació de les quals es tendeix a considerar que es refereixen a un mateix subjecte:

"Com és suficient la memòria per familiaritzar-nos amb la contigüitat i extensió d'aquesta successió de percepcions, haurà de ser considerada, i fonamentalment per aquesta raó, com la font de la identitat personal. Si no tinguéssim memòria no tindríem mai cap noció de causalitat i, per consegüent, tampoc d'aquella cadena de causes i efectes constitutiva del nostre jo o persona. Però una vegada que hem adquirit per la memòria aquella noció de causalitat, podem estendre ja la mateixa cadena de causes i, en conseqüència, la identitat de la nostra persona més enllà de la nostra memòria, i comprendre temps, circumstàncies i accions que hem oblidat per complet i que en general suposem que han existit"⁵⁴⁷.

⁵⁴⁷Ibid., 262.

VIª Part
LA CONSCIÈNCIA SEGONS KANT

En Kant la "crítica" repren la volada "metafísica". Si bé no es tracta, com en Descartes, de dubtar d'opinions fins trobar-ne una que pugui ser fonament indubtable de l'edifici metafísic, es tractarà de reconduir la possibilitat de la filosofia segons els tres interessos teòrics, pràctics i teòrico-pràctics per establir quin és l'ús adequat de la tendència a l'incondicionat que és la metafísica natural constitutiva de la raó com a facultat a priori de coneixements purs.

El problema de pertença és l'experiència de les disputes desacreditatives de la raó en l'ús teorètic de l'impuls metafísic. La *Crítica de la raó pura* comença analitzant l'ús teòric de la raó per esbrinar si tot plegat s'ha de resoldre amb l'ús pràctic. La sospita de Kant es pren del mateix origen de les disputes metafísiques, en la tendència a l'incondicionat s'introdueixen implícitament principis de totalitat que acabin la recerca indefinida de les condicions de l'experiència. Amb això es va més enllà de l'experiència. Dependrà tot plegat de l'ús de la síntesi implícita de la raó pura en la constitució de l'objecte de coneixement.

La crítica del coneixement pren de bell nou com a model orientatiu la certesa de les ciències matemàtiques de la naturalesa. Però Kant observa que és un mal model si es pren la referència pura a l'espai i el temps com a conceptes. El lleuger colom es confon si pensa que espai i temps són conceptes i que tal com es fa amb les matemàtiques també es pot avançar en la metafísica. Les matemàtiques poden avançar perquè es refereixen a intuïcions pures, la metafísica no s'ha de conformar amb analitzar, també ha de fer síntesis pures a priori. *A què es referirà la metafísica amb les seves síntesis pures a priori? Ens haurem d'elevat a la consciència transcendental? Quin serà el destí de la metafísica? No serà el de la consciència transcendental?*

Les ciències matemàtiques de la naturalesa ensenyen que la possibilitat de judicis sintètics a priori consisteix en referir-se a allò que ja ha anticipat la raó. Del que es tracta és de traslladar el model científic a la metafísica connatural a tot home. Abans de transcendir l'experiència s'ha d'esbrinar si pot haver-hi un coneixement pur dels objectes mitjançant principis a priori de les facultats connaturals del coneixement humà: aquestes són l'enteniment i la sensibilitat.

La recerca sobre els límits apodíctics del coneixement pur està centrada en Kant en la pregunta sobre la possibilitat de judicis sintètics a priori segons principis transcendents de les facultats humanes. En els judicis sintètics a posteriori la referència es constitueix en relació a l'experiència: En canvi, en els judicis sintètics a priori, "què és el que constitueix ací la incògnita X en que es recolza l'enteniment quan creu trobar fora del concepte A un predicat B estrany al primer i que considera, tanmateix, com enllaçat amb ell? No pot ser l'experiència"⁵⁴⁸.

La recerca definitiva de Kant és la del fonament del coneixement pur:

"Cert misteri s'amaga, doncs, ací. Únicament desxifrant-lo es podrà convertir en segur i digne de crèdit l'avanç en el camp il·limitat del coneixement pur de l'enteniment. És a dir, es podria descobrir, amb la universalitat adequada, el fonament de possibilitat dels judicis sintètics a priori, es podrien entendre les condicions que possibiliten cadascuna de les seves espècies i enquadrar tot aquest coneixement (que, a la vegada, constitueix una classe) sistematitzant-lo segons les seves fonts originàries, les seves divisions, la seva extensió i els seus límits"⁵⁴⁹.

Com ha advertit Canals, "l'íntegra investigació kantiana desenvolupada a la "Crítica" ve a constituir una deducció "subjectiva"⁵⁵⁰. El fonament del coneixement pur serà la consciència transcendental. Enfront de les lectures epistemologistes que redueixen la consciència a un fet psicològic i el *lógos* a una axiomàtica formal, insistirem en la lectura "metafísica" de la *Crítica de la raó pura* però *per esbrinar si la consciència transcendental pot ser vivència personal i manifestativa de l'ens o ha d'ésser una mediació conceptual de la consciència fenomènica*.

⁵⁴⁸Kant, KrV, A 9

⁵⁴⁹Ibid.

⁵⁵⁰Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 77.

1.- El problema de les categories.

Segons Kant la pregunta crítica *de la raó pura* "es refereix als objectes de l'enteniment pur i ha d'exposar i fer intel·ligible la validesa objectiva dels seus conceptes a priori"⁵⁵¹. Segons això, la crítica *de la raó pura* es decideix en la "Lògica transcendental": "una ciència del coneixement pur intel·lectual i racional, un coneixement a través del qual pensem els objectes plenament a priori"⁵⁵². Però, amb tot, "la lògica transcendental té davant seu la diversitat de la sensibilitat a priori que l'estètica transcendental li subministra, a fi de donar als conceptes purs de l'enteniment una matèria sense la qual quedarien aquests desproveïts de tot contingut i, per tant, senceraement buits"⁵⁵³.

La diversitat de la sensibilitat a priori és la que proporcionen les intuïcions pures d'espai i temps com a condicions de la receptivitat del nostre esperit. Només pot haver-hi una sensibilitat a priori si les intuïcions pures d'espai i temps són condicions de la subjectivitat. El preu a pagar de la idealitat transcendental d'espai i temps és el seu realisme empíric: "en ser simples condicions de la sensibilitat, aquestes fonts de coneixement a priori es fixen els seus propis límits referint-se a objectes considerats només com a fenòmens, però no representen coses en si mateixes. Únicament els fenòmens constitueixen el terreny de la seva validesa"⁵⁵⁴.

Heus ací que la "Lògica transcendental" té davant seu la diversitat fenomènica de l'espai i del temps. "Però l'espontaneïtat del nostre pensar exigeix que aquella multiplicitat

⁵⁵¹Ibid., A XVI.

⁵⁵²Ibid., A 57.

⁵⁵³Ibid., A 77.

⁵⁵⁴Ibid., A 39.

sigui primerament recorreguda, assumida i unida d'una forma determinada a fi de fer d'ella un coneixement. *Aquest acte l'anomeno síntesi*"⁵⁵⁵.

L'espontaneïtat de l'enteniment no es podria aplicar sobre la diversitat del fenomen sense que aquest abans no hagi estat preparat per la síntesi d'una facultat mitjancera: "com veurem després, la síntesi és un simple efecte de la imaginació"⁵⁵⁶.

La hipòtesis cabdal de Kant no és només la síntesi de la imaginació, sinó que *hi ha d'haver conceptes purs que donin unitat a la síntesi de la imaginació*. L'objectiu a provar de la "Lògica transcendental" és aquest: "la mateixa funció que dóna unitat a les distintes representacions en un judici proporciona també a la mera síntesi de diferents representacions en una intuïció una unitat que, en termes generals, s'anomena concepte pur de l'enteniment. Per consegüent, el mateix enteniment i per mitjà dels mateixos actes amb què va produir en els conceptes la forma lògica d'un judici a través de la unitat analítica, introdueix també en les seves representacions un contingut transcendental a través de la unitat sintètica del divers de la intuïció; per això aquestes representacions s'anomenen conceptes purs de l'enteniment i s'apliquen a priori a objectes, cosa que no pot fer la lògica general"⁵⁵⁷.

La guia per descobrir que hi ha conceptes purs a priori no és la taula donada dels judicis, sinó la necessària regulació de l'exigida síntesi de la imaginació sobre la diversitat de les intuïcions pures d'espai i temps. I és el mateix enteniment qui introdueix la unitat dels conceptes purs i per mitjà del mateix acte de jutjar.

Ara bé, "sota els molts conceptes que conté la complicadíssima trama del coneixement humà n'hi ha alguns que es destinen a l'ús pur a priori (amb sencera independència de tota experiència). El dret d'aquests últims necessita sempre una deducció, ja que no n'hi ha prou per legitimar semblant ús les proves extretes de l'experiència i,

⁵⁵⁵Ibid., A 77.

⁵⁵⁶Ibid., A 78.

⁵⁵⁷Ibid., A 79.

tanmateix *fa falta conèixer com es refereixen aquells conceptes a uns objectes que no han pres de l'experiència*. L'explicació de la forma segons la qual els conceptes a priori poden referir-se a objectes l'anomeno, doncs, deducció transcendental dels mateixos"⁵⁵⁸.

No es podran legitimar categories com a condicions de l'objectivitat sense haver fet palès ja abans la referència a l'objecte. La legitimació de les categories s'haurà de fer subjectivament per rivalitat amb altres facultats de pensar, per exemple, la imaginació. Anem pas a pas.

En primer lloc, la legitimació dels hipotètics conceptes purs es troba amb el problema de no poder-se justificar per l'experiència. Però llavors només es poden legitimar reculant a *la qüestió "subjectiva" que ha d'explicar com es poden referir a objectes que no es prenen de l'experiència sense incórrer en una derivació fisiològica*.

En segon lloc, la legitimació d'espai i temps com a intuïcions pures s'ha fet com a condicions de possibilitat dels objectes quant a fenòmens. Aquesta prova és tant immediata com ineludible. Però en canvi, "en tractar d'objectes mitjançant predicats del pensament pur a priori, i no mitjançant predicats de la intuïció i la sensibilitat, es refereixen a objectes en sentit universal, prescindint de totes les condicions de la sensibilitat"⁵⁵⁹.

Però en canvi, l'espontaneïtat universal dels conceptes purs implica que no inclouen condicions sota les quals els objectes hagin de ser necessàriament donats a la intuïció. "Les categories de l'enteniment no ens representen les condicions sota les quals se'ns poden donar objectes en la intuïció. Per consegüent, *se'ns poden manifestar objectes sense que hagin de referir-se forçosament a funcions de l'enteniment* i sense que, per tant, l'enteniment contingui a priori les condicions dels mateixos"⁵⁶⁰.

En tercer lloc, mentre que espai i temps es legitimen per la referència immediata al fenomen, els conceptes purs impliquen *la condició d'unitat* d'aquella espontaneïtat de

⁵⁵⁸Ibid., A 85.

⁵⁵⁹Ibid., A 88.

⁵⁶⁰Ibid., A 89.

l'enteniment sota la qual no tenen perquè sotmetre's els fenòmens: "que els objectes de la intuïció sensible hagin de conformar-se, a més, a les condicions que l'enteniment exigeix per a la unitat sintètica del pensar és una conclusió no tant fàcil de veure. Ja que, en tot cas, *els fenòmens podrien ésser de tal naturalesa, que l'enteniment no els trobés conformes a les condicions de la seva unitat*"⁵⁶¹.

Per últim. Si se'ns poden donar objectes com a fenòmens amb independència de les funcions de l'enteniment per insubordinació a la seva unitat, Kant ha de precisar com els conceptes purs són condicions dels objectes. Per comparació amb les intuïcions pures com condició dels objectes quant a fenòmens *per ser condicions formals de la sensibilitat*, "la qüestió resideix ara en saber si no hi ha igualment conceptes a priori previs que condicionen que quelcom pugui ser, no intuït, *però sí pensat* com a objecte *en general*"⁵⁶². Mentre que espai i temps són condicions de la sensació d'un objecte quant a fenomen, els conceptes purs serien condicions del pensament d'un objecte quant a tal.

A diferència de l'empirisme de Hume *tot plegat dependrà, doncs, del fet que només pels conceptes purs es pugui pensar un objecte quant a tal*: "La validesa objectiva de les categories com a conceptes a priori residirà, doncs, en el fet que *només gràcies a elles sigui possible l'experiència (pel que fa a la forma del pensar)*. En efecte, en tal cas es refereixen de manera necessària i a priori a objectes de l'experiència perquè només a través d'elles és possible pensar algun objecte de l'experiència"⁵⁶³.

Però, com ja hem llegit, els conceptes purs no poden ser condicions de l'experiència, pel que fa a la forma del pensament d'una manera fisiològica com va pretendre Locke. "Si hi ha, doncs, conceptes purs a priori, no poden, és clar incloure res empíric. Han de constituir només condicions d'una experiència possible"⁵⁶⁴.

⁵⁶¹Ibid., A 90.

⁵⁶²Ibid., A 93.

⁵⁶³Ibid.

⁵⁶⁴Ibid., A 95.

Finalment Kant defineix les vessants "d'aquesta creu del kantisme -en expressió de Sales- que és la deducció transcendental de les categories"⁵⁶⁵ de la següent manera: (A) *la deducció objectiva dels conceptes purs* consisteix en "demostrar que només mitjançant ells podem pensar un objecte"⁵⁶⁶.

Però tot plegat recula a (B) *la qüestió subjectiva sobre els fonaments a priori de l'experiència possible* tot fent abstracció de tots els elements empírics dels fenòmens:

"Ja que *en tal pensament* no només *intervé* la única facultat de pensar, és a dir, l'enteniment i ja que aquest mateix, en tant que capacitat cognoscitiva que ha de referir-se a objectes, necessita igualment una explicació pel que fa a la possibilitat de tal referència, hem d'examinar primer *les fonts subjectives que constitueixen la base a priori de la possibilitat de l'experiència* i això no d'acord amb la naturalesa empírica d'aquelles fonts, sinó d'acord amb la seva naturalesa transcendental"⁵⁶⁷.

En efecte, si el problema de la deducció dels conceptes purs és que els fenòmens es poden manifestar amb independència de la unitat exigida per l'espontaneïtat del pensament i que només són justificables com a condicions de l'experiència pel que fa a la forma del pensament, subsisteix encara el problema sobre si els conceptes purs són el mitjà per pensar ja que en l'experiència possible també intervenen altres facultats: *tot plegat s'ha de resoldre provant que totes les fonts subjectives de l'experiència possible es subordinen a la unitat exigida per l'espontaneïtat del pensament* i que tal unitat del pensament és el mitjà pel qual la diversitat del fenomen s'ha de regular objectivament segons els conceptes purs. Diguem-ho ja ara, *tal unitat serà la consciència*.

⁵⁶⁵Sales, "Una casa sòlida", *Enraonar*, UAB, n° 4, 1982

⁵⁶⁶Kant, op cit, A 96.

⁵⁶⁷Ibid., A 97.

2.- El fonament a priori de l'experiència possible.

El fonament en què es legitimaran les categories serà la unitat de la consciència internament necessària: l'apercepció transcendental. *Perquè la diversitat del fenomen s'ha de subsumir a la unitat de la consciència s'exigeix una síntesi segons categories.* Però el nervi argumentatiu del fonament és deriva del propi problema que sembla deslegitimar les categories enfront a les altres facultats de pensar. Perquè si l'espontaneïtat de l'enteniment és la que exigeix condicions que no semblen complir les facultats sensibles intuïtives del fenomen, la pròpia espontaneïtat és la condició indispensable perquè la diversitat del fenomen constitueixi *un coneixement que és un tot de representacions* amb objectivitat interna insuficientment justificada per les lleis d'associació. *Aquesta espontaneïtat és el fonament d'una triple síntesi que descobreix les fonts subjectives de l'experiència possible.*

"Si cada representació fos completament estranya, separada, per així dir-ho, de cadascuna de les demés, i estigués apartada d'elles, mai sorgiria *quelcom com el coneixement.* *Aquest constitueix un tot de representacions que es comparen i combinen entre si.* Així doncs, si d'una banda atribuïm al sentit una sinopsi pel fet de contenir en la seva intuïció una multiplicitat, d'altra banda, sempre correspon a aquesta una síntesi. *La receptivitat només pot fer possible els coneixements si va lligada a l'espontaneïtat.* Aquesta constitueix el fonament de tres síntesis que necessàriament tenen lloc en tot coneixement: aprehensió de les representacions, com a modificacions de l'esperit en la intuïció; reproducció d'aquestes representacions en la imaginació i reconeixement de les mateixes en el concepte. Semblants síntesis subministren una guia per tres fonts subjectives de coneixements, les quals fan possible l'enteniment mateix i, a través d'ell, tota experiència en tant que producte empíric de l'enteniment"⁵⁶⁸.

Però segons Kant *tot plegat s'ha de replantejar en el nivell transcendental de la intuïció pura del temps com a forma a priori del sentit intern.* El punt de partença del descobriment kantià de les fonts subjectives de l'experiència possible és aquest: la representació de la diversitat de la intuïció (una rera l'altra) implica la distinció del temps.

⁵⁶⁸Ibid.

La distinció del temps com a successió d'instants implica recorre cada instant i reunir-los. Aquesta síntesi és d'aprehensió. I sense aquesta síntesi d'aprehensió no podríem tenir les representacions a priori ni del temps ni, per suposat, de l'espai:

"Tota intuïció conté en sí una varietat que, de no distingir l'esperit la successió d'impressions, no seria representada com a tal. En efecte, en tant que continguda en un instant del temps, cada representació no pot ser altra cosa que unitat absoluta. Perquè sorgeixi, doncs, una unitat intuïtiva d'aquella diversitat com, per exemple, en la representació de l'espai, primer cal recórrer tota aquella diversitat i reunir-la després. Aquest acte l'anomeno síntesi d'aprehensió"⁵⁶⁹.

Ara bé, per reunir en un tot els instants recorreguts del temps ($1+1=2$) cal prèviament reproduir-los abans que s'esdevinguin no res. ($1 \rightarrow 0 +1=2$). Segons Kant el temps és una intuïció pura creada per la imaginació:

"És evident que, si intento traçar una línia en el meu pensament o pensar el temps que transcorre des d'un migdia al següent o simplement representar-me un nombre, el meu pensament ha de començar necessàriament per assumir aquelles varies representacions una rera l'altra. Si el meu pensament deixés escapar sempre les representacions precedents (les primeres parts de la línia, les parts antecedents del temps o les unitats representades successivament) i no les reproduís en passar a les següents, mai podria sorgir una representació completa, ni cap dels pensaments esmentats. És més, ni tant sols podrien aparèixer les representacions bàsiques d'espai i temps, que són les primàries i més pures. La síntesi d'aprehensió es troba, doncs, inseparablement lligada a la de reproducció"⁵⁷⁰.

I per reunir tot reproduint abans que s'esdevinguin no res, només pot haver-hi augment de representació si és té consciència que l'instant reproduït abans d'esdevenir no res és el mateix que el d'un temps ja passat. ($1=1+1=2$). Però tenir consciència del fet que un instant reproduït és el mateix que el d'un temps ja passat implica que aquella consciència és la mateixa al llarg de la successió d'instants. *El futur esdevingut es reproduceix en un*

⁵⁶⁹Ibid, A 99.

⁵⁷⁰Ibid., A 102.

present que augmenta enfront del passat perquè és té consciència permanent de la identitat de l'acte que a poc a poc (nach und nach) forma la representació:

"Si no fóssim conscients del fet que el que ara pensem és el mateix que havíem pensat fa un instant, tota reproducció en la sèrie de les representacions seria inútil [seria una novetat que no podria mantenir-se com la unitat a augmentar amb les successives novetats]. En efecte, l'ara pensat seria, en la seva forma actual, una nova representació, una representació que de cap manera pertanyeria a l'acte que havia de produir-la a poc a poc [nach und nach]. La varietat de tal representació mai formaria un tot, *ja que mancaria d'una unitat que només la consciència pot subministrar*. Suposem que, en contar, *oblido* [vergesse] que les unitats que ara floten davants dels meus sentits han estat a poc a poc afegides *per mi*. En aquest cas, no reconeixeré, a través de l'addició successiva, unitat per unitat, la reproducció del conjunt global, ni, per tant, el nombre, *ja que aquest concepte consisteix únicament en la consciència d'aquella unitat de la síntesi*.

"La paraula concepte podria donar peu, per si mateixa, a aquesta observació. En efecte, *és aquella consciència única la que combina en una representació la diversitat, que és a poc a poc intuïda i després també reproduïda*"⁵⁷¹.

El descobriment de les fonts subjectives de l'experiència possible segons la forma a priori del temps conclou en *la primacia de la consciència unitària de l'acte de síntesi*: la unitat de consciència *de la identitat de l'acte* que forma a poc a poc la representació del temps. *Ja en la primera edició Kant atribueix decididament la primacia de la consciència com a facultat de l'espontaneïtat de tota síntesi*. Podem anomenar-la "consciència sintètica" per distingir-la de la consciència sensible i de l'Apercepció transcendental.

Kant caracteritza aquesta "deducció de la consciència" mitjançant l'acte de no oblidar que les representacions són reproduïdes successivament per mi: *la consciència sintètica seria una memòria de sí*. Però Kant no explicita aquesta font subjectiva. *La memòria de sí és obviada i serà substituïda pel reconeixement dels conceptes*. Per a Kant la unitat de consciència és possible no pel record de mi com sent el mateix que abans sinó

⁵⁷¹Ibid., A 103.

perquè em penso com el mateix d'abans en relació a l'objecte transcendent que no és res més que quelcom el concepte del qual expressa la necessitat de la síntesi:

"Ja que només ens ocupem del divers de les nostres representacions i ja que la X a elles corresponents (l'objecte) no és -per ser aquest objecte forçosament diferent de totes les nostres representacions res per a nosaltres, queda clar que la unitat necessàriament formada per l'objecte només pot ser la unitat formal de la consciència que efectua la síntesi del divers de les representacions"⁵⁷².

Si d'una banda tenim que hi ha la unitat de consciència de la identitat de l'acte que forma gradualment el tot de la representació, consciència sintètica, d'altra banda hi ha la unitat de la consciència com a forma de l'objecte (consciència analítica): *l'agnosticisme de la cosa en sí serà correlativa a la "formalització de la consciència". Qui podrà més? La consciència de l'acte (sintètica) o la consciència formal (analítica)?* Kant anirà vacil·lant segons insisteixi en la vessant subjectiva o objectiva de la deducció. Si s'insisteix en la síntesi de la imaginació guanyarà la consciència de l'acte, si s'insisteix en el reconeixement de l'objecte guanyarà la consciència formal.

El següent pas de Kant és *fonamentar transcendentament la unitat de consciència de l'acte de síntesi. Establir el fonament transcendent de la unitat de consciència de l'enteniment en acte. En terminologia de sant Tomàs diríem que ens trobem davant del pas aquell que va de l'acte de consciència en què percebem que entenem en entendre quelcom, al poder innat de l'hàbit de la consciència com subsistència de l'ànima*. Llegim a Kant:

"Tota necessitat es basa sempre en una condició transcendent fonamental. Per tant, *ha d'haver-hi un fonament (Grund) transcendent de la unitat de la consciència en la síntesi de la diversitat de totes les nostres intuïcions*, i per tant, del concepte de l'objecte en general, i consegüentment de tot objecte de l'experiència. Sense tal fonament, seria impossible pensar un objecte de les nostres intuïcions, ja que aquest objecte no és res més que el quelcom el concepte del qual expressa tal necessitat de síntesi. Aquesta condició originària i transcendent no és altra que l'apercepció transcendent"⁵⁷³.

⁵⁷²Ibid., A 105.

⁵⁷³Ibid., A 106.

L'apercepció transcendental és el fonament originari de la unitat de la consciència de l'acte de síntesi. Diríem que segons sant Tomàs és l'hàbit de la consciència per l'essència de l'ànima.

Però puntualitzem, Kant es mou entre *la consciència empírica*, com a consciència del jo en la percepció interna, *la unitat de consciència* de l'acte de síntesi i *l'apercepció transcendental* com a representació del jo. O sigui, en el plantejament kantianista la consciència del jo en la percepció dels actes no és un coneixement de l'ànima (serà consciència empírica). Però postula que hi ha d'haver una consciència unitària de la identitat de l'acte que no és experiència intel·lectual del jo pur (coneixement actual de l'ànima en els actes intencionals) de la qual, tanmateix, se'n cerca el seu fonament transcendental que és contraposat a la consciència empírica i que no és terme d'experiència sinó únicament una representació.

"En virtut del nostre estat, *la consciència del jo en la percepció interna és merament empírica*, sempre mudable, sense poder subministrar un jo fix i permanent en mig d'aquella corrent de fenòmens interns. Dita consciència sol anomenar-se sentit intern o apercepció empírica. [el coneixement actual de l'anima en els seus actes només serà consciència sensible] *El que necessàriament ha de ser representat com a numèricament idèntic no pot ser pensat com a tal a través de les dades empíriques*. Anteriorment a tota experiència, hi ha d'haver una condició que faci possible aquella mateixa experiència i que doni validesa a tal suposició transcendental. No pot haver-hi en nosaltres coneixements, com tampoc vinculació ni unitat entre els mateixos, *sense una unitat de consciència que precedeixi a totes les dades de les intuïcions* [percepció de l'enteniment en l'acte d'entendre]. *Aquella consciència pura, originària i immutable l'anomenaré l'apercepció transcendental* [hàbit innat de l'apercepció de l'enteniment però sense arrelar-se en l'essència de l'ànima]"⁵⁷⁴.

Kant és molt rigorós en el seu plantejament. *Hi ha una percepció del jo només empírica en la unitat de la consciència de la identitat de l'acte de síntesi de l'objecte que reclama un fonament que no pot ser empíric*. O sigui, una cosa és la diversa percepció del jo com a empíric i un altre la unitat de consciència de l'acte com intel·lectual. És

⁵⁷⁴Ibid., A 107.

l'apercepció transcendental però que no es plantejarà com a experiència entitativa del jo pur, sinó com a representació pensada del jo pensant. En l'apercepció transcendental es fonamentarà la necessitat de la síntesi segons conceptes però que no brollaran d'una experiència entitativa per la qual puguin ser considerats com expressius de l'ésser, sinó únicament com a regles formals.

"La mateixa unitat transcendental de l'apercepció fa, a partir de tots els fenòmens que poden aparèixer reunits en una experiència, un conjunt -regulats per lleis- de totes aquelles representacions. En efecte, *tal unitat de consciència seria impossible si, en conèixer la diversitat, l'esperit no pogués adquirir consciència de la identitat de la funció mitjançant la qual combina sintèticament aquella mateixa diversitat en un coneixement.* Conseqüentment, *l'originària i ineludible consciència d'identitat del jo és a la vegada, la consciència d'una igualment necessària unitat de síntesi de tots els fenòmens segons conceptes,* és a dir, segons regles que no només han de permetre reproduir-los, sinó que, a més fixen així un objecte a la intuïció dels mateixos, això és, determinen el concepte de quelcom on es troben necessàriament enllaçats"⁵⁷⁵.

Kant admet, doncs, que *el punt de recolzament de l'apercepció transcendental, com allò que ella fonamenta, és la consciència unitària de l'acte de l'espontaneïtat que a diferència de l'experiència del jo en la successió de representacions, haurà de ser intel·lectual.* Aquesta consciència unitària de l'acte d'espontaneïtat és el recolzament d'una consciència del jo que no és empírica sinó pura. Però que, com llegirem a continuació, no és entitativa sinó "representativa". Amb tot, segueix en peu el nervi legitimador de les categories: *perquè la síntesi es fa segons la unitat de la consciència cal la representació de l'objecte que sigui unitària segons categories.*

Permeti-se'ns insistir en la trama de la consciència. Kant continua el text últimament citat amb aquesta observació cabdal:

"L'esperit no podria pensar [denken] *a priori* la identitat de si mateix en la diversitat de la seva representació, *si no tingués a la vista [vor Augen] la identitat del seu acte,*

⁵⁷⁵Ibid., A 108.

identitat que sotmet tota la síntesi de l'aprehensió (que és empírica) a una unitat transcendental, que fa possible la seva interconnexió segons regles a priori"⁵⁷⁶.

Per damunt de la percepció interna del jo merament empírica en la successió de fenòmens s'alça fermament el tenir a la vista la identitat de l'acte sintètica de la diversitat de l'aprehensió (consciència sintètica). *I aquest tenir a la vista la identitat de l'acte és el recolzament no per a una consciència existencial del si mateix sinó per pensar el jo pur.* Insistim en el trasllat de la qüestió en terminologia de sant Tomàs: *per damunt de la consciència sensible, sentir que sentim, hi ha la reflexió de l'enteniment sobre el seu acte. Però no es conclou que això sigui consciència existencial d'un mateix com a tenint ànima, sinó una "visió" que permet representar-se el jo, no mitjançant aquella dimensió de consciència com "captura íntima presencial", experiència existencial, sinó mitjançant la intel·lecció com "aprehensió intencional objectiva", definició essencial.*

O sigui, la reducció sensible de la "cognitio" que sant Agustí afirma com a pròpia, la "cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo" de sant Tomàs, en Kant porta la interpretació de la percepció de l'acte d'entendre quelcom vers la dimensió de la "cognitio" agustiniana de l'ànima com a genèrica, la "cognitio de anima secundum quod habet tale natura". En terminologia de Descartes diríem que *per damunt del dubte metòdic sobre la consciència sensible s'alça la consciència íntima de l'acte de pensar que provoca la representació jo penso sobre la qual encara no es reflexiona si representa quelcom existent.* Amb tot, sigui com sigui, podem deixar ja fermament establert en la primera edició de la crítica que per a Kant l'apercepció transcendental és el fonament primer del coneixement objectiu. En ell es recolza la possibilitat de les categories com a unitat que s'imposa a la síntesi de la imaginació segons la qual l'enteniment ja pot jutjar espontàniament i que per tant exigeix la referència a un objecte com allò que només pot ser pensat amb categories: "però la possibilitat, és més, la necessitat de semblants categories es basa en la relació que sosté la sensibilitat -i, consegüentment, tots els fenòmens possibles- amb l'apercepció originària. En aquesta tot ha d'estar necessàriament conforme amb les condicions de la completa unitat de l'autoconsciència, és a dir, tot ha d'estar sotmès a les

⁵⁷⁶Ibid.

funcions universals de la síntesi, això és, de la síntesi aconseguida a través de conceptes"⁵⁷⁷. Amb tot, la primacia de l'apercepció transcendental "la facultat radical de tot el nostre coneixement"⁵⁷⁸, *té un resultat estrany. A través d'ella els conceptes a priori poden referir-se als objectes, per aquella imposició sobre la síntesi de la imaginació però només a condició que es limiti al seu fenomen*. El poder cognoscitiu de l'apercepció transcendental no supera la limitació empírica de la idealitat transcendental de les intuïcions pures. Això serà així perquè l'apercepció transcendental com a facultat cognoscitiva es redueix a una unitat formal a través de la qual només es donen fenòmens. *Creiem que en l'estricta plantejament kantian de la deducció de les categories, els pensaments purs només podrien manifestar els objectes segons el que són entitativament si l'apercepció transcendental fos una consciència entitativa de cadascú segons que té ésser*. El següent pas de la nostra lectura estarà centrat en la qüestió cabdal de l'apercepció transcendental com a "intuïció del jo". Haurem de tenir en compte els passatges de la tercera secció de la deducció transcendental de les categories segons la primera edició de la *Crítica de la raó pura* i, sobretot, els de la segona secció segons la segona edició. Haurem d'advertir la radical primacia en una edició i en l'altra de l'Apercepció transcendental.

⁵⁷⁷Ibid., A 111-112.

⁵⁷⁸Ibid., A 114.

3.- La radicalitat de l'apercepció (1ª edició).

El que trobarem en la primera edició és una aparent primacia de l'apercepció transcendental com a representació intel·lectual sobre la síntesis com imaginació. Això és el que canviarà en la segona edició on ja llegirem que l'apercepció transcendental és una experiència existencial de la síntesis de l'enteniment. Anem per parts:

Malgrat que l'objectivitat de les representacions depèn, a tall d'exemple, "del "jo" o subjecte en sentit trascendental, de l'enunciant del discurs cognoscitivament vàlid quant a tal, no del que formula aquest o aquell discurs fàctic"⁵⁷⁹, que diu Marzoa, malgrat que com a facultat de coneixement la consciència transcendental es redueix a *la seva funció lògica o autoposició d'objectivitat en general*; malgrat que el recurs a la transcendentalitat del Ich denke, que diu Rábade, "no seria res més que intentar trobar en el dinamisme subjectiu un subjecte transsubjectiu"⁵⁸⁰, la primer puntualització que hem de fer al marge de tota interpretació logicista és que *Kant troba originàriament la consciència transcendental com una experiència personal del si mateix fàctic*. Podríem dir que la unitària consciència de la identitat de l'acte d'espontaneïtat intel·lectual, *la consciència sintètica, és una experiència personal en que hom percep que existeix*. Per preparar-nos adequadament per aquesta interpretació convé resumir la deducció de la consciència transcendental en la primera edició de la *Crítica de la raó pura*.

Tant en la via descendent com en l'ascendent trobem la mateixa primacia de l'apercepció transcendental segons la seva unitat interna que esdevé enteniment com facultat sintètica. En la següent nota a peu de plana, Kant resumeix l'essencial de la qüestió:

"Totes les representacions guarden una necessària relació amb una possible *consciència empírica*. De no guardar-la i de ser totalment impossible adquirir consciència de les mateixes, això equivaldria a dir que no existeixen. Però tota consciència empírica està en necessària relació amb *una consciència transcendental (que precedeix tota experiència particular) és a dir, la consciència de mi mateix, com Apercepció originària*

⁵⁷⁹Marzoa, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992, pàg. 74.

⁵⁸⁰Rábade, *Estructura del conocer humano*, G. del Toro, Madrid, 1969, pàg. 124.

[Diguem-ho ja ara, Kant només pot afirmar que la consciència transcendental és una consciència de mi mateix anterior a tota experiència particular si s'afirma que és una propietat exercida pel jo pur abans de predisposar-se a l'abstracció de les espècies per conversió a la imatge: o sigui, el coneixement de l'ànima en els seus actes però com "hàbit innat que és la subsistència de la ment] Hi ha ací, per tant, *una unitat sintètica del divers*, (de la consciència) *que és coneguda a priori* [el fer intel·ligibles en acte predisposat originàriament per la intel·ligibilitat de l'ànima com l'hàbit de conèixer-se innat a la seva essència] i *que proporciona el fonament de les proposicions sintètiques a priori relatives al pensament pur*, tal com espai i temps la subministren en el cas de les proposicions relatives a la forma de les intuïcions pures [el verb mental és esplendor de la llum intel·ligible connatural a l'ànima per la seva intel·ligibilitat habitual]. La proposició sintètica: totes les diverses consciències empíriques han d'estar lligades a una única autoconsciència, *és la proposició fonamental (Grundsatz) absolutament primera i sintètica del nostre pensament en general*. [allò en què descansa el verb mental és l'anterioritat del coneixement de l'ànima per la seva essència respecte de tota consciència sensible]"⁵⁸¹.

Aquest text qüestiona la interpretació "crítica" de l'apercepció transcendental com una *funció lògica impersonal exclusivament formal*. En tot cas, s'introdueix *un quart sentit "metafísic" de l'apercepció transcendental com una consciència personal*: l'experiència del meu jo com apercepció originària. *Per apercepció originària entendrem a partir d'ara la consciència sintètica com experiència personal*. Es de preveure que implicarà la consciència de l'existència. Amb tot, Kant conclou el text en el sentit formalista:

"La consciència transcendental és *la representació jo* en relació amb totes les demés" (la unitat col·lectiva de la qual ella fa possible). No importa ara si aquesta representació és clara (consciència empírica) o fosca, ni tant sol si ella mateixa és real (Wirklichkeit); sinó que la possibilitat de la forma lògica de tot coneixement es basa necessàriament en la seva relació amb aquesta apercepció com a facultat"⁵⁸².

⁵⁸¹Kant, op cit, A 117, nota

⁵⁸²Ibid.

O sigui, mentre que d'una banda la consciència transcendental *com apercepció originària* és l'experiència del meu jo (coneixement de l'ànima per la seva essència) ens trobem que la consciència transcendental *com a facultat de coneixement* és la representació del jo concomitant a les altres (cogitatio de anima per les espècies). Amb això el que farà Kant és *oscil·lar entre la consciència existencial pensant en acte i la representació formal d'una afecció sensible*.

Creiem que *quan més es redueix la consciència a representació més força té la síntesi de la imaginació i quan més la consciència és existent, més força té la síntesi de l'enteniment*.

Justament en la primera edició la *via descendent* de la deducció de les categories a partir de la "tercera font subjectiva de l'apercepció" es reformula de la següent manera: es parteix de la consciència empírica de la diversitat de la intuïció. Però s'afirma que "tenim consciència a priori de la completa identitat del jo en relació amb totes les representacions que poden pertànyer al nostre coneixement. Tal consciència la considerem com una necessària condició de la possibilitat de totes les representacions, ja que aquestes només representen quelcom en mi, en la mesura en que formen part, juntament amb tot el demés, d'una mateixa consciència i, consegüentment, han de poder estar lligades [verknüpft] entre sí, si més no dins d'aquesta"⁵⁸³.

La presentació conjunta del que abans s'ha presentat per separat resumeix aquella argumentació de la unitat de la consciència per la consciència de l'acte com la que hi ha d'haver perquè la consciència sensible de la diversitat de la intuïció representi *quelcom en mi*. Es pressuposa que quelcom conegut és un tot de representacions. I s'identifica ja que aquesta convicció transcendental en la unitat de la consciència permet una "*consciència a priori de la completa identitat del jo*". *El punt de partença de Kant no és la consciència de l'acte perquè es parteix de l'apercepció pura. Però la consciència de l'objecte ja és un suficient punt de recolzament per afirmar a priori la unitat de la consciència per damunt de tota diversitat d'intuïció possible. Precisament és per la imposició de la unitat de la consciència respecte de la diversitat d'intuïció que ara Kant dedueix en una direcció inversa*

⁵⁸³Ibid., A 116.

la necessitat de síntesi: *si hi ha d'haver unitat de consciència perquè hi hagi un objecte*, la unitat de consciència imposa la síntesi de la diversitat de la intuïció:

"Aquest principi es troba establert a priori i pot anomenar-se *el principi transcendental de la unitat de tot el divers de les nostres representacions* (i també per tant en la intuïció). Es tracta de la unitat del divers en un subjecte sintètic: per consegüent, l'apercepció pura proporciona un principi de la unitat sintètica del divers en tota intuïció possible"⁵⁸⁴.

És l'apercepció pura *per la seva unitat interna* qui imposa que *respecte de la diversitat de la intuïció* aquella "unitat analítica" també sigui sintètica. Com l'apercepció pura és sintètica? Kant afirma que *no l'apercepció mateixa en la seva unitat analítica sinó la unitat d'apercepció en tant que sintètica és la que implica la síntesi de la imaginació*. "Aquella unitat sintètica pressuposa o inclou una síntesi i si la primera ha de ser forçosament a priori, la segona també. La unitat transcendental d'apercepció es relaciona, doncs, amb la síntesi pura de la imaginació"⁵⁸⁵.

Amb tot, Kant deixa fermament establert que la unitat d'apercepció *com a facultat sintètica* no és la imaginació sinó l'enteniment. En ella es fonamenta que hi ha categories: "En relació amb la síntesi de la imaginació, la unitat d'apercepció és l'enteniment; en relació amb la síntesi transcendental de la imaginació, aquella mateixa unitat és l'enteniment pur. En l'enteniment hi ha, doncs, coneixements purs a priori que contenen la necessària unitat de la síntesi pura de la imaginació, respecte a tots els fenòmens possibles, són les categories, és a dir, els conceptes purs de l'enteniment"⁵⁸⁶.

La *via ascendent* de la deducció de les categories parteix de la percepció, o sigui, el fenomen lligat a la consciència (empírica). Es repeteix que la seva diversitat només té una cohesió gràcies a la síntesi de la imaginació. "A la seva acció, exercida directament sobre

⁵⁸⁴Ibid.

⁵⁸⁵Ibid., A 118.

⁵⁸⁶Ibid., A 119.

les percepcions, li dono el nom d'aprehensió"⁵⁸⁷. La síntesi d'aprehensió és impossible sense la facultat reproductiva de la imaginació. "El fonament subjectiu i empíric de reproducció regulada rep el nom d'associació de les representacions"⁵⁸⁸. Però els fenòmens són associables si són afins entre sí. "Anomeno a aquest fonament objectiu de tota associació dels fenòmens afinitat dels mateixos. Pel que fa a tots els coneixements que m'han de pertànyer, només podem trobar tal fonament en el principi de la unitat d'apercepció"⁵⁸⁹. "Tal apercepció és la que s'ha d'afegir a la imaginació pura amb el fi de convertir en intel·lectual la funció d'aquesta última"⁵⁹⁰.

⁵⁸⁷Ibid., A 120.

⁵⁸⁸Ibid., A 121.

⁵⁸⁹Ibid., A 122.

⁵⁹⁰Ibid., A 124.

4.- L'apercepció originària: intuïció intel·lectual o percepció sensible?

Per introduir-nos en la qüestió crec oportú ja ara anticipar aquesta observació de Maréchal:

*"Kant va desconèixer el paper essencial que la finalitat activa del subjecte juga en la constitució mateixa de l'objecte immanent, i aquest oblit fereix d'impotència parcial el seu mètode transcendental. Es diria que dues influències van lluitar en ell durant la preparació subconscient de la seva doctrina crítica. D'una banda, la força mateixa de l'evidència interna l'arrossega vers una concepció dinàmica del coneixement: tot el nostre coneixement intel·lectual està mesurat per ell sobre l'ideal, d'altra banda inaccessible, d'una intuïció intel·lectual, completament espontània i integralment productora del seu objecte. Ell es col·loca llavors en el punt de vista de l'acte: acte perfecte de la possessió intel·ligible i aproximacions més o menys llunyanes d'aquest acte. Però, d'altra banda, en formular les seves conclusions sembla captivat de nou per l'esperit estàtic i abstracte del racionalisme cartesià-wolffià, i es tanca novament en el punt de vista rígid de la forma. Es creuria llavors que, pres com dada inicial la representació immòbil, en trobar-la jerarquitzada, coordinada amb altres nocions i inserida en judicis sintètics a priori, unitats abstractes superiors, unificades elles mateixes sota el tipus de l'apercepció pura, cerca únicament traduir aquest estat de coses en símbols lògics que expressen l'abast positiu i els límits del nostre coneixement. En aquest cas, el suprem principi sintètic, la unitat aperceptiva deixa de ser reflexivament percebuda com activitat determinant: passa a ser un pur índex abstracte d'unitat, igualment les funcions categorials s'immobilitzen en forma de quadres generals; i el problema sencer del coneixement es redueix als termes d'un simple problema d'unitat formal"*⁵⁹¹.

La nostra lectura està decididament orientada per aquesta observació de Maréchal. L'avalua l'autoritat d'un comentarista com Richard Kroner. Kant "conserva la recepció empírica i només explica l'acte com una contemplació (Betrachter) de l'activitat"⁵⁹². O

⁵⁹¹Maréchal, *Point de départ de la métaphysique*, vol V, ed. cit, pàg. 64-65.

⁵⁹²Kroner, *Von Kant bis Hegel*, 1^a Bd, Tübingen, 1921, pàg. 85.

sigui, l'originària unitat sintètica d'apercepció queda escindida entre la interpretació formal del jo penso i la seva receptivitat empírica.

L'observació de Maréchal sobre l'ideal de la intuïció intel·lectual com espontaneïtat productora de l'objecte explica *el rebuig de Kant a interpretar com intuïció intel·lectual la consciència pensant en el cas de l'home, però llavors, haurà de ser una consciència únicament sensible?* Ens hem referit a l'explicació esotèrica del rebuig kantià a reconèixer en l'home una intuïció intel·lectual. Aquesta explicació és la que es troba en el passatge de l'"Estètica transcendental" que va inspirar la interpretació de Heidegger:

"Tampoc és necessari que limitem el mode d'intuir en espai i temps al marc de la sensibilitat humana. És possible que tot ésser pensant finit coincideixi necessàriament amb l'home en aquest punt, per bé que no puguem resoldre aquesta qüestió. Però no per aquella validesa general deixa de ser sensibilitat, ja que no és intuïció originària (*intuitus originarius*), sinó derivada (*intuitus derivatus*) i, per consegüent, no es tracta d'una intuïció intel·lectual. Per la raó abans esmentada, tal intuïció sembla convenir únicament a l'ésser primordial, mai a un ésser que, tant des del punt de vista de la seva existència, com del seu mode d'intuir (mode que determina l'existència d'aquest ésser en relació amb objectes donats) és dependent"⁵⁹³.

En aquest text trobem que Kant dona una definició d'intuïció intel·lectual que consistiria en "què es doni a través d'ella mateixa l'existència del seu objecte (només al ser primordial pertany, pel que nosaltres coneixem aquesta classe d'intuïció)"⁵⁹⁴. Definida d'aquesta manera *la intuïció intel·lectual seria privativa d'un ens originari creador dels ens*. Per comparació amb ella l'home manca de tota intuïció intel·lectual. L'home és receptiu i només té intuïció sensible. "La capacitat (receptivitat) de rebre representacions, en ser afectats pels objectes, s'anomena sensibilitat. Els objectes ens venen, doncs, donats mitjançant la sensibilitat i ella és la única que ens subministra intuïcions"⁵⁹⁵.

⁵⁹³Kant, op cit, B 72.

⁵⁹⁴Ibid.

⁵⁹⁵Ibid., A 19.

Més endavant haurem d'analitzar la tendència de Heidegger en *Kant i el problema de la metafísica*. Per la nostra banda ara volem potenciar aquesta altra línia orientativa a peu de plana del text de Maréchal. Del que es tracta és de recordar que el dinamisme intel·lectual és el mitjà en què cadascú es percep com a existint per plantejar decididament si aquesta autoconsciència d'existir en acte de pensar és un coneixement de l'ànima segons que té ésser en tal individu, *per paral·lelament advertir que el formalisme de la intel·lecció, quan no es retroba que el coneixement de l'ànima en els seus actes per la seva essència és la intuïció intel·lectual anàloga en l'ésser humà, és l'escapatòria que queda quan sota l'imperi de la intuïció sensible l'apercepció de l'existència queda reduïda al sentit intern*. Si trobéssim en Kant que la consciència pensant és una percepció de l'existència, una de dues, o bé s'afirma que l'apercepció transcendental és una experiència espiritual de la realitat de cadascú anterior a una experiència particular o bé *l'apercepció transcendental s'ha d'aïllar de la consciència personal com a forma pura per deixar l'existència com a sensible*.

Per aproximar-nos a l'estat de la qüestió crec oportú recordar el passatge de l'"Estètica" de la segona edició en què Kant replanteja "per primera vegada" la relació entre la consciència transcendental i el coneixement del jo:

En aquest text la idealitat transcendental del temps com forma del sentit intern és justificada per explicar com el jo es coneix interiorment *amb anterioritat a l'experiència particular*:

"Tota la dificultat només resideix en saber com pot un subjecte intuir-se interiorment a si mateix. Ara bé, aquesta dificultat és comú a tota teoria. *La consciència de si mateix (apercepció) és la representació simple del jo* [o sigui identificació "cartesiana" del fet íntim d'autoconsciència amb la "representació conceptual del jo] i si, per mitjà d'ella sola, tota la diversitat existent en el subjecte fos donada per l'activitat espontània, *la intuïció interna seria intel·lectual* [o sigui, ideal dinamista d'intuïció intel·lectual però no aplicat al fet d'autoconsciència sinó a la representació del jo. És evident que l'home no disposa de la intuïció intel·lectual així definida: no pel fet de representar-me el jo ja dispo del no jo, per fer això ens hem de convertir a la imatge]. Aquella consciència exigeix en l'home la interna percepció de la diversitat prèviament donada en el subjecte, i el mode segons el qual es dona en l'esperit tal diversitat de forma no espontània, i segons aquesta diferència, ha d'anomenar-se sensibilitat. [l'home no disposa d'intuïció intel·lectual productiva del no-jo,

ans al contrari la seva relació amb les coses és receptiva: l'apertura intencional de l'home és per conversió a les imatges, però a diferència de sant Tomàs, *per qui en aquella apertura intencional hi ha el fet de consciència -identificat per Kant amb la representació del jo- que és una percepció espiritual per l'essència de l'ànima, per Kant serà intuïció sensible de la forma del temps*] Si la capacitat d'adquirir consciència de si ha de buscar (aprehendre) el que es troba en l'esperit [sant Tomàs diria que l'ànima és actualment conscient en l'acte de l'enteniment per conversió a la imatge], l'esmentada capacitat ha d'afectar a aquest últim i només així pot tenir lloc una intuïció de si mateix [per analogia amb l'apertura intencional que per ser receptiva és sensible, *l'autoconsciència en els actes per conversió a la imatge també serà sensible*. Però Kant pot argumentar que és transcendental anterior a l'experiència particular perquè aquella afecció del si mateix es realitza en la forma del temps: el preu a pagar és que només ens intuïm fenomènicament] Però la forma de tal intuïció que es troba prèviament en l'esperit, estableix, en la representació del temps, el mode d'estar reunit el divers en l'esperit, ja que llavors aquest s'intueix, no com es representaria immediatament amb la seva activitat pròpia, sinó del mode segons el qual és afectat interiorment i, per tant, no tal com ell és, sinó tal com es manifesta a si mateix"⁵⁹⁶.

El que trobem en aquest text, doncs, és que a partir de la inicial identificació de la consciència transcendental *amb la representació del jo penso*, tota la reflexió sobre l'autoconeixement ja no es pot recolzar en el fet de consciència com "reflexió de l'ànima" per la seva essència espiritual sinó que cau en el domini del sentit intern. *Allò que per a sant Tomàs és el poder de consciència anterior a l'abstracció per l'essència de l'ànima és substituït per la forma del temps*. L'existència personal no es pot copsar com cosa en si anterior al temps sinó que tota ella és fenomen temporal.

Aquesta doctrina de la intuïció fenomènica del jo existent a través del sentit intern es mantinguda per Kant en la *Crítica de la raó pura* fins culminar en el "Paralogisme transcendental" però ella està problematitzada per una altra observació cabdal de la "Dedució transcendental de les categories" segons la segona edició en què després de distingir que una cosa és la representació del jo penso (unitat analítica) i una altra el fet

⁵⁹⁶Ibid., B 68-69.

d'autoconsciència pensant com "Originària unitat sintètica d'apercepció", i després d'insistir en què només a través del sentit intern és donada l'existència d'un mateix Kant afirma, tanmateix, que en la consciència pensant sóc conscient del fet d'existir, si bé no com noïmen, tampoc com fenomen. Anem pas a pas.

5.- La consciència entitativa de l'originària unitat sintètica d'apercepció (2^a edició).

En primer lloc, la "Deducció transcendental de les categories" de la segona edició parteix igualment de la primacia de la síntesi com guia per descobrir les fonts subjectives de l'experiència possible. En tot cas, la novetat és que ara la síntesi s'atribueix directament a l'enteniment: "res pot dissoldre l'enteniment allà on res ha combinat, ja que únicament per mitjà del mateix enteniment ha pogut donar-se a la facultat de representar quelcom que apareix lligat"⁵⁹⁷.

"Però el concepte de combinació inclou, a més dels conceptes de diversitat i de síntesi d'aquesta, el d'unitat d'aquesta diversitat. Combinar vol dir representar-se la unitat sintètica del divers"⁵⁹⁸. Com que la combinació de què es tracta és la síntesi de l'enteniment, la unitat de la síntesi s'ha de buscar més amunt que qualsevol categoria. Només així pot haver-hi una unitat entre els conceptes donats. *La unitat suprema de la síntesi de l'enteniment és la unitat de la consciència*. Ara bé, Kant introdueix la unitat de la consciència amb una fórmula nova: "el jo penso ha de poder acompanyar totes les meves representacions (consciència analítica). Altrament, seria representat quelcom en mi que no podria ser pensat, la qual cosa equival a dir que la representació, o bé seria impossible o, si més no, no seria res per a mi"⁵⁹⁹.

La nova fórmula és que ara no es parteix de la consciència sensible de les diverses percepcions per concloure que hi ha d'haver una unitat de consciència perquè aquella diversitat constitueixi un quelcom per a mi. S'afirma directament que el "jo penso" ha d'acompanyar totes les meves representacions perquè siguin *quelcom* per a mi.

⁵⁹⁷Ibid., B 130.

⁵⁹⁸Ibid.

⁵⁹⁹Ibid., B 132.

*El "jo penso" és una representació que és un acte de l'espontaneïtat, "és a dir, no pot ser considerada com pertanyent a la sensibilitat [però, continua Kant] l'anomeno apercepció pura, per diferenciar-la de l'empírica, o també Apercepció originària, perquè és una autoconsciència que, en originar [hervorbringt] la representació "jo penso", que totes les altres ha d'acompanyar, i que en totes les consciències és la mateixa, de cap altra pot estar acompanyada"*⁶⁰⁰.

Com se sap, en aquest text Fichte recolzava que l'apercepció transcendental és intuïció intel·lectual, com veurem més endavant, precisament no per ser la representació jo penso, sinó com a fet de consciència. De moment, indiquem que aquesta observació de Kant és cabdal, perquè si primer argumenta que la unitat suprema és el jo penso, just després d'afirmar que és una representació, afirma ineludiblement, que *l'apercepció originària no és la representació jo penso que ha d'acompanyar totes les representacions, sinó l'autoconsciència que és la mateixa en tota consciència*. El "jo penso" no podria ser anomenat "apercepció originària" si precisament és una representació derivada de l'espontaneïtat de l'enteniment. *És trobar-se conscient d'un mateix allò que és apercepció originària*. En tot cas, a diferència del text de l'"Estètica transcendental", trobem ací distingit amb precisió que *una cosa és la representació "jo penso" i una altra l'apercepció transcendental*.

A continuació, Kant reprèn la definició de l'apercepció transcendental com a principi d'unitat sintètica del divers de la intuïció. Perquè la diversitat de representacions formin conjuntament les meves representacions han de pertànyer a una sola autoconsciència. "Com a representacions meves (per bé que no en tingui consciència d'elles en semblant qualitat) han de conformar-se forçosament a la condició que les permeti trobar-se juntes en una autoconsciència, perquè, altrament, no em pertanyerien completament. D'aquesta connexió originària poden extreure's moltes conseqüències"⁶⁰¹.

⁶⁰⁰Ibid.

⁶⁰¹Ibid.

*La unitat de la consciència és una font de coneixement transcendental perquè implica el principi següent: la diversitat de representacions només poden formar un objecte si s'unifiquen sota una unitat de consciència i, per consegüent, s'han de lligar entre sí. Com en la primera edició, tornem a llegir que no la unitat analítica de l'apercepció, sinó la unitat sintètica de l'apercepció conté una síntesi de les representacions. Kant distingeix novament que "només és possible gràcies a la consciència d'aquella mateixa síntesi"⁶⁰². O sigui, *es tracta de distingir la representació del jo penso que acompanya totes les representacions, de la unitat d'autoconsciència concomitant a l'acte de síntesi. La consciència empírica que acompanya representacions diverses ha de ser unificada per mi mateix i jo he de ser "conscient de la síntesi de les mateixes"*.*

"Si existeix, doncs, la possibilitat del fet *que jo em representi la identitat de consciència en aquelles representacions*, això es deu només a què *puc combinar en una consciència la diversitat continguda en unes representacions donades; és a dir, només és possible la unitat analítica d'apercepció si pressuposem certa unitat sintètica*"⁶⁰³.

O sigui, segons la terminologia proposada per Kant, podríem dir que la representació "jo penso" és la unitat analítica d'apercepció i l'autoconsciència és la unitat sintètica d'apercepció. Quina és més fonamental per a Kant? Tot anàlisi pressuposa una síntesi: *"La unitat sintètica d'apercepció és, per tant, el concepte més elevat del que ha de dependre tot ús de l'enteniment, inclosa la lògica sencera i, en conformitat amb ella, la filosofia transcendental. És més, aquella facultat és l'enteniment mateix"*⁶⁰⁴.

En la segona edició Kant reitera que la unitat sintètica d'apercepció és el fonament de la filosofia transcendental. És el fonament de la filosofia transcendental conforme a la lògica perquè la unitat sintètica d'apercepció és l'enteniment mateix. "Aquella combinació

⁶⁰²Ibid., B 133.

⁶⁰³Ibid.

⁶⁰⁴Ibid., B 134, nota.

és obra exclusiva de l'enteniment, que no és, a la vegada, més que la facultat de combinar a priori i de reduir la diversitat de les representacions donades a la unitat d'apercepció"⁶⁰⁵.

La possibilitat del fet que la diversitat de representacions constitueixin un quelcom per a mi depèn del fet que es refereixin a la unitat de consciència. Però aquesta referència de la diversitat de representacions a la unitat de consciència implica que siguin combinades per la pròpia unitat de consciència. Tal és la unitat sintètica de la consciència. En la segona edició Kant reitera que la unitat sintètica de la consciència és el fonament del pensament i que és l'enteniment pur. Però no es tracta d'oblidar que la unitat sintètica de la consciència només pot combinar en relació a la diversitat de la intuïció. En la segona edició de la "Dedució transcendental de les categories" Kant descendeix vers les facultats mitjançeres de la sensibilitat mitjançant una rigorosa reflexió sobre l'essència del coneixement humà quant a coneixement: *la originària unitat sintètica d'apercepció no és intuïció intel·lectual en sentit absolut*.

Formularíem amb fidelitat el pensament de Kant si diguéssim que tenim consciència a priori de la identitat del jo (unitat de la consciència) però que la originària unitat sintètica d'apercepció, que és l'acte de l'enteniment, no es realitza per ella mateixa sinó per "combinació" de les representacions de la consciència sensible. "El principi de la necessària unitat d'apercepció és, a la seva vegada, idèntic i constitueix, per tant, una proposició analítica, però expressa la necessitat d'efectuar una síntesi de la varietat donada en la intuïció, síntesi sense la qual és impossible pensar aquella completa identitat de l'autoconsciència"⁶⁰⁶.

En terminologia de sant Tomàs diríem que l'ànima es coneix habitualment per la seva essència però que només es coneix actualment en el seus acte d'entendre abstractiu d'espècies de les imatges. L'ànima no es coneix actualment per la seva essència sinó en els seus actes intel·lectuals "per conversió a la imatge". En tot cas, en el text últimament citat de Kant el coneixement actual de l'ànima en els seus actes correspondria a aquell

⁶⁰⁵Ibid., B 135.

⁶⁰⁶Ibid.

pensament de la completa identitat de l'autoconsciència que requereix de la síntesi de la varietat donada en la intuïció. *Kant passaria per alt la "cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo" com a fet de consciència per passar directament al pensament representatiu de la unitat de consciència.*

Això mateix es reitera en la manera com Kant argumenta la necessitat d'una síntesi de la diversitat de la intuïció per pensar la completa identitat de l'autoconsciència: "En efecte, a través del jo, *com representació simple*, no se'ns ofereix cap varietat. Només en la intuïció, que és distinta del jo, pot donar-se tal varietat, i només combinant-la en una consciència podem pensar-la"⁶⁰⁷.

Ací Kant reitera el plantejament de l'"Estètica transcendental" per negar que la consciència humana conegui mitjançant una intuïció intel·lectual: a través del jo, no com a consciència, sinó com a representació simple, no es dona cap varietat del no-jo. En el fons, Kant coincideix amb sant Tomàs: l'ànima per ella mateixa està mancada de formes intel·ligibles, és potència pura respecte de les formes intel·ligibles com la matèria prima respecte de les formes sensibles. Per això l'enteniment no es coneix per una aprehensió simple d'ell mateix: perquè no pot arribar a l'autoconsciència en acte per intel·ligibles innats. Però hi ha un trasllat de la copertinença entre l'autoconsciència actual per un mateix i els intel·ligibles innats a la que hi ha entre la representació simple del jo penso i l'oferiment d'una diversitat. Sembla que Kant trasllada l'estructura de la intuïció intel·lectual de la intimitat de l'autoconsciència a l'espontaneïtat de la representació. Amb tot, just a continuació trobem una reculada de Kant a la intimitat de l'autoconsciència.

En efecte, així s'expressa per valorar l'essència del coneixement humà *quant a coneixement*. Insistim en aquesta observació: l'essència del coneixement humà per comparació a l'essència del coneixement, no per comparació a l'essència del coneixement diví que ara no és esmentat per res:

⁶⁰⁷Ibid.

"Un enteniment en què se'ns oferís simultàniament tota la varietat *a través de l'autoconsciència* (durch das Selbstbewusstsein) intuïria. Però el nostre només pot pensar, i ha de buscar la intuïció des dels sentits"⁶⁰⁸.

En aquest cabdal passatge *Kant no argumenta la finitud del coneixement humà per comparació a la infinitud del coneixement diví*, que en l'"Estètica" conclou que consisteix en intuïció sensible perquè manca d'una intuïció originària que per ser intel·lectual hauria de ser creadora de l'ens en si, *sinó que ho fa per comparació a l'essència de la intuïció intel·lectual quant a tal que ja no s'argumenta per la creació de l'ens en si, la qual cosa seria privativa del coneixement diví, sinó exclusivament en l'estructura de l'autoconsciència*. Formularíem amb precisió el concepte originàriament kantian d'intuïció intel·lectual si diguéssim que consisteix en *l'acte d'una autoconsciència que per ella mateixa ja ofereix la varietat en què s'exerceix en acte, ço que seria privatiu del coneixement angèlic*.

Com ja sabem, per a sant Tomàs, l'ànima posseeix per la seva essència l'hàbit de la consciència però per la seva essència està mancada de formes intel·ligibles mitjançant les quals l'ànima pugui actualitzar per ella mateixa l'hàbit de consciència sense convertir-se a les imatges. Amb tot, la conclusió de Kant en aquest text és la mateixa que la de l'"Estètica": el nostre enteniment només pot pensar i ha de buscar la intuïció des dels sentits. Això mateix és el que diu sant Tomàs quan afirma que l'enteniment humà entén en acte per la informació d'espècies abstractes de les imatges.

Però, amb tot, en aquest text Kant *ens ofereix una via per cercar alguna semblança en l'home del que seria "intuïció intel·lectual"*, si sembla que està barrada la via de l'espontaneïtat de la consciència perquè a través de la unitat d'autoconsciència només es donaria la representació de l'objecte transcendental però la variació de les categories de les quals es fa mitjançant la síntesi de la imaginació, el mateix que diu sant Tomàs quan afirma que per la llum intel·ligible connatural a l'ànima l'única ciència originàriament innata és l'espontània formació de l'ens transcendental però en l'abstracció de les espècies per conversió a les imatges, serà possible en el fet mateix de l'autoconsciència, preguntem,

⁶⁰⁸Ibid.

trobar alguna diversitat a través de la seva estructura d'intimitat? Això seria *l'autoconsciència de l'existència d'un mateix quant a intel·lectual?*

Si continuem la lectura de la segona edició de la deducció transcendental de les categories ens retrobem amb *aquesta caracterització de la intuïció intel·lectual a través del fet d'autoconsciència:*

"Un enteniment l'autoconsciència del qual donés a la vegada la diversitat de la intuïció, un enteniment a través de la representació del qual existissin els objectes d'aquesta representació, no necessitaria un especial acte de síntesi del divers per copsar la unitat de la consciència. Però sí ho necessita l'enteniment humà, que no intueix sinó que només pensa"⁶⁰⁹.

Aquest text resumeix la problemàtica de la qüestió, perquè hi trobem paral·lelament afirmades les dues caracteritzacions de la intuïció intel·lectual: la dinàmica creativa de l'existència de l'objecte a partir de la representació i la informativa de la diversitat per la intimitat de l'autoconsciència. En tot cas, segueix fermament afirmat que l'enteniment humà només cospa la unitat de la consciència mitjançant la síntesi de l'enteniment sobre la diversitat rebuda de les intuïcions sensibles, el mateix que diria sant Tomàs: l'home només es percep actualment en percebre que entén en abstroure espècies de les imatges.

En efecte, en el paràgraf XXIV Kant reprèn la qüestió del coneixement del jo. *Distingeix amb precisió que una cosa és l'apercepció i una altra el sentit intern.*

"La síntesi que produeix l'enteniment, quan aquest és considerat en si mateix, no és més que la unitat de l'acte del que és conscient quant a tal acte, *adhuc prescindint de la sensibilitat*. Tanmateix, és a través de tal acte com l'enteniment és capaç de determinar internament la sensibilitat en relació amb la varietat que, segons la forma de la intuïció sensible, pot ser-li donada. Sota el nom de síntesis transcendental de la imaginació l'enteniment realitza, doncs, l'esmentat acte sobre el subjecte passiu, subjecte del qual el mateix enteniment constitueix la facultat, i així diem justificadament que a través d'aquesta

⁶⁰⁹Ibid., B 139.

és afectat el sentit intern. Així, doncs, *l'apercepció i la seva unitat sintètica no són en absolut el mateix que el sentit intern*"⁶¹⁰.

Aquest text no deixa de ser problemàtic. Perquè d'una banda es reconeix explícitament que, d'una banda, hi ha l'apercepció (transcendental) com una consciència intel·lectual purament espontània de l'acte d'enteniment sobre les categories que permet precisar que hi ha síntesi intel·lectual, i d'una altra que hi ha el sentit intern com a consciència sensible ja receptiva de l'acte de la imaginació que és la pròpia acció de l'enteniment sobre el sentit intern.

El text és problemàtic perquè si bé s'afirma que hi ha consciència intel·lectual en l'acte de l'enteniment *adhuc prescindit de la sensibilitat*, en aquest passatge es conclou que aquesta consciència només és intuïció del jo en tant que acte de la imaginació. El jo només es pot *intuir* a si mateix en tant que l'enteniment actua sobre el sentit intern com a imaginació. En tant que l'enteniment és *afectat* per la seva acció a través del sentit intern com a síntesi de la imaginació. "Pel que fa a la intuïció interna, només coneixem el nostre propi subjecte com a fenomen, no segons el que ell és en si mateix"⁶¹¹.

Sembla, com diu Rábade, que "el "jo penso" no és, evidentment, la percepció intuïtiva del jo ontològic, quelcom així com aquell coneixement objectiu i explícit de la meva substancialitat pròpia que Descartes pretenia descobrir en el *cogito*. Sinó que és -en el sentit lògic i transcendental, no en el sentit lògic i transcendent- *la condició comuna, a priori, que agrupa en la unitat d'una consciència totes les meves representacions*"⁶¹².

Atrevim-nos a preguntar: *com pot Kant distingir que una cosa és l'apercepció i una altra el sentit intern sense una autoconsciència intel·lectual de l'acte de l'enteniment que sigui afectat per ell mateix amb independència de la seva acció sobre el sentit intern com imaginació?* Si trobéssim aquesta autoafecció de l'acte de l'enteniment sobre ell mateix,

⁶¹⁰Ibid., B 153-154.

⁶¹¹Ibid., B 156.

⁶¹²Rábade, op cit., pàg. 122.

precisament per ser receptiva, no es podria anomenar intuïció? Per què hauria de ser sensible si precisament és exercida per l'enteniment? Si trobem que a través d'ella no es dona cap diversitat, hauria d'ésser això un impediment per pensar que és *una certa intuïció intel·lectual*? Per què la manca de diversitat ha d'enfonsar la intuïció del jo en la sensibilitat? *Per què del fet que la intuïció del jo només aporti la immediatesa de la seva singularitat existencial i no la diversitat de la seva "universalitat" essencial es conclou que la seva intuïció és sensible?* Per endinsar-nos adequadament en les qüestions plantejades convé resseguir la lectura de Kant en el cabdal paràgraf XXV de la segona edició de la "Deducció transcendental de les categories".

Per contrast amb l'anterior passatge sobre la intuïció del jo a través del sentit intern com a fenomen, Kant ha d'afirmar el següent: *"en la síntesi transcendental del divers de les representacions en general i, per tant, en l'originària unitat sintètica d'apercepció, tinc, en canvi, consciència, no de com em manifesto ni de com sóc en mi mateix, sinó simplement del fet que sóc"*⁶¹³.

O sigui, *en aquest text trobem afirmada per primera vegada en la Crítica de la raó pura que en l'originària unitat sintètica d'apercepció hi ha la consciència del jo existent*. O sigui que "tothom que pensa en acte percep que ell existeix", si no per via del dubte metòdic com en Descartes, negadora del sensible, unitat analítica de la representació jo penso, sí per la via de l'acció abstractiva de l'enteniment, que diria sant Tomàs, per conversió a les imatges: l'originària unitat sintètica d'apercepció.

D'altra banda, Kant afirma decididament que en l'originària unitat sintètica d'apercepció sóc conscient de la meua existència però no com a fenomen, tal com a través del sentit intern. *Per què Kant diu que no és com a noümen?* En terminologia cartesiana: el *cogito* ja permet afirmar "clara i distintament" que sóc una substància *l'essència* del qual consisteix tota en pensar. Per sant Tomàs: el *cogito* només és un coneixement directe de l'existència de l'ànima en els seus actes per ella mateixa però què és ho esbrinem per una difícil investigació sobre la naturalesa del seu "objecte". Quan Kant nega que en el *cogito* ens coneguem com a noümen està afirmant que no tenim una intuïció intel·lectual plenària

⁶¹³Ibid., B 157.

de l'essència d'un mateix. Amb això està més a prop de sant Tomàs que de Descartes. Amb tot, el text continua amb la següent explicació:

*"Tal representació és un pensament, no una intuïció. Ara bé, apart de l'acte del pensament que unifica la varietat de cada intuïció possible, fa falta, per conèixer-nos nosaltres mateixos, una determinada classe d'intuïció a través de la qual es doni l'esmentada varietat. Aquesta és la raó del fet que la meua pròpia existència no sigui un fenomen [encara no és intuïció] (i molt menys, una mera il·lusió). Tanmateix, la determinació de la meua existència només pot produir-se d'acord amb la forma del sentit intern, segons el mode peculiar en què la varietat que combino em sigui donada en la intuïció interna. Segons això, no em conec tal com sóc, sinó només com em manifesto a mi mateix. Per consegüent, la consciència de si mateix dista molt de ser coneixement de si mateix, malgrat totes les categories que constitueixen el pensar d'un objecte en general mitjançant la combinació del divers en una apercepció"*⁶¹⁴.

El text comença amb la identificació de l'autoconsciència de l'existència en l'acte de pensar amb la representació jo penso com un pensament. I continua aplicant a aquesta identificació allò que haurà de complir per ser coneixement segons la ja coneguda estructura intencional de "conceptes més intuïcions". *Kant es força explícit quan desmereix l'autoconsciència en posar-la de banda del pensament per exigir encara una autointuïció:*

*"Tal com per conèixer un objecte distint de mi em fa falta, a més del pensament d'un objecte en general (en la categoria), una intuïció amb què determinar aquell concepte general, de la mateixa forma necessito per conèixer-me a mi mateix, a més de la meua consciència o a més de pensar-me a mi mateix, una intuïció del divers en mi amb què determinar tal pensament"*⁶¹⁵.

Amb tot, per Kant l'existència d'un mateix no és un fenomen, si bé no ho és perquè està donada com a fet de consciència en l'originària unitat sintètica d'apercepció, Kant ho argumenta pel fet que és un pensament anterior a la intuïció corresponent. El text

⁶¹⁴Ibid., B 157-158.

⁶¹⁵Ibid., B 158.

pressuposa que en l'autoconsciència existencial en el pensament en acte encara no hi està donada la varietat d'un mateix: no és un coneixement de la seva essència. Però Kant no planteja que aquest coneixement objectiu es faci per una reflexió sobre la naturalesa dels objectes, *no empra el mètode de sant Tomàs* que recolzant-se exclusivament en l'autoconsciència existencial de l'acte de pensar, investiga què és l'ànima a partir de la intencionalitat universal de les espècies intel·lectuals, sinó que *ho fa aplicant directament a l'autoconsciència pensant l'esquema de la intuïció dual presa de la sensació*.

El text conclou que la determinació de la meua existència, el coneixement “quiditatiu” d'un mateix, es fa d'acord amb la forma del sentit intern segons la qual no em conec tal com sóc sinó com a fenomen. O sigui, si emprem la terminologia de sant Tomàs diríem que Kant admetria que en l'acte de pensar tenim autoconsciència existencial però quan explica com aquesta autoconsciència existencial és coneixement “quiditatiu” conclou que no arriba a un coneixement del si mateix com ànima immaterial sinó que enfonsa l'autoconsciència pensant en la forma temporal del sentit intern. *En Kant trobem la direcció invertida a Descartes*. Mentre que el *cogito* de Descartes com allò que és més difícil per l'actitud natural, i més fàcil per sant Tomàs en la consciència vital, ja és una intuïció intel·lectual de la naturalesa de l'ànima que consisteix només en pensar, *Kant s'apropa a sant Tomàs* en requerir que l'autoconsciència existencial de l'acte de pensar és una propietat intel·lectual anterior a l'experiència particular malgrat que s'exerceix per conversió a la imatge, i això ho pot afirmar perquè en la consciència pensant som conscients de la pròpia existència que no és un fenomen, però per esbrinar què és ho resol dient que ens coneixem per una intuïció sensible que no només és immediatesa singular sinó objecte donat.

El text pressuposa la següent nota a peu de plana força aclaridora:

"El "jo penso" expressa l'acte de determinar la meua existència [això és cabdal, perquè ara ací Kant afirma que *l'enteniment determina una altra cosa que el sentit intern*, tal és la pròpia existència, això que anomenarem fonament de la consciència]. Per consegüent, l'existència està ja donada a través d'ell [cosa evidentment problemàtica en l'estructura general de la *Crítica de la raó pura*, el fenomenisme del qual es basa en el fet que a través de l'enteniment no hi està donat res més que la diversitat de l'"Estètica transcendental"] Però la manera segons la qual he de determinar-la, és a dir, posar en mi la varietat que a ella li pertany, no es troba encara determinat a través d'aquell acte [amb això

Kant coincideix amb sant Tomàs, diguem-ho una vegada més, no per percebre'ns com a existents en acte de pensar sabem encara què és l'ànima, tenim només un coneixement vital de l'ànima *com principi d'espontaneïtat*, però no hi ha encara definició ontològica de l'essència de l'ànima com a substància espiritual] Per a això es requereix d'una autointuïció, la qual es basa en una forma donada a priori, això és el temps, que és sensible i pertany a la receptivitat del determinable. [amb això Kant es distancia de sant Tomàs qui mai planteja que el coneixement "quiditatiu" de l'ànima es faci amb una intuïció sinó amb una reflexió sobre la naturalesa de l'objecte, i s'apropa a Descartes, però, a diferència d'aquest afirma que aquesta autointuïció no és intel·lectual sinó que és sensible]"⁶¹⁶.

En els dos textos citats del paràgraf XXV de la "Deducció transcendental de les categories", per ser coneixement, l'autoconsciència existencial de l'originària unitat sintètica d'apercepció, a més de pensar-se a si mateix en la representació "jo penso", s'exigeix que tingui una autointuïció, i es conclou, potser precipitadament, que aquesta autointuïció només és segons la forma del sentit intern.

En l'etapa de lectura en què ens trobem ja tenim prou elements per establir que per a Kant *l'autoconsciència existencial de l'originària unitat sintètica d'apercepció no és una intuïció intel·lectual*. No ho és segons el text de l'"Estètica" perquè l'espontaneïtat de la representació jo penso no és tant infinita com per expressar a la vegada la diversitat del jo posada en l'existència. Però tampoc ho és segons el text de la "Deducció transcendental de les categories" perquè a través de l'autoconsciència no està donada la diversitat del si mateix: només es dona l'existència però no l'essència. En tot cas, si per intuïció entenem l'immediat coneixement de quelcom singular no veiem perquè Kant no pot caracteritzar l'autoconsciència existencial de l'espontaneïtat intel·lectual com a certa intuïció intel·lectual: ella és immediata i és singular. Però en Kant s'interposa el model dualista de la intuïció pensada segons la intuïció sensible que no només és coneixement immediat de quelcom singular sinó d'objectes donats. En efecte, així argumenta el fet que en el nivell de l'apercepció pura l'autoconsciència existencial no és una autointuïció per baixar-la al nivell del sentit intern:

⁶¹⁶Ibid., B 158, nota.

"Com no posseeixo una altra autointuïció que em subministri el determinant (de l'espontaneïtat del qual només en tinc consciència) abans de l'acte de determinar, *a la manera com el temps subministra el determinable*, no puc determinar la meua existència com existència d'un ser actiu per si mateix, sinó que simplement em represento l'espontaneïtat del meu pensar, és a dir, del determinar. *La meua existència segueix sent merament sensible, això és, determinable, en tant que existència d'un fenomen. Tanmateix, és aquella espontaneïtat la que fa que m'anomeni intel·ligència*"⁶¹⁷.

Kant voldria que l'autointuïció del jo en el nivell de l'apercepció pura (la subjectivitat determinant, allò que és la ment) fos segons el mateix model en què el temps dóna quelcom a determinar, o sigui segons el model dualista de la consciència sensible. Això implicaria que per intuir el jo determinant s'hauria d'oferir com objecte donat. Però si això fos així ja no seria jo determinant. Amb tot, no em puc subministrar el determinant abans de l'acte de determinar. En efecte, suposant que el jo determinant es posés davant seu com objecte determinable ens trobaríem amb què el jo determinant tornaria a exercir-se "per darrera seu" amb la qual cosa anem a una regressió infinita en què el jo determinant només fa que donar voltes sobre sí mateix. Com veurem, aquest argument el repeteix Kant en el "Paral·logisme psicològic". El que ara ens interessa remarcar és aquesta dualitat. *En el punt de partença tenim una autoconsciència existencial de l'espontaneïtat pensant. Però per la interposició de la intuïció dualista en la conclusió tenim que aquella existència és merament sensible.*

La problemàtica desfonamentadora de la indefinició kantiana de la consciència l'ha observat Canals Vidal en aquests termes:

"Perquè, en efecte, tot i no tenint possessió intuïtiva, anterior a l'acte de determinar els objectes donats en la intuïció sensible, de la naturalesa del meu enteniment com facultat activa i espontània, *tinc tanmateix segons Kant, representació de l'espontaneïtat del meu pensament, pel qual em defineixo a mi mateix com ésser intel·ligent; però aquesta representació seria també ella mateixa empírica i no podria donar lloc ni tant sols a la reflexió que descobrís les estructures transcendents dels subjectes cognoscet, si la mateixa*

⁶¹⁷Ibid.

existència del jo pensant quedés simplement immersa en la temporalitat de la consciència empírica dels fenòmens interns"⁶¹⁸.

Creiem que davant d'això Kant només podia salvar la puresa de la raó desexistencialitzant-la. L'autoconsciència existencial de l'espontaneïtat pensant s'escindeix entre una *representació formal de l'espontaneïtat intel·lectual* i una *consciència sensible de l'existència com a fenomen*.

Però el text amb què conclou aquest decisiu paràgraf XXV és força problemàtic.

"*Existeixo com a intel·ligència que és conscient només de la seva facultat de combinació*, però sotmesa, en relació a la varietat que ha de combinar, a una condició restrictiva anomenada sentit intern. La restricció consisteix en què la intel·ligència només pot fer intuïble aquella combinació d'acord amb relacions temporals que es troben completament fora dels conceptes de l'enteniment pròpiament dits i en què, consegüentment, només pot conèixer-se a si mateix tal com es manifesta respecte d'una intuïció (que no pot ser intel·lectual ni venir donada per l'enteniment), no tal com es coneixeria si la seva intuïció fos intel·lectual"⁶¹⁹.

En efecte, *si la meua existència és merament sensible, com es pot dir que existeixo com a intel·ligència?* Per què es pot mantenir la consciència de la facultat de combinació a diferència de la representació de l'espontaneïtat? Fins a quin punt l'aprioritat de la intel·ligència està restringida pel senti intern? És pot parlar encara de Raó pura? No es troba ací Kant davant de l'essencial relació entre la raó pura i la temporalitat originària que demana Heidegger? És més, per què Kant no reflexiona decididament sobre l'autoconsciència existencial com la intuïció intel·lectual anàloga en l'home i per no ser ja coneixement de la seva essència conclou que no tenim altre coneixement que el de la intuïció sensible? Per què Kant interposa en l'estructura de l'autoconsciència l'esquema dualista de la intuïció sensible? Era Kant conscient del terreny movedís de la seva fonamentació del pensament pur? Haurem de concloure que, per no tenir un concepte

⁶¹⁸Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 351.

⁶¹⁹Kant, KrV, B 159.

adequat de l'autoconsciència existencial en la síntesis intel·lectual com un cert coneixement, el fonament que és la consciència queda desfonamentat?

Creiem que Kant només podia mantenir fonamentadament que existim com a intel·ligències si interpretava com *una certa intuïció intel·lectual* l'autoconsciència existencial de la consciència pensant tal i com aquella existència és donada a la intel·ligència com una realitat en sí de la qual no coneixem per la consciència encara la seva essència però sí la seva existència com no sensible i independent de la matèria. *O sigui, en una experiència sí, però espiritual.* Hem de considerar ara l'enfonsament de la metafísica en el "*Paral·logisme psicològic*" i si Kant planteja la possibilitat de fonamentar existencialment la raó pura sense enfonsar-la en la temporalitat del sentit intern. Comprovarem com Kant havia de triar entre salvar la crítica a la metafísica però desexistencialitzant la raó pura o bé admetre que la consciència transcendental és una experiència de l'existència real no noüménica ni tampoc fenomènica però amb les conseqüències d'introduir-se de bell nou en el realisme metafísic.

6.- L'experiència espiritual del jo pensant en el "Paral.logisme trascendental".

El "Paral.logisme de la raó pura" té per objecte analitzar la possibilitat de la psicologia racional de l'ànima. En dir racional Kant pensa una doctrina independent de l'experiència. "ens trobem davant d'una suposada ciència edificada sobre la única proposició "jo penso"⁶²⁰. El concepte "jo penso" "només serveix per indicar que tot pensament pertany a la consciència"⁶²¹. Amb tot, Kant admet que expressi una "*experiència interna en general*". "L'experiència interna pertany a la investigació de la possibilitat de tota experiència, investigació que és, en qualsevol cas, transcendental. El menor objecte de percepció (per exemple, el plaer o el dolor) que s'afegís a la representació general de l'autoconsciència convertiria immediatament la psicologia racional en psicologia empírica"⁶²².

L'anàlisi de Kant comença considerant "la representació "jo" que és simple i, per si mateixa, completament *buida de contingut*. No podem ni tant sols dir que aquesta representació sigui un concepte, sinó *la simple consciència que acompanya qualsevol concepte*"⁶²³. Kant puntualitza que "la proposició "jo penso" tant sols es pren ací com a problemàtica, no com a contenint la percepció d'una existència (el cartesià *cogito ergo sum*), sinó segons la seva mera possibilitat, amb el fi de veure quines propietats deriven d'aquesta proposició tant simple respecte al seu subjecte (existeixi aquest o no)"⁶²⁴.

⁶²⁰Kant, op cit., B 400.

⁶²¹Ibid.

⁶²²Ibid., B 401.

⁶²³Ibid., B 404.

⁶²⁴Ibid., B 405.

O sigui, Kant comença l'anàlisi del "jo penso" *com a consciència lògica formal que distingirem de la consciència entitativa dinàmica*. Tal és el plantejament kantianista de la possibilitat d'una psicologia racional que no es basaria en la consciència d'un mateix com a existent que mitjançant la reflexió sobre els seus actes considera allò que en ell els fa possibles com feia sant Tomàs, en Kant trobem un altre plantejament. Es basa només en el jo penso com a consciència transcendental, o sigui, en el sentit "estricte" del kantisme "crític": com condició de possibilitat de coneixement en general que exclusivament és una funció lògica, per després considerar-ne el corresponent contingut empíric.

En aquest sentit, *com a consciència formal, és evident que del jo penso mai podem jutjar-ne sense fer-lo servir: "ens movem en un cercle indefinit": tal és la reflexió del pensament*.

"Per mitjà d'aquest jo, o ell o allò (*la cosa*), *que pensa* no es representa més que un *subjecte transcendental dels pensaments = x*, que només és conegut *a través dels pensaments* que constitueixen els seus predicats i del qual mai podem tenir el mínim concepte per separat. Per això ens movem en un cercle perpetu en torn d'ell, ja que si volguéssim jutjar-lo, ens veiem obligats a servir-nos ja de la seva representació. Aquesta dificultat és inseparable d'ell mateix, ja que *la consciència* no és en sí una representació destinada a distingir un objecte específic, sinó que és *una forma* de la representació en general, en la mesura en què se l'hagi d'anomenar coneixement. En efecte, si puc dir que penso quelcom, és només a través d'ella"⁶²⁵.

Després d'afirmar que del "jo penso" com a consciència transcendental no podem tenir cap *concepte* sense ja fer-lo servir, Kant retorna al criteri que per *conèixer* quelcom a més a més del pensament es necessita d'una intuïció. En el cas de l'autoconsciència es tractaria d'una autointuïció:

"El simple fet de pensar no suposa coneixement d'un objecte. L'única forma de conèixer un objecte consisteix en determinar una intuïció donada en relació amb la unitat de la consciència que és on radica tot pensament. Per consegüent, *no em conec pel fet de ser*

⁶²⁵Ibid., B 404.

*conscient de mi mateix quant a pensant, sinó quan sóc conscient de la meva autointuïció quant a determinada respecte de la funció del pensament"*⁶²⁶.

O sigui, Kant distingeix en primer lloc que sobre la consciència transcendental hi pensem ja fent-la servir però, a més a més, això encara no és un coneixement sinó que per a això també es requeriria de la intuïció. En el cas de l'autoconsciència cal una autointuïció. Kant doncs assumeix la consciència transcendental com a condició de possibilitat de l'experiència possible buida de contingut i per ser font de coneixement primer li aplica que ha de ser pensada en un gir indefinit i després autointuïda (aturament del cercle?):

"Els modes de l'autoconsciència en el pensar en si no constitueixen encara conceptes intel·lectuals d'objectes (categories), sinó meres funcions que no donen a conèixer al pensament cap objecte i que, consegüentment, tampoc em permeten conèixer-me a mi mateix quant a objecte. *L'objecte no és la consciència del jo determinant, sinó la del jo determinable, és a dir, la de la meva intuïció interna*"⁶²⁷.

O sigui, en el coneixement del jo es requereix que la consciència transcendental "s'escindeixi" entre el jo determinant que aporta el pensament (i que gira indefinidament) i el jo determinable que aportaria l'autointuïció (aturament del cercle?). Com que per ser autoconeixement no n'hi ha prou amb pensar-se sinó que hi cal una autointuïció "*pel que fa al coneixement de mi mateix com a objecte*, no aconseguixo absolutament res analitzant la meva *autoconsciència en el pensament*. El que fem és prendre, erròniament, l'exposició lògica del pensament per una determinació metafísica de l'objecte"⁶²⁸.

Ens podríem aplicar totes les categories que volguéssim *sobre la consciència transcendental*. Amb això no aconseguim conèixer res perquè el que fem és aplicar categories a *un simple pensament*. Recordem-ho una vegada més, es pressuposa que la consciència transcendental només és una forma lògica, no és una experiència entitativa.

⁶²⁶Ibid., B 406.

⁶²⁷Ibid., B 407.

⁶²⁸Ibid., B 409.

Perquè l'aplicació de les categories a la consciència transcendental aportés un coneixement caldria també una autointuïció. Tal és el paral·logisme que domina en la psicologia racional:

"El que no pot ser *pensat* d'una altra manera que com subjecte, tampoc pot *existir* d'una altra manera que com a subjecte i és, consegüentment, substància

"Ara bé, un ésser pensant, considerat únicament quant a tal, no pot ser *pensat* més que com a subjecte

"Per consegüent, no *existeix* més que com a tal, és a dir, com a substància"⁶²⁹.

Per Kant quelcom pot ser pensat com a subjecte però *per poder-ne afirmar la seva existència és requereix a més a més la seva intuïció*. Si pensem quelcom com a subjecte, podem dir que existeix com a tal, substància, si en tenim la intuïció. Podem pensar sobre l'ésser pensant (la consciència transcendental) però per dir que és substància cal l'autointuïció. La psicologia racional comet la fal·làcia de considerar en la premissa major les dues condicions per conèixer quelcom: pensament i intuïció, i després en la premissa menor només com a pensament, per concloure suposant una autointuïció que estar per veure si es satisfà. Però per Kant *no tenim una autointuïció de nosaltres mateixos que satisfaci l'aplicació de la categoria substància*, la permanència en el temps: "no tenim en la intuïció interna res permanent"⁶³⁰.

La crítica de Kant, doncs, és la següent.

"La psicologia racional deu el seu origen a un malentès. Es pren *la unitat de consciència, que serveix de base a les categories, per intuïció del subjecte quant a objecte i se li aplica la categoria de substància*. Ara bé, tal unitat és només la *unitat del pensament*. *Cap objecte es dona en virtut d'ella sola i consegüentment*, no podem aplicar-li la categoria de substància, que pressuposa sempre una intuïció donada; en conseqüència, no podem conèixer aquell subjecte. Així, doncs, el simple fet de pensar-les no significa que el subjecte de les categories adquireixi de si mateix un concepte quant a objecte de les

⁶²⁹Ibid., B 410-411.

⁶³⁰Ibid., B 413.

mateixes, ja que per pensar-les es veu obligat a basar-se en *la seva autoconsciència pura, que era precisament el que havíem d'explicar*"⁶³¹.

O sigui, aquella unitat de consciència que és el fonament del coneixement només és un pensament formal "unitat que només ens és coneguda pel fet de ser-nos imprescindible per la possibilitat de l'experiència"⁶³². Perquè a ella se li pogués aplicar una categoria caldria una autointuïció: l'autoconsciència pura és el que precisament queda per explicar. Ja hem llegit que segons Kant l'autointuïció no donaria res permanent perquè només és possible a través de la forma temporal del sentit intern. Ens podem pensar com "consciència transcendental" espontaneïtat de pensament, però només ens coneixem com "existència sensible": fenomen temporal. El següent text amb què Kant conclou el "Paral·logisme transcendental" és un perfecte resum de la doctrina kantiana "exotèricament" crítica sobre el "coneixement del jo":

"[A] El pensament, pres en si mateix, no és res més que la *funció lògica* i, consegüentment, la simple *espontaneïtat* de la unió de la diversitat d'una intuïció merament possible. No ens mostra en absolut el subjecte de la consciència quant a fenomen. No ho fa degut senzillament a què no té en compte quin és el tipus de la intuïció: si és sensible o intel·lectual. A través del pensament no em represento, doncs, ni com sóc, ni com em manifesto a mi mateix, sinó que *només em penso* com qualsevol altre objecte en què prescindeixo de quin sigui el tipus d'intuïció. Si em represento com subjecte dels pensaments o *com fonament del pensar*, semblants formes de representació no signifiquen les categories de substància ni de causa, ja que aquestes constitueixen funcions del pensar (del jutjar) ja aplicades a la nostra intuïció sensible, que em faria falta, naturalment, si volgués conèixer-me. Si, en canvi, només vull ser *conscient de mi mateix quant a pensant* i deixo de banda com es dona el jo en la intuïció, llavors podria ser per a mi un simple fenomen el jo que pensa, però no en tant que pensa. *En la consciència de mi mateix, en el*

⁶³¹Ibid., B 421- 422.

⁶³²Ibid., B 420.

cas del simple pensar, sóc l'ésser mateix, però naturalment, res d'ell més donat encara al pensament.

"[B] La proposició "jo penso", en la mesura que afirma que existeixo pensant, no és una simple funció lògica, sinó que determina el subjecte (que llavors és, al mateix temps, objecte) en relació a la seva existència, i no pot tenir lloc sense *el sentit intern*; la intuïció del qual subministra sempre l'objecte com *simple fenomen*, no com cosa en si. Conseqüentment, ja no hi ha en ella simple espontaneïtat del pensar, sinó també *receptivitat de la intuïció*. És a dir, el pensament de mi mateix s'aplica a la intuïció empírica d'aquell mateix subjecte. En aquesta última intuïció hauria de buscar, doncs, el jo pensant les condicions de l'ús de les seves funcions com categories de substància, causa, etc, si no vol qualificar-se a si mateix com objecte en si només mitjançant el jo, sinó determinant, a més, el mode de la seva existència, és a dir, si vol conèixer-se con a noümen. La qual cosa és impossible, ja que *la intuïció empírica interna és sensible, i no subministra més dades que les del fenomen*"⁶³³.

Tota la crítica de Kant a la psicologia racional es basa doncs en el següent: com a *pensament formal* (consciència transcendental, fonament del pensament) sóc l'ésser en general però em falta l'autointuïció per poder-me aplicar la categoria, com a *pensament existent* (*cogito, ergo sum*, fonamentació del fonament) tinc la autointuïció però que només és fenomènica temporal.

Ara bé, tot plegat es basa en el fet que *en la consciència pensant no m'és donat res*. En tot cas, l'ésser en general. Aquest text sembla difícilment compatible amb la constatació que en l'originària unitat sintètica d'apercepció m'és donada l'existència de mi mateix que no és fenomen ni noümen. En tot cas, només coincidiria en el fet que per determinar la meua existència em conec només com a fenomen. Amb tot, el que hi advertim és que *de la mateixa manera que la consciència transcendental s'ha convertit en una forma lògica, també l'existència que li és donada que no és fenomen ni noümen s'ha convertit en l'ésser en general. El que també hi trobem és que la consciència transcendental, el fonament del pensament, només pot mantenir el rigor "a priori" de la raó pura si es limita a ser un*

⁶³³Ibid., B 429-430.

"pensament" perquè s'enfonsa en la temporalitat fenomènica en el just moment que ell esdevé "conegut".

No sembla sinó que Kant sigui un "caçador caçat". Es digui el que es digui, podem plantejar justificadament que en Kant *la consciència que es pensa com a fonament del pensament es desfonamenta quan es coneix*. Però, a la inversa, si precisament es postula que la consciència transcendental es coneix com a fenomen (desfonamentació del fonament) per negar que sigui una via per conèixer l'ànima, per què no plantejar que conèixer-se com a cosa mostraria que la fonamentació del fonament és la consciència de l'ànima? Fem una pregunta estranya a Kant? Podia mantenir Kant el seu "esperit" fonamentador indiferent a la seva "lletra" desfonamentadora? No estem ja avisats que una cosa és el que trobava Kant i una altra el que sistematitzava? No és Kant víctima de la seva "sistemàtica"?

Recordem els comentaris de Cassirer. Ens permeten resumir *la versió "crítica"* del kantisme eminentment logicista:

"El "jo", l'apercepció transcendental, és permanent i immutable, però és una relació immutable només entre els continguts de consciència i no el substrat immutable del qual ells sorgeixen"⁶³⁴.

"Si bé és inqüestionablement cert que el concepte del jo com el d'una unitat constant i idèntica amb si mateix reapareix constantment en totes les idees i tots els pensaments específics, no ho és menys que això no condueix de cap manera a la intuïció d'un objecte existent de per si i corresponent a aquest concepte"⁶³⁵.

"Si deixem de pensar la "unitat transcendental de l'apercepció" sota la forma d'una condició pura, si intentem intuir-la i representar-nos-la com una cosa donada i existent de per si, caiem en els periples d'una dialèctica que, pas a pas i de conseqüència en conseqüència, va fent-se cada vegada més difícil i més complicada. Aquesta dialèctica ens surt al pas sempre que tractem de convertir en essència que antecedeix tota experiència una

⁶³⁴Cassirer, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1985, pàg. 239.

⁶³⁵Ibid., pàg. 238.

qualsevol relació determinada que és vàlida dins de l'experiència i per a l'associació dels membres d'aquesta"⁶³⁶.

Doncs bé, del que es tracta és d'afirmar que *la consciència transcendental només pot ser fonament sòlid si sorgeix d'un substrat permanent intuït indeterminadament com a existent de per si: com "essència que antecedeix tota experiència"*.

No som tant ineptes com per discutir que la interpretació de Cassirer és la que correspon a la lletra del "Paral·logisme transcendental", el que volem fer és advertir que Kant es troba en el jo pensant l'experiència indeterminada de quelcom real anterior a tota experiència: o sigui: l'essència de l'ànima. Però Kant defuig d'aquesta *interpretació "entitativa" dinàmica*: s'havia de salvar els límits de la Crítica però amb això es debilita la raó pura. *És possible trobar una versió "esotèrica" entitativa metafísica que precisament fonamenti la raó pura?*

Per orientar decididament aquestes qüestions crec decisiva la següent nota a peu de plana de la segona edició del "Paral·logisme transcendental" àmpliament comentada per Canals Vidal en *Sobre la esencia del conocimiento. Crec que amb ella arribem al "cor" del nostre estudi*. En transcrivim el seu passatge cabdal.

"La proposició "jo penso" expressa una proposició empírica indeterminada, és a dir, *una percepció* (consegüentment demostra que ja una sensació [Empfindung], que pertany a la sensibilitat, *serveix de fonament* [Grunde] per a aquesta proposició existencial). Però ella *precedeix a l'experiència* que ha de determinar l'objecte de la percepció per mitjà de les categories en relació al temps. L'existència allà no és encara cap categoria, ja que aquesta no té relació amb un objecte donat indeterminat, sinó només a un del qual en posseïm un concepte i se'n vol saber si també està o no posat fora del seu concepte. Una *percepció indeterminada* ací significa només *quelcom real* (etwas Reales), quelcom donat només al pensament en general, quelcom que no és fenomen i tampoc cosa en sí mateixa (Noumenon), sinó quelcom, que *existeix en acte* (in der Tat) i que en la proposició "jo penso" és designat com a tal. Perquè s'ha de notar que si he anomenat a la proposició "jo penso" una proposició empírica, no he volgut dir amb això que el jo en aquesta proposició

⁶³⁶Ibid., pàg. 236-237.

sigui una representació empírica; és més aviat una *representació purament intel·lectual*, perquè pertany al pensament en general. Però sense una representació empírica, que doni matèria al pensament, no tindria lloc l'acte jo penso, i ací l'empíric és només la condició de l'aplicació o ús de la facultat intel·lectual pura"⁶³⁷.

Kant comença afirmant que el "jo penso" de Descartes no pot ser un sil·logisme sinó que expressa una intuïció empírica indeterminada. Arriba a dir que el fonament del "jo penso" és una sensació!!! "Sembla haver-se oblidat ací la raó del contrast i distinció, establerts en els paràgrafs XXIV i XXV, entre la intuïció empírica del jo com a fenomen, i la consciència del jo o pensament de mi mateix exercida en la unitat aperceptiva originària; ací no es parla ja del "donar-se de l'existència" en l'acte del jo penso, sinó que s'afirma aquesta percepció com a fonamentada en la sensació o receptivitat sensible"⁶³⁸.

Però a continuació Kant matisa que la percepció en què es fonamentaria el "jo penso" precedeix a l'experiència. O sigui, segons les observacions propedèutiques del "Paral·logisme transcendent" satisfaria les condicions d'una psicologia transcendent, ja que no es referiria a una sensació concreta sinó que seria anterior a l'experiència. Kant afirma que és una percepció que precedeix a l'experiència però en la qual hi està donada un objecte indeterminat. Kant puntualitza que es tracta d'una percepció que precedeix a l'experiència *anterior* a la determinació categorial d'objectes en el temps. Per això puntualitza que l'existència que hi està donada no és la de la categoria.

"És a dir, [comenta Canals] l'existència continguda en la proposició empírica que és el jo penso, que té l'estrany caràcter de "precedir a l'experiència" no és tampoc la categoria dinàmica de què se'n parla en l'analítica dels principis, corresponents a la funció asertòrica en la divisió dels judicis segons la seva modalitat. L'existència del jo continguda en la proposició empírica del jo penso té un singular i divers caràcter respecte de l'existència dels

⁶³⁷Ibid., B 423.

⁶³⁸Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 356.

fenòmens objectivament coneguts, donats sota les formes de la receptivitat o afecció sensible"⁶³⁹.

O sigui, tenim una percepció indeterminada de quelcom existent *anterior a l'acte de l'enteniment*, la síntesi categorial per relació al temps. Kant indica que això existent no és ni un fenomen ni un "noümen", tampoc és la simple existència, és quelcom real: "etwas reales". Amb això volem insistir que el que hi ha ací tampoc és l'autoconsciència existencial del pensament en acte: l'originària unitat sintètica d'apercepció, sinó quelcom "anterior" que es trobaria en el nivell de l'apercepció pura: la convicció a priori en el jo pur anterior als seus actes.

"Tenim ací una unió inseparable de la "realitat" i l'existència", que evidentment no té el sentit de la pertinença de l'existència a la realitat essencial percebuda immediatament per la consciència, però sí el de la inseparabilitat de l'oferir-se del real present en la consciència com existent, en l'acte mateix de la consciència íntima expressada en la proposició "jo penso"⁶⁴⁰.

Aquella percepció indeterminada de quelcom real anterior a la síntesi categorial en relació al temps *és el que precisament permet a Kant desdir-se del que comença afirmant que el fonament del jo penso és una sensació per concloure que el jo no és una representació empírica*, "ben al contrari és una representació purament intel·lectual, ja que pertany al pensament en general". El text conclou que aquella sensació que en un principi sembla ser el fonament del "jo penso" només és una condició perquè s'exerceixi actualment.

"Mentre en el paràgraf XXV i en la corresponent nota, partint d'una caracterització del jo penso com a acte de l'espontaneïtat, distint de la intuïció empírica del jo fenomènic, acabava submergint-se la mateixa consciència del jo en el fenomènic ofert en el determinable sota la forma del temps com a contingut del sentit intern, hem vist ací a Kant començar per afirmar el caràcter empíric de la proposició jo penso, per passar després a afirmar el seu caràcter d'anterior a l'experiència del que ha estat ja determinat segons

⁶³⁹Ibid.

⁶⁴⁰Ibid., pàg. 357.

aquesta forma, presentar després l'existència com a "donada al pensament en general", com a quelcom real i existent immediatament conegut com a tal, i concloure matisant i encara corregint la tesi del caràcter empíric del jo penso, per posar en l'experiència només la condició de l'ús de la facultat intel·lectual pura en què es dóna com a real i existent el mateix jo pensant"⁶⁴¹.

En l'anterior capítol ja plantejàvem que Kant només podia fonamentar la unitat de l'autoconsciència existencial del pensament en acte sense enfonsar l'existència en la sensibilitat amb la qual cosa només podia mantenir la puresa de la raó desexistencialitzant-la si assumia plenament que l'autoconsciència existencial era una experiència de quelcom real anterior a l'experiència, o sigui en tant que "subsistent espiritual".

La importància de la qüestió ha estat advertida per Eusebi Colomer amb els següents termes: "Cal reconèixer que Canals toca aquí el punt més crític del kantisme. L'existència del jo trascendental és donada efectivament en l'autoconsciència com a quelcom real i no com a pur fenomen. Es tracta d'una existència molt diferent de la que Kant atribueix als objectes d'experiència. El gran filòsof apareix aquí com un caçador caçat *en el seu propi parany*. D'una banda no pot concedir al jo trascendental una realitat noumènica sense negar el seu plantejament fenomènic; però, de l'altra, no pot negar-li tot estatut de realitat i reduir-lo a la condició d'un pur fenomen, *sense buidar la Crítica de tot fonament*. En darrer terme, és sobre aquest subjecte "trascendental", però ben "real", present i actuant en tot home, en cada subjecte "empíric, que es recolza i s'aguanta la seva obra sencera. Canals té raó: tot depèn d'aquí. L'afirmació o la negació de la subsistència en si de la ment, i de la ment individual, és la cruïlla decisiva, on es creuen els camins que menen respectivament a sant Tomàs o a Kant i, podríem també afegir, a Hegel"⁶⁴².

En el següent capítol ens farem ressó d'aquesta via hegeliana, així com també de la heideggeriana.

⁶⁴¹Ibid., pàg. 357-358.

⁶⁴²Colomer, "Entorn del llibre de F. Canals Vidal: "Sobre la esencia del conocimiento", *Espíritu*, Barcelona, nº 97, 1988, pàg. 85-86.

Sigui com sigui, ja apuntàvem que en el fons Kant és víctima de l'intuïcionisme dualista de tipus sensible en l'explicació de l'autoconsciència com a coneixement tal com hem comprovat en el "Paral·logisme transcendental". Ara podem plantejar decididament que allò que Kant troba en el text citat de la nota a peu de plana B 423: una percepció indeterminada de la realitat d'un mateix *anterior* a l'acte determinant de la síntesi categorial en relació al temps per a sant Tomàs seria el coneixement *habitual* de l'ànima "*secundum quod habet esse in tali individuo*", pel qual en el coneixement actual en els nostres actes no només coneixem que actuem sinó també el "*moi même*": el jo personal, el subjecte originàriament transcendental dels actes intencionals, *la mens sive animus*, i sobre la qual el poder de reflexionar sobre sí en la vessant íntima d'assentiment dels seus actes expressa conceptualment la seva definició com a ànima espiritual fixant-se en l'apertura infinita del seu horitzó objectiu.

Creiem que Kant només podia fonamentar "la consciència transcendental" com a propietat personal després de la seva crítica al *cogito* cartesià si hagués superat els esquemes dualistes de l'intuïcionisme sensible i, recolzat en la noció essencial del coneixement intel·lectual com a "expressió conceptual" de la plenitud de la notícia que és l'autoconsciència existencial íntima i singular per l'essència de l'ànima, hagués pogut reconèixer en l'existència del *cogito* l'"*actus essendi*" en gènere intel·ligible pel qual l'ésser humà reté l'espontaneïtat infinita de l'entendre que és capaç de fer-se totes les coses.

Però d'aquesta manera *Kant s'hauria vist obligat a reconèixer que l'apercepció transcendental no és una forma lògica per a qui l'objectivitat és fenomen sinó acte d'ésser manifestatiu de l'ens*: l'ontologia transcendental hauria conclòs que de tantes maneres com es diu l'ens de tantes es significa que existeix. I la *Crítica de la raó pura* hauria pogut concloure que hi ha un ús satisfactori de la capacitat teorètica mitjançant l'analogia de l'ens per la semblança proporcional de les essències a l'acte d'ésser. Amb això el cabdal reconeixement de la persona com a fi en si per la llibertat de la voluntat hauria patit una capgirada: la persona seria fi en si de la voluntat no per la llei moral sinó per l'amor d'amistat. I amb això s'hauria pogut dialogar amb la sistematització hegeliana de la dignitat de la persona per la identificació amb l'Estat i els respectius anticonceptualismes "existencialistes" fins arribar a la dissolució de la raó pura en la temporalitat finita.

VII^a Part
DOS EXTREMS POSTKANTIANS

Malgrat que l'esperit kantià porti a una interpretació *metafísica entitativa*, la versió "a la lletra" de la consciència transcendental és la *crítica logicista*. Si deixem de banda la interpretació metòdica del neokantisme, sembla que un exemple modèlic de voluntat fonamentadora, però transcendentalment logicista, és la fenomenologia de Husserl. En les *Meditacions cartesianes*, Husserl retreia a Descartes que no havia sabut ascendir suficientment a la puresa del pensament i que amb la definició de "*res cogitans*" introduïa un element empíric de què hauria de prescindir la "reducció fenomenològica".

"En primer lloc hem d'apartar aquell prejudici, ja abans esmentat, que prové de l'admiració per la ciència matemàtica de la naturalesa -i que ens determina a nosaltres mateixos com herència-i segons el qual es considera l'expressió "*ego cogito*" com si es tractés d'un axioma apodíctic que, unit a altres hipòtesis encara no revelades i, a més, a hipòtesis eventualment fonamentades per via inductiva, hagués de subministrar el fonament d'una ciència deductiva i explicativa del món, una ciència nomològica, una ciència "*ordine geometrico*", anàloga, precisament, a la ciència matemàtica de la naturalesa. En relació amb això tampoc ha de valer de cap manera com comprensible de per si la idea que amb el nostre apodíctic *ego* pur, haguéssim salvat una petita parcel·la del món, la qual seria l'únic inqüestionable del món pel jo que filosofa, i com si ara només es tractés d'afegir a allò la deducció de la resta del món, mitjançant inferències ben dirigides, seguint els principis innats de l'*ego*. Lamentablement, això és el que succeeix en Descartes amb el fi, en aparença insignificant, però no per això menys funest, que converteix l'*ego* en "*substantia cogitans*", en la humana i separada *mens sive animus*, i en punt de partença de conclusions regides pel principi de causalitat; en una paraula, el gir mitjançant el qual Descartes arribà a ser el pare de l'absurd realisme transcendental"⁶⁴³.

Com se sap, Husserl insisteix en què l'"*ego cogito*" és una subjectivitat transcendental però que no pot incloure cap element psicològic d'existència personal que

⁶⁴³Husserl, *Meditaciones cartesianas*, I, 10.

precisament ha estat posada entre parèntesi en la reducció fenomenològica com la resta del món. "*Jo sóc, ego cogito, no significa ja: jo, aquest home, sóc*"⁶⁴⁴.

Husserl insisteix en què amb l'element "psicològic" de la "*ment sive animus*" la consciència transcendental es concep com un "subjecte aïllat" que introduiria la "qüestió del pont". La consciència transcendental en canvi és intencionalitat: no hi ha consciència tancada sinó oberta al món. En expressió de Pegueroles: "només hi ha sentit si es dóna a una consciència. Però la consciència no posa el sentit, només el descobreix"⁶⁴⁵. "La consciència coneix la cosa (no al subjectivisme), però només en la seva manera de donar-se (no a l'objectivisme)"⁶⁴⁶.

Però sigui com sigui, la consciència fenomenològica és pura. "No és res: no és objecte ni sentit, sinó l'origen de tot objecte i de tot sentit"⁶⁴⁷. No és l'home concret en la seva vivència personal. La consciència transcendental és logicista i no té consciència psicològica (existencial) Amb l'escissió entre la consciència transcendental i la consciència psicològica Husserl tendeix a una "totalitat intersubjectiva": "L'ésser en si primer, que precedeix i suporta tota objectivitat mundana, és la intersubjectivitat transcendental, la totalitat de les mònades que es comuniquen en diferents formes"⁶⁴⁸.

Amb tot, convé recordar amb Canals que "en el criticisme kantian *el pensament del fet de consciència* [consciència lògica formal] *ve a supplantar aquella consciència de sí mateix de la qual sorgeix la representació jo penso* [consciència entitativa de l'acte].

⁶⁴⁴Ibid., I, 11.

⁶⁴⁵Pegueroles, "Tres notas sobre Gadamer y una reseña", *Espíritu*, nº 120, Barcelona, 1999, pàg. 189.

⁶⁴⁶Ibid., pàg. 190.

⁶⁴⁷Ibid., pàg. 191.

⁶⁴⁸Husserl, op cit., conclusió, 64.

Buscant en el jo penso *el seu caràcter de fonament últim de la possibilitat d'un coneixement objectiu universal i necessari*, Kant va creure haver de fugir de la consciència del jo existent, que reconeix, tanmateix, donar-se en l'acte mateix pensant que expressa la unitat sintètica originària de l'apercepció, negant-li, amb el caràcter d'intuïció intel·lectual, també qualsevol caràcter de coneixement per a l'enteniment, del seu propi ésser i de la seva naturalesa d'enteniment. D'ací les internes escissions i contradiccions que acompanyen, segons ja vam notar, la seva pròpia lectura del "jo penso"⁶⁴⁹.

"Kant no va encertar a interpretar aquella autoconsciència del jo, de la que sorgeix i de la que brolla la representació "jo penso", representació contingent i no objectivament connexa amb la intel·lecció de la naturalesa de l'ànima, però immediatament posseïda per la dimensió de l'enteniment com a consciència; i no va arribar a definir *l'acte mateix intel·lectual de consciència com a possessió del jo segons el seu ésser, constitutivament arrelada en la substància espiritual d'un subjecte cognoscent*; sinó que va vacil·lar entre les oposades dimensions d'una *interpretació empírica i fenomènica, atribuïda al sentit intern sota la forma del temps, o la representació formada per l'espontaneïtat activa del pensament, interpretant així la consciència com el fet de què "em penso a mi mateix"*⁶⁵⁰..

Però ja hem vist com en Kant l'autoconsciència existencial del pensament en acte oscil·la entre una *apercepció transcendental com a "representació dinàmica"*, forma de l'espontaneïtat del pensament, i una *consciència empírica com a "existència temporal"*, experiència receptiva sensible.

Com ha observat Canals Vidal: "la consciència que és fundant respecte de la facultat de l'enteniment quant a facultat de coneixement d'objectes, i que constitueix originàriament l'enteniment mateix; queda interpretada en forma vacil·lant i ambigua, *oscil·lant entre una espontaneïtat conceptual buida, que no té altra determinació que la de la consciència*

⁶⁴⁹Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed cit, pàg. 478-479.

⁶⁵⁰Canals Vidal, op. cit., pàg. 358.

empírica, o aquesta mateixa enunciació empírica, atribuïda, tanmateix, paradoxalment a la facultat intel·lectual"⁶⁵¹.

Creiem que en mig d'aquests dos extrems l'estructura unitària de *l'autoconsciència existencial del pensament en acte* només es podia mantenir fonamentadament mitjançant la reculada de l'autoconsciència lògica a una realitat existent anterior a les experiències determinades de la síntesi categorial per conversió a la imaginació. Hem afirmat que *aquesta autoconsciència existencial pre-categorial és d'una realitat espiritual habitual. Aquesta realitat espiritual aportaria el fonament sòlid de l'espontaneïtat pensant i resistiria la fugacitat del temps. L'única altra alternativa és dissoldre aquesta realitat espiritual de l'autoconsciència en el no res. Tot plegat és el que anomenen "quadratura de la consciència": forma, acció, existència i temps.*

Podem dir que el destí de la filosofia postkantiana s'ha definit precisament per la preeminència d'algunes d'aquestes dues tendències: el *formalisme dinàmic del logicisme* va culminar en l'idealisme absolut de Hegel, *l'existencialisme temporal* (entitatiu) en Heidegger. Ja vam comentar en el nostre proemi que el formalisme dinàmic va ser la via que va assajar Maréchal. Ha volgut potser que l'impacte de l'ontologia fonamental de Heidegger fes cridar l'atenció a Bofill i Canals sobre la necessitat de completar el formalisme dinàmic amb la reflexió de la ment per la seva subsistència espiritual. Com recordarà el lector ja dèiem que això seria el "*modus*" de la ment de la qual l'espècie seria el "*verb mental*" i l'ordre "*l'apetit natural*".

Ens sembla evident que *la via de sant Tomàs és mitjana entre l'idealisme hegelianista i l'hermenèutica heideggeriana. Perquè si bé d'una banda restitueix la substancialitat de l'esperit enfront del formalisme dinamista ho fa precisament com a "personal", no com a "totalitat del real". I, d'altra banda, si bé admet una intel·ligibilitat espiritual enfront de l'existencialisme temporalista ho fa precisament com a "infinitació", no com "finitud anorreadora".*

En aquest capítol, doncs, ens situarem respecte del hegelianisme (formalisme dinàmic) i del heideggerianisme (existencialisme temporalista) per analitzar en el capítol

⁶⁵¹Ibid., pàg. 355.

següent la via mitjana de sant Tomàs: *esperit personal*. En un principi es tracta de resoldre aquesta escissió multiseular: *quan es posseeix el concepte es perd la consciència (Hegel) quan es posseeix la consciència es perd el concepte (Heidegger)*.

Ens fixarem en el fet que Hegel identifica l'autoconsciència existencial amb el concepte (*Begriff*) amb la qual cosa l'autoconsciència és una conquesta i l'absolut és resultat. D'altra banda, Heidegger buida la consciència existencial del concepte quan identifica la comprensió ontològica amb la projecció existencial, per això la paraula de l'ésser no té res a dir.

En canvi, sant Tomàs afirma que l'autoconsciència existencial és una propietat personal anterior a la intencionalitat que és substancial a l'ànima i per això el seu exercici és plenitud d'actualitat de què brolla el concepte. D'altra banda, sant Tomàs distingeix amb precisió que una cosa és la *intel·ligibilitat objectiva* que des de la perspectiva potencial de la intencionalitat reforça la universalitat de l'abstracció i una altra és la *intel·ligibilitat presencial* que des de l'acte de l'autoconsciència reforça la "intimació" de la immaterialitat.

La noció que sant Tomàs té de la intel·ligibilitat fonamenta la universalitat sense oblidar la memòria de l'ésser. Podríem dir que per a sant Tomàs -com Hegel- només en el concepte es troba actualment la veritat manifestativa dels ens, però -com demanaria Heidegger- només en l'autoconsciència es troba intrínsecament la veritat consubstancial dels ens. Això implicarà que si bé la perfecció formalment intel·ligible del concepte és la penetració de les causes primeres, la perfecció materialment intel·ligible del concepte es troba en la intimació interpersonal. Per això la veritat pot ser bé de l'ésser humà, perquè veritat "formal" és el concepte però que "materialment" és el personal. I per això destinat a exercir-se com a diàleg per via d'amistat.

El lector ens perdonarà si ara ja no som tant analítics en la nostra exposició. Ens trobem ja en la fase sintètica. D'altra banda, no podem pas pretendre convertir el nostre treball en una introducció a Hegel o a Heidegger. Obviem els excel·lents treballs d'Hyppolite, Valls, Pöggeler o Vattimo. Tampoc es tracta de repetir un estudi del pensament alemany de Kant a Heidegger com hauria començat Maréchal o completat Colomer. Només citarem uns pocs textos dels autors originals pel que fa a la qüestió que tractem.

1.- L'escissió intuicionista.

La metafísica de l'esperit de sant Tomàs és una àrdua síntesi ontològica del gènere intel·ligible i entitatiu. Ja dèiem en el proemi que calia fer el pas enrera al gènere intel·ligible com a grau de participació de l'ésser. *La font desintegradora de la metafísica de l'esperit de sant Tomàs tant en la vessant del coneixement com de l'amor ha estat sens dubte l'intuicionisme entitatiu que substitueix la unitat de l'acte per l'alteritat de la potència.*

Si ens mantenim al marge paral·lel de les interpretacions heideggerianes sobre la metafísica de la subjectivitat asseguradora de si mateixa, del "cogito: me cogitare" en què l'ens esdevé objecte, des de l'òptica de sant Tomàs, Canals Vidal sempre ha insistit en aquesta tesi històrica-filosòfica cabdal. Els intuicionismes escotistes i ockhamistes antitomistes van introduir la tesi de la intel·lecció directa del singular material que és paral·lela a la negació del coneixement de l'ànima. Aquest intuicionisme entitatiu va introduir en el realisme l'esquema dualista del subjecte i l'objecte. S'instal·lava en la perspectiva de la potencialitat en què el conèixer és un "accident" i el cognoscent s'enfronta a l'ens i un passa a ser pensat com a subjecte i l'altre com a objecte. Testimoni d'aquesta manera de pensar era Suárez..

Per a sant Tomàs "l'entès o la cosa entesa, es troba com constituïda o formada per l'acció de l'enteniment"⁶⁵². I Joan de sant Tomàs reiterava que "l'acte que forma l'objecte és el coneixement, ja que coneixent forma l'objecte i "formant-lo" l'entén; perquè simultàniament el forma i és format i l'entén, com si la vista veient formés el que veu, simultàniament veuria i formaria l'objecte vist"⁶⁵³. En canvi per a Suárez el coneixement no pot formar l'objecte perquè aquest ja preexisteix. "Les qualitats intencionals de per si no

⁶⁵²Sant Tomàs, Q.D. *De spirit. creat.* q, un. a. 9, ad 6um.

⁶⁵³Joan de sant Tomàs, *Cursus Theologicus*, disp. 32, a. 5, n° 5.

són productives, com es manifest en la visió. L'objecte precedeix l'acte de conèixer, així doncs, no és produït per ell"⁶⁵⁴.

Però a més a més aquell intuïcionisme entitatiu que projectava l'objectivitat en l'ens havia d'oblidar l'ésser de l'ens i per això mateix era cec per a l'ésser intencional com a vida espiritual en tant que grau de perfecció en la participació de l'ésser. Si Báñez exclamava que "això és el que el savi sant Tomàs clama i els tomistes no volen escoltar: que l'ésser és l'actualitat de tota forma o naturalesa, i que en cap cosa s'hi troba com recipient i perfectible, sinó com rebut i perfectiu d'allò en què es rep, tanmateix el mateix, per això mateix que és rebut, es deprimeix, i com si així diguéssim, és imperfeccionat"⁶⁵⁵, Gaietà afirmava que "ací tens evidentment allò que intento imprimir en les ments dels filòsofs, és a dir que sentir i entendre no és res més que cert ésser"⁶⁵⁶.

Anem per parts, quan l'objecte ja no és allò format pel cognoscent sinó que s'identifica amb l'ens, la referència a l'ens ja no és compresa com a fonamentació de l'apertura intencional en l'ens transcendental sinó com passivitat del cognoscent incapaç de conèixer a priori per la primacia de l'objecte.

Kant va reaccionar contra aquest intuïcionisme entitatiu mitjançant la "revolució copernicana". Però Canals sempre ha insistit en el fet que també va quedar atrapat en ell:

"La gestació de l'"idealisme" hauria de ser atribuïda, per paradoxal que tal resultat pugui semblar, a l'obstacle interposat a la plenària consumació restauradora de la reforma kantiana de l'art de pensar, per aquelles representacions "dualistes" sobre l'essència del coneixement que han estat generalment considerades com a supervivència del realisme dogmàtic en el pensament de Kant"⁶⁵⁷.

⁶⁵⁴Suárez, *De anima*, l. III, c. V, 5-6.

⁶⁵⁵Báñez, *In Iam*, q. 3, a. 4.

⁶⁵⁶Gaietà, *In de anima*, III, c. 5.

⁶⁵⁷Canals, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 48.

Kant pensa la "relació" entre la consciència transcendental i les coses en si com la que hi ha entre el subjecte enfrontat a l'objecte. "l'en si fora del subjecte i el subjecte fora de l'en si en *la més decisiva i impensable escissió entre el pensar i l'ésser*"⁶⁵⁸. És evident que segons aquest esquema la referència de l'objecte transcendental a les coses en si només es podia fer en relació al fenomen. Només les condicions de possibilitat de l'experiència en general són condicions de possibilitat de l'objecte d'experiència si es refereixen al seu fenomen i deixen la cosa en si com a desconeguda i simple "pensament".

"La reflexió sobre els característics passatges en què Kant correlaciona la transcendentalitat del subjecte humà amb l'horitzó i limitació fenomènica dels seus continguts objectius fa palès inequívocament que no va encertar, malgrat el seu descobriment del caràcter transcendental de l'apercepció o consciència pura del jo pensant, a superar *l'amagat esquema que posa l'en si, l'absolut en l'ens, el no relatiu al mostrar-se fenomènicament a l'home, constitutivament fora del subjecte pensant com a tal*"⁶⁵⁹.

Ara bé, aquest intuïcionisme dualista també s'interposa en l'apercepció transcendental. Ja hem vist com Kant pensa que l'autoconeixement del jo ha de ser una intuïció dualista de tipus sensible. En el fons, assenyala Canals que el predomini de l'objectivisme és el que li va fer passar per alt l'estructura gnoseològica de l'autoconsciència existencial del pensament en acte com a "intel·ligibilitat íntima".

"El predomini de la intel·lecció, com a captació d'objectes, sobre la seva dimensió de possessió íntima del jo en acte, va invalidar el reconeixement del *caràcter intel·lectual, íntim i no objectiu*, de la consciència del jo en el seu ésser. Kant va deixar així de bell nou sense resoldre, malgrat la seva lluminosa crítica formulada al *cogito* cartesià, la interna connexió entre la consciència del jo existent i el coneixement intel·lectual objectiu"⁶⁶⁰.

⁶⁵⁸Ibid., pàg. 47.

⁶⁵⁹Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed cit, pàg. 319-320.

⁶⁶⁰Ibid., pàg. 359.

Precisem que la reducció de l'ens a objecte imposa de retruc pensar en l'esperit com a "subjecte". I paral·lelament es perd l'acte d'ésser en què la consciència de la subjectivitat podria ésser infinitació subsistent. *Pel realisme fisicista el coneixement és un joc de relacions causals entre coses. Quan en les idealismes es redescobreix la infinitud intencional es fa ja sobre un rerafons "subjectivista" enfrontat a l'ens reduït a objecte en què és impossible redescobrir l'acte d'ésser per fonamentar els graus de perfecció de la vida espiritual com infinitud de l'ens en participar l'ésser en grau immaterial. Per això la consciència transcendental no es pot fonamentar ontològicament com a subsistència de l'ésser i queda reduïda a "unitat funcional": pensament creador del fenomen de la cosa en si.*

"Ha estat una de les caigudes constants que semblen sotjar el destí de la metafísica l'atribuir la primacia, en la línia de l'intel·ligible i vertader, a aquest mode d'intel·ligibilitat fonamentat i originat en *l'apertura intencional de l'esperit pensant a l'ens*, que és el mode propi d'allò que és aprehès en raó del "fer-se totes les coses" d'un ens intel·lectual *finit i pel mateix subjectiu* respecte dels objectes que entén a mode de semblants objectes.

"Des d'aquesta perspectiva falsa s'escindeix el "pensament", que ve a ser pensat en una dimensió de "subjectivitat", respecte de l'ens, l'entitat del qual ve a ser interpretada constitutivament com objectivitat. Quan s'adverteix "reflexivament" el caràcter radical i fonamental de la consciència pensant respecte de l'aprehensió objectiva, aquella "caiguda" fa que es segueixi pensant la consciència, *no com presència íntima de l'esperit en el seu ésser*, sinó com unitat funcional de representacions per a la qual l'objectivitat és ja mera fenomenicitat"⁶⁶¹.

Si el "subjecte" s'ha de conèixer com a objecte, l'autoconsciència queda abocada a la dialèctica. L'apertura quotidiana mostra la identitat de la consciència amb les seves representacions objectives. Però la dialèctica no explica el fet espontani de l'autoconsciència quotidiana com subsistència de l'ànima en ésser immaterial. Es tracta d'un llarg viatge en què el subjecte s'ha de projectar com objecte fins arribar a trobar-se ell sol per negació de les representacions objectives. Això en Hegel es farà mitjançant la projecció

⁶⁶¹Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 193-194.

del concepte especulatiu. Quan és en si el jo és l'universal, quan es projecta per a si nega la particularitat de les representacions, el jo es retroba en sí i per a si com la singularitat quan nega la negació de la particularitat. El resultat és un Jo que a mesura que es va objectivant va negant les representacions per progressar tot assumint-les. El jo esdevé el tot. Quan en el final de la *Fenomenologia de l'Esperit* arriba a la seva puresa conceptual de què parteix la *Ciència de la lògica* de bell nou ha de reconèixer el seu contingut mitjançant l'*Enciclopèdia de les ciències filosòfiques*.

"Veig la dialèctica com un moviment al qual el pensament s'hi veu abocat des de la caiguda en els unilateralismes i rigideses d'un univocisme estricte, que és el correlat, en l'objectivació ontològica, de l'imperi de l'immediatisme intuïcionista, que condiona així, com ha notat Heidegger, el mateix punt de partença de la dialèctica de Hegel"⁶⁶².

Creiem que l'intuïcionisme racionalista havia d'implicar l'oblit de l'ésser en la definició de l'ens reduït a la entitat en general identificada amb el no res. l'ésser aprehès intuïtivament és l'immediat indeterminat: l'existència buida de tot contingut, el no res que posa en marxa el moviment de contraris.

Creiem que la tant apassionada recerca de l'ésser en Heidegger no transcendeix l'entitat pensada des de l'existència com succés: ser fora del no res. És l'altre extrem. Heidegger prescindeix de l'essència i cerca l'ésser des dels prejudicis del racionalisme que culmina en Hegel. L'ésser de Heidegger segueix pensant-se des de l'existència com l'immediat indeterminat que en el concepte abstracte coincideix amb el no res. L'únic que fa Heidegger és "concretar" l'ésser a través de l'estructura del *Dasein* com a temporalitat. El resultat també és la identificació de l'ésser amb el no res. D'altra banda, la tant pregonada acusació que fa Heidegger a l'intuïcionisme occidental només ho és contra la intuïció essencialista del present: la intuïció "a la vista" criticada en *Ser i temps*, però l'alternativa de Heidegger no és res més que la "circumspecció" (um-sicht) imaginativa del futur: la intuïció sensible de *Kant i el problema de la metafísica*. Heidegger segueix sent intuïcionista, únicament substitueix la intuïció eidètica per la intuïció imaginativa. Amb això el *Dasein* queda desfonamentat i abocat a la immediatesa dels ens.

⁶⁶²Ibid., ed. cit, pàg. 8.

2.- El formalisme dinàmic.

És evident que les conclusions del "Paral·logisme de la raó pura" no podien satisfer a Kant. Un estricte formalisme mai hauria pogut justificar que la síntesi de l'objecte es faci mitjançant principis transcendental exercits implícitament. Això ho va observar molt encertadament Maréchal:

"El pressupòsit del mètode transcendental d'anàlisi sembla ésser aquest: que els nostres conceptes objectius ens siguin donats en la reflexió, com determinacions actives d'una matèria assimilada, com el pas d'una potència objectiva de determinació a determinacions actuals, en una paraula, com el "moviment" immanent d'una facultat cognoscent quant a tal. Pel demés, només amb aquesta condició, la crítica transcendental de l'objecte constituïria vertaderament, com ho pretén Kant, una "crítica de la facultat de conèixer", i no un simple desmembrament abstractiu de l'objecte"⁶⁶³.

Però d'altra banda, el formalisme de Kant no podia ser estàtic. En l'ús de la raó teòrica ja hem trobat força sovint el reconeixement de la consciència dinàmica de l'espontaneïtat racional. És cert que aquesta espontaneïtat és fa més palesa en l'ús de la raó pràctica. Però precisament en la *Fonamentació de la metafísica dels costums* Kant desfeia el cercle entre la llibertat transcendental i l'autonomia legislativa de la voluntat incondicionada apel·lant a una distinció de sentiment que tothom pot fer de l'espontaneïtat tant activa de la raó pura que és capaç de distingir entre el fenomen i el noumen.

"L'home troba en el seu interior una facultat per la qual es distingeix de totes les demés coses, i àdhuc de sí mateix en tant que és afectat per objectes, i aquella facultat no és una altra que la raó. Com activitat pròpia [Selbstthätigkeit], és àdhuc més elevada que l'enteniment, perquè malgrat que aquest és també una activitat pròpia i no conté, com el sentit, meres representacions que només es produeixen quan som afectats per objectes, (la qual cosa fa que siguem passius), tanmateix, només pot extreure de la seva activitat aquells conceptes que només serveixen per reduir a regles les representacions sensibles i reunir-les en una consciència, la qual cosa fa que sense aquest ús de la sensibilitat li sigui

⁶⁶³Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique*, vol V, ed cit, pàg. 62.

absolutament impossible pensar. La raó, en canvi, mostra una espontaneïtat tant pura a través de les idees, que per ella excedeix amb molt tot el que pugui donar-li la sensibilitat, ja que la seva més principal tasca consisteix precisament en distingir el món sensible del món intel·ligible, assenyalant així a l'enteniment els seus propis límits"⁶⁶⁴.

Per últim, convé recordar alguns dels textos de l'*Opus postumum* de Kant en què arriba a definir que *l'objecte intel·ligible, lluny de ser un objecte noümenal és en realitat l'acte de l'enteniment*"⁶⁶⁵. El que volem advertir és la cabdal distinció de Kant entre el *cogito* com a forma lògica i el *cogito* com a fet de consciència: l'objecte en què ens trobem pensant és resultat de l'activitat de la consciència. Hem seleccionat alguns dels que comenta Maréchal en el quart volum del *Punt de partença de la metafísica*:

"Tot el meu coneixement és una participació, més o menys propera, de la consciència de mi mateix... Aquest acte d'apercepció [pura] (*sum cogitans*) no és encara un judici (*judicium*) portat sobre un objecte; o, dit d'una altra manera, no és aquesta relació de predicat a subjecte la que fonamenta (d'una manera propera un coneixement...; menys encara és una conclusió (analítica) d'aquest tipus: penso, doncs sóc..."⁶⁶⁶. És "l'acte del subjecte"⁶⁶⁷ que es fa objecte abans de donar-se cap determinació particular: "Mitjançant aquesta consciència [primitiva] de mi mateix, només me les he d'entendre, objectivament, amb les meves facultat representatives [és a dir: per conèixer-me objectivament, no necessito sinó deixar que les meves facultats subjectives de representació actuïn]. Jo sóc en mi mateix un objecte. La sola posició de quelcom fora de mi procedeix de mi, sota les formes espacial i temporal, en què, també jo, incloc els objectes del sentit extern i del sentit intern; per això [l'espai i el temps] són posicions que s'estenen fins l'infinit (*welche darum*

⁶⁶⁴Kant, GMS, Ak, Bd, IV, pàgs. 451-452

⁶⁶⁵ Kant. OP, Ak, Bd. XXII, pàg. 415. Cfr. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, vol IV, Gredos, Madrid, 1959, pàg. 307.

⁶⁶⁶Ibid., 89-90.

⁶⁶⁷Ibid.

unendliche Setzungen sind). Així, l'existència de coses en l'espai i en el temps, no consisteix en res més que en l'omnimoda "determinatio", purament subjectiva [del espai-temps]⁶⁶⁸.

Aquest text de Kant mostra una cabdal confluència amb la distinció de sant Tomàs entre la "*cognitio de anima secundum quod habet esse*" com a fet de consciència i el coneixement genèric de l'ànima per representacions. Però la consciència primitiva té la virtut infinita de constituir l'objecte en què es troba reflexionant el coneixement "quiditatiu" de l'ànima: (*verbum mentis*) Amb tot, la diferència cabdal és que mentre que Sant Tomàs reconeix la receptivitat finita de la consciència sensible, Kant afirma que espai i temps són constitucions subjectives: idealisme absolut. Sigui com sigui, com ha observat Salvi Turró, "d'aquesta manera, entorn de 1801, *el sistema del saber queda definitivament exposat entorn de la constitució del subjecte*"⁶⁶⁹. És evident que la tendència de Kant anava confluint amb la de Fichte. Pel nostre treball convé recordar com també Fichte admetia que prèviament a l'ús de la raó pràctica ja l'apercepció transcendental és una intuïció intel·lectual però que no es dirigeix a un ésser sinó a un actuar.

"El sistema kantià pot haver necessitat, donada la marxa empresa, mantenir d'aquesta manera lluny de si la cosa en si. La teoria de la ciència l'ha deixat de banda d'una altra manera. Sap que és el més complet retorciment de la raó, que és un concepte purament irracional. Tot ésser és per ella necessàriament sensible, ja que ella dedueix el concepte sencer exclusivament de la forma de la sensibilitat; i s'està en ella perfectament assegurat contra l'afirmació d'un mitjà de relació amb aquella cosa. La intuïció intel·lectual en sentit kantià és per ella un absurd que ens desapareix d'entre les mans quan se la vol pensar i que en general no és digne de nom. La intuïció intel·lectual de què parla la teoria de la ciència

⁶⁶⁸Kant, op cit, pàg. 97 (Cfr. Maréchal, *El punto de partida de la metafísica*, vol IV, Gredos, Madrid, 1959, pàg. 308)

⁶⁶⁹Salvi Turró, *Antecedentes kantianos de la filosofía del espíritu* (Resum de la Tesi), UB, Barcelona, 1986, pàg. 41.

no va en absolut a un ésser, sinó a un actuar, i en Kant ni tant sols se l'anomena (exceptuant, si es vol, amb l'expressió d'apercepció pura)"⁶⁷⁰.

A diferència de sant Tomàs que fonamentava la infinitud de la consciència en la participació de l'ésser, el "Sistema de l'idealisme transcendental" evolucionava com un "formalisme dinàmic". Si Fichte trobava la primacia en la raó pràctica, Schelling va arribar a definir que *el món no és res més que una creació estètica*. Aquest text del seu *Sistema de la filosofia transcendental* ho afirma explícitament:

"Fins ací s'ha postulat només en general la identitat de l'activitat no conscient, que ha produït la naturalesa, i la conscient, que es manifesta en el voler, sense haver decidit on cau el principi d'aquella activitat: si en la naturalesa o en nosaltres. Ara bé, només es pot considerar acabat el sistema del saber, quan retorna al seu principi. Per consegüent, la filosofia transcendental només estaria acabada quan pogués demostrar en el seu principi (el Jo) aquella identitat -la suprema solució de tot el seu problema-. Es postula, doncs, que en el subjectiu, en la consciència mateixa, es representa aquella activitat que és a la vegada conscient i mancat de consciència. Semblant activitat és únicament l'estètica i tota obra d'art només és comprensible com producte de tal activitat"⁶⁷¹.

Testimoni privilegiat d'aquesta evolució va ser Hegel. Podríem resumir la seva troballa cabdal en el concepte d'Esperit absolut. Si precisament el problema de l'idealisme transcendental era "deduir" l'objectivitat des de la subjectivitat, el jo pur, Hegel advertia com les solucions proposades es basaven en un formalisme afegit extrínsecament a una intuïció immediata de l'absolut que precisament els idealistes transcendental trobaven en l'acció. La solució de Hegel va ser la mediació entre la "substancialitat de la consciència" i la "reflexió de la subjectivitat".

⁶⁷⁰Fichte, *Segunda introducción a la teoría de la ciencia*, cap. 6.

⁶⁷¹Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Shellings Werke, (Münchner Jubiläumsdruck), Bd. II, pàg. 349.

La veritat que tant és substància com subjecte és l'Esperit. "Que la substància és essencialment subjecte s'expressa en la representació que enuncia l'absolut com *esperit*, el concepte més elevat de tots i que pertany a l'època modera i a la seva religió"⁶⁷².

Ara bé, si la substancialitat és aportada per la consciència ordinària, la subjectivitat és aportada per la reflexió crítica. La consciència ja és Esperit. Del que es tracta és que la consciència arribi al nivell de reconeixement de la seva espiritualitat. En un procés en què l'esperit arriba a ser en sí, per esdevenir "per a sí" i de bell nou "en si i per a sí".

Aquest procés consisteix en la reflexió de la consciència sobre la veritat de les seves suposicions. Però aquest procés sempre implica que amb la reflexió "per a si" les seves certes crítiques es desadeqüen a les suposicions naturals. Amb el canvi de l'objecte, cada vegada més "parasitzat", també canvia la figura de la consciència. Tot plegat funciona com si per arribar a l'autoconsciència de l'esperit s'hagués de fer per negació de l'objecte, un escepticisme continu de les representacions naturals: "el no res d'allò de que és resultat"⁶⁷³.

El secret és aquest: la consciència ja és esperit en si (simplicitat), però ho ha de reconèixer. *Per la reflexió* sobre la veritat de les seves representacions l'esperit que era en si *es projecta per a si*, (escissió) però la certesa sempre és inadequada a la veritat perquè l'esperit nega les representacions, però llavors amb el canvi de l'objecte també canvia la consciència: l'esperit esdevé en si i per a si (reconciliació). "És aquesta circumstància la que guia en la seva necessitat tota la sèrie de les figures de la consciència"⁶⁷⁴. El procés conclou quan només hi ha esperit en si i per a si: reflexió pura. Llavors la consciència ha de recórrer de bell nou el procés en l'element de la científicitat de l'esperit segons el contingut de tot allò que, en negar-ho, ho ha anat assumint.

Són famosos els passatges en què la consciència arriba a l'autoconsciència per la reflexió que fa sobre les altres "autoconsciències". El desig retorna sobre sí en ser refrenat

⁶⁷²Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke, (Suhrkamp), Bd III, pàg. 28.

⁶⁷³Ibid., pàg. 74.

⁶⁷⁴Ibid., pàg. 80.

per altres "desitjosos". El resultat és que el jo és un nosaltres: "*el jo és el nosaltres i el nosaltres és el jo*"⁶⁷⁵.

L'evolució del "nosaltres" havia de culminar allà on fos pur esperit no només per a nosaltres sinó per a ell mateix. Tot havent evolucionat per la raó teòrica (filosofia de la naturalesa) i la raó pràctica (filosofia de la llibertat), s'arribaria a la raó cultural: art, religió i filosofia.

Ara bé, el resultat no deixa de ser "estrany", perquè hi trobem allò que ja dèiem en el "proemi": que el jo singular esdevé en l'esperit un jo universal i ell és només el rastre d'una ombra. Per què? Segons Hegel "*la consciència és per a si mateixa el seu concepte [Begriff] i, amb això, d'un mode immediat, l'anar més enllà del limitat i, consegüentment, més enllà de si mateixa, ja que el limitat li pertany*"⁶⁷⁶.

Ben senzill. *Tota la immediatesa de la reflexió (autoconsciència) estava mediatitzada pel concepte especulatiu. L'essència de la consciència és el moviment del concepte:*

"El desenvolupament immanent del concepte, és el mètode absolut del coneixement (Erkennens), i al mateix temps, l'ànima immanent del contingut mateix. Només sobre aquestes sendes que es construeix per a si mateixa, crec jo, pot la filosofia ser una ciència objectiva, i demostrativa. D'aquesta manera he procurat, en la *Fenomenologia de l'Esperit*, representar la consciència. La consciència és l'esperit com saber (Wissen) concret i circumscrit en l'exterioritat; *però el moviment progressiu d'aquest objecte, tal com el desenvolupament de tota la vida natural i espiritual, només es fonamenta en la naturalesa de les pures essències, que constitueixen el contingut de la lògica.* La consciència, com a esperit que es manifesta, i que en el seu camí s'allibera dels seu caràcter immediat i concret exterior, esdevé pur saber que es dona per objecte a si mateixa aquelles pures essència, tal i

⁶⁷⁵Ibid., pàg. 145.

⁶⁷⁶Ibid., pàg. 74.

com estan en si i per a si. Són els moviments purs, o sigui l'esperit que pensa la seva pròpia essència"⁶⁷⁷.

Per això l'esperit quan es reconeix a si mateix només és el concepte d'ésser immediat indeterminat. O sigui, amb això Hegel no feia altra cosa que culminar el procés de confusió entre el fet íntim de consciència existencial i la representació objectiva del "jo penso". Sota aquesta confusió és evident que l'existència particular no és altra cosa que l'ésser en general.

De fet, tot plegat és conseqüència de la identificació hegeliana de l'esperit amb el concepte. L'esperit no és una consciència unitària subsistent en sí de la plenitud de la qual brolla el concepte, sinó que és una consciència històrica per la mediació de la negativitat en què l'esperit és el resultat.

"L'idealisme hegelianisme és l'autoexposició de si mateix del discurs alliberat de les singularitats existents i dels esquemes de la visibilitat"⁶⁷⁸.

"En el pensament hegelianisme el concepte absolut "es concep a si mateix", i per això interpretat ja en una línia d'unitat en què no es reconeix l'íntim i necessari desdoblament de l'esperit, que es constitueix per l'activitat per la qual el concebut i dit sorgeix i s'origina en el ser actiu de l'esperit com dient i manifestatiu"⁶⁷⁹.

En terminologia agustiniana diríem que la dialèctica de l'esperit té aquestes tres fases: la memòria de si (esperit en sí) de la qual brolla la "cogitatio" de si (esperit per a si) però que retorna a la ment per la conversió immaterial (esperit en si i per a si). L'autoconsciència per sant Agustí i per sant Tomàs mai està mediatitzada pel concepte, ans al contrari aquest brolla de la plenitud de l'autoconsciència actual que és la subsistència en sí d'una forma en ésser immaterial.

⁶⁷⁷Ibid., *Wissenschaft der Logik*, Werke, (Suhrkamp), Bd V, pàg. 17.

⁶⁷⁸Sales, "Sentido y singularidad", *Espíritu*, XXXII, Barcelona, 1983, pàg. 45.

⁶⁷⁹Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 268.

Podríem concloure aquest capítol dedicat al formalisme dinàmic amb la lectura d'alguns textos de *l'Enciclopèdia* que confirmen la interpretació exposada:

"Més precisament *la tasca de la filosofia pot ser determinada del següent mode*: l'esperit com a sentiment i intuïció, té per objecte el sensible, com fantasia, les imatges, com voluntat els fins, etc., Ara bé, com a antagonisme (Gegensätze) o també com a diferència (Unterschiede) d'aquestes formes de la seva existència (Daseins) i dels seus objectes, també el pensament procura satisfacció de la seva màxima intimitat (Innerlichkeit), i guanya el pensament com el seu objecte. *Així arriba a si mateix*, en el més profund sentit de la paraula, *ja que el seu principi, el seu més pur si mateix (Selbstheit) és el pensament*. Però en aquest el seu treball succeeix que el pensament es perd en contradiccions (Widersprüche), és a dir, es perd en la rígida no identitat dels pensaments, de manera que *no arriba a si mateix, sinó que més aviat roman implicat en el seu contrari (Gegenteil)*. La més alta necessitat s'oposa a aquest resultat del pensament només intel·lectual i es fonamenta en què el pensament no renuncia a si mateix, també en aquella conscient pèrdua de la seva presencialitat (Beisichseins) roman fidel, mentre les supera, en el pensament mateix realitza la solució de les seves pròpies contradiccions

"La concepció del fet que la dialèctica és la naturalesa del pensament mateix i del fet que com a enteniment (Verstand) en la negativitat de si mateix, ha d'emprar-se en la contradicció, constitueix un dels principals punts de la Lògica..."⁶⁸⁰.

En aquest text, doncs, llegim que l'esperit ja es troba implícit en cada representació de la consciència ordinària: "com sentiment i intuïció", però l'esperit arriba a la seva intimitat mitjançant la contradicció amb aquelles representacions de la consciència ordinària, aquesta contradicció és la que hi ha entre l'esperit que és pensament i la consciència ordinària que seria experiència. Però Hegel insisteix en què quan l'esperit reflexiona en el nivell del pensament es troba amb una contradicció irresolta amb si mateix, això és així perquè es manté en la rigidesa de la identitat de les representacions. L'esperit només pot resoldre aquesta contradicció si "dóna moviment" a les representacions i s'eleva

⁶⁸⁰Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*, Sämtliche Werke, (Lasson), Bd V, n°11, pàg. 43.

més enllà de l'enteniment representatiu fins arribar a la raó dialèctica: l'esperit és en si cada representació, esdevé per a si negant les representacions, esdevé en si i per a si, assumint les representacions en un estat més elevat en què progressa l'esperit com a concepte dialèctic.

"El que no pot ser dit (Unsagbare), el sentiment (Gefühl), les sensacions (Empfindung), *no és el més important ni el més real, sinó el més insignificant i el menys vertader*. Quan jo dic: l'individual, aquest individu, ací, ara, *tot això és universal*; tot i cada un és un individu, aquest ací, ara, també quan és sensible. Així doncs, quan dic: Jo, entenc el meu jo que exclou tots els altres, *però el que jo dic, Jo, és exactament cada jo dels altres que exclou*. Kant es va servir d'una expressió impròpia, que el jo acompanya totes les meves representacions, també les sensacions, destijes, accions. *El jo és en si i per a si el general (Allgemeine)*, mentre que la comunitat (Gemeinschaftlichkeit) no és res més que una forma exterior del general. Tots els altres homes tenen en comú amb mi que són jo, de la mateixa manera que totes les meves sensacions, representacions, etc, tenen en comú que són meves. Però el jo abstracte tal com és la pura relació amb si mateix, s'abstreu de la representació, de la sensació, de cada situació resultant de cada particularitat de la naturalesa, del talent, de l'experiència. *El jo, doncs, és l'existència de l'absoluta generalitat abstracta, l'abstracta llibertat. Per tant, el jo és el pensament com a subjecte*⁶⁸¹.

En aquest text trobem la radical negació de la vertadera realitat del jo singular tal com és percebut per l'acte de sentiment. Això ho fa Hegel recolzant-se en el jo tal i com és expressat en el llenguatge: llavors el jo és l'universal. Si abans llegíem que l'esperit arriba per a si negant les representacions, hem de precisar que això ho fa mitjançant el concepte que és el més universal, el resultat, doncs, és que el jo que acompanya les representacions es va coneixent a si mateix com l'absoluta abstracció. En aquest text Hegel no fa sinó reiterar la nostra interpretació: *el jo com a subjecte és pur pensament universal*.

"Ja que *el jo per a si només és, en tant que identitat formal, el moviment dialèctic del concepte*, la consecutiva determinació de la consciència no és per a ell com la seva activitat; però és en si, i a ell li sembla canvi de l'objecte. La consciència apareix diversa,

⁶⁸¹Ibid., n° 20, pàgs. 55-56.

per tant, diversament determinada segons la diversitat de l'objecte donat, i la seva formació gradual com un canvi de les determinacions del seu objecte. El jo, el subjecte de la consciència, és pensament; la successiva determinació lògica de l'objecte és allò idèntic en el subjecte i l'objecte, la connexió absoluta dels dos a allò pel qual l'objecte és propietat del subjecte"⁶⁸².

En aquest text trobem expressada l'absoluta mediació entre la reflexió del concepte i el progrés de la consciència. El jo en si ja és esperit (ja és concepte) el jo per a si és el moviment dialèctic del concepte. Quan la consciència fa la reflexió s'interposa el concepte. Això suposa un canvi d'objecte: la consciència esdevé diversa de si mateixa perquè es conceptualitza la representació. Però hi ha reconciliació perquè el subjecte en si de la consciència ja era concepte. *El que la consciència viu com una negació de si mateix no és res més que el progrés del concepte.* El subjecte esdevé objecte quan la consciència s'eleva al concepte: *l'existència de la consciència amb què comença la Fenomenologia és el ser abstracte amb què comença la Lògica.*

⁶⁸²Ibid., n° 415.

3.- Existencialisme temporalista.

En l'anterior capítol hem advertit com el formalisme dinamista generava una versió dialèctica de la consciència a partir de la seva interpretació intuïcionista dualista: el jo absolut es retroba a si mateix a través del jo relatiu mentre nega tot no jo relatiu. Ara ens fixarem el fet que l'existencialisme temporalista anorrea la consciència per refús del coneixement objectiu en nom d'intuïcionismes immediatistes.

Com se sap, segons Bergson, "pour l'intuition l'essentiel est le changement"⁶⁸³. Bergson criticava el conceptualisme perquè és un retall social de l'esdevenir de l'ésser copsat per la intuïció del pensament solitari. Enfront de l'abstracció conceptual Bergson defenia la intuïció de l'esperit com pura duració.

En un altre ordre de coses, Sartre plantejava el següent sil·logisme.

"La reducció de la consciència al coneixement, en efecte, implica introduir en la consciència la dualitat subjecte-objecte, típica del coneixement"⁶⁸⁴. Però "la consciència de si no és dualitat (couple)". Per tant, la consciència no és coneixement. Però a més a més hi ha una altra premissa: el coneixement és l'accés a l'absolut substancial. En canvi, com que la consciència és un absolut d'existència i no de coneixement, "la consciència no té res de substancial, és una pura aparença". "est une vide total". No podríem trobar una major equivocitat en l'intuïcionisme per trobar afirmada la mateixa "nihilitat" de l'esperit.

En un cas Bergson reclama que l'esperit és duració com intuïció immediata, i en l'altre la consciència és un buit precisament perquè no és intuïció dual.

Permeti'ns el lector centrar-nos en el cas de Heidegger. Perquè després de desenvolupar *Ser i temps* com una analítica del *Dasein* antignoseologista contrària a l'intuïcionisme occidental "a la vista" de tradició racionalista, en *Kant i el problema de la metafísica* justifica la seva posició apel·lant a l'intuïcionisme entitatiu del singular sensible de tradició empirista. En tot cas amb això Heidegger aconsegueix desabsolutitzar el

⁶⁸³Bergson, *La pensée et le Mouvant*, Paris, 1946, pàg. 30-31.

⁶⁸⁴Sartre, *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid, 1984, pàg. 22.

fonament òntic de la paraula del ser per concloure la pobresa insignificant d'un pensament ek-sistencial que no té res a dir. Anem pas a pas.

Ser i Temps és una analítica de l'ésser humà tal com comprèn quotidianament l'ésser en tant que l'ésser humà s'és obert a si mateix com a *Dasein* ("ser ahí", "estar", "ser-hi" "existència", etc... preferim no traduir) Comprendre's com a *Dasein* no és ni com a substància ni com a subjecte, ni només com a "existència" en el sentit de realitat no merament possible. Comprendre's com a *Dasein* és comprendre's l'ésser humà que és cadascú com pura existència que és un poder ser en què a cadascú li va l'ésser. El *Dasein* és la persona que és cadascú respecte dels seus projectes tal i com es decideixen en l'acció (Ergreifens) o omissió (Versäumens). L'analítica del *Dasein* parteix de l'actitud quotidiana i cerca l'horitzó transcendental de la comprensió de l'ésser (seinsverständnis) entre dues possibilitats: la impropietat i la propietat. Com veurem, tot el que és metafísica correspon a l'estat d'impropietat del *Dasein*, la proposta de Heidegger, el pensament ek-sistencial, es trobarà en l'estat de propietat del *Dasein*.

L'estructura fonamental del *Dasein* no és un subjecte aïllat que hagi de fer el "salt" a les coses externes: "Subjecte i objecte no coincideixen amb el *Dasein* i el món" ⁶⁸⁵. D'altra banda, el *Dasein* no és una consciència intuïtiva. El *Dasein* és "ésser en el món". Però la reducció fenomenològica del *Dasein* no ascendeix a una intencionalitat eidètica d'ens a la vista (Vorhandenheit) sinó que s'arrela en la cura (Sorge). En l'actitud quotidiana el *Dasein* es relaciona amb el seu entorn tenint cura d'ens a la mà (Zuhandenheit), procurant pels altres i per si mateix.

La "cura" no és una praxis buida de coneixement. El que fa Heidegger és considerar que el coneixement teòretic d'ens a la vista no és la relació originària de l'apertura al món sinó derivada d'una cura que té la seva manera de conèixer: la *Umsicht* (circumspecció, veure entorn, praxi-visió, etc.). "El simple dirigir la vista [Blick] teòreticament a les coses manca de la comprensió de l'ésser a la mà. L'anar manipulant i usant no és cec, té la seva peculiar forma de veure [Sichtart], que dirigeix el manipular i li dóna aquella específica

⁶⁸⁵Heidegger, *El ser y el tiempo*, ed. cit, pàg. 72 (pàg. 80)

visió [Sicherheit]. L'anar amb un útil es sotmet al plexe de referències del "per a ". El veure [Sicht] de semblant ajustar-se a les coses és la "circumspecció" [Umsicht].

"La conducta pràctica no és ateorètica en el sentit de la manca de vista [Sichtigkeit], i allò en què es diferencia de la conducta teorètica no resideix només en que ací es contempli [betrachtet] i allí s'actui [gehandlet], ni en què l'acció, per no romandre cega, apliqui el coneixement teorètic, sinó que el contemplar és tant radicalment un "curar-se de" com per la seva banda l'acció té la seva vista [Sicht]. La conducta teorètica és un simple "dirigir la vista" que no té "circumspecció"⁶⁸⁶.

Una lectura pragmàtica també és precipitada perquè el *Dasein* es resol existencialment entre una impropietat que precisament pot ser la metafísica pragmàtica de les proposicions com "ens a la mà" que esdevenen "a la vista" mentre que la propietat es trobarà en el logos apofàntic de proposicions descobridores de l'ens en una relació constant d'èsser.

La clau és la *Umsicht*. Aquesta "visió existencial" es comença a precisar en l'estat d'obert (Erschlossenheit) del *Dasein* quan es considera l'"èsser en" quant a tal (In sein). És l'estat d'il·luminat en què Heidegger considera allò que la filosofia tradicional anomena el "*lumen naturale*". L'expressió figurada i òntica del *lumen naturale* de l'home no esmenta altra cosa que l'estructura ontològica-existenciària d'aquest ens consistent en què aquest ens és en el mode de ser el seu "allà". És il·luminat [erleuchtet] vol dir: il·luminat [gelichtet] en si mateix quant a "èsser en el món"; no per obra d'un altre ens, sinó de tal manera que ell mateix és la clariana [Lichtung].

Sobre l'estat d'obert s'articularà tot *Ésser i Temps*. Trobem el reiterat refús al coneixement. Primer Heidegger considera el "Trobar-se" (Befindlichkeit). És el sentiment, l'estat d'ànim però com a situació de l'èsser humà com a *jectat en el món*. "L'expressió "estat de jecte" [Geworfenheit] cerca suggerir la facticitat del lliurament a la responsabilitat"⁶⁸⁷. El trobar-se fonamental serà l'angoixa per la inhospitalitat del món en què precisament per relació al no res a l'èsser humà se li obra l'ens quant a tal.

⁶⁸⁶Ibid., pàg. 83 (93-94).

⁶⁸⁷Ibid., pàg. 152 (180).

El segon "existenciari" de l'estat d'obert serà cabdal. És el comprendre (Verstehen). Aquesta comprensió no és una intel·lecció d'essències ni la simpatia de vivències. És comprensió projectiva de possibilitats existencials. "En el seu caràcter de projecció, el comprendre constitueix existenciàriament allò que anomenem el "veure" [Sicht] del *Dasein*⁶⁸⁸.

És molt important indicar que segons Heidegger, "mostrant com tot "veure" es fonamenta primàriament en el comprendre - i la circumspecció del curar-se de és el comprendre en el sentit del que s'anomena comprendre de què es tracta- es treu al pur intuir la seva primacia, que respon noèticament a la tradicional primacia ontològica del "a la vista". [Vorhendenen]. Intuïció [Anschauung] i pensament [Denken] són ambdós derivats llunyans del comprendre. *També la intuïció eidètica [Wesensschau] de la fenomenologia es fonamenta en el comprendre existenciari*⁶⁸⁹.

De la comprensió no sorgeix "ciència" sinó interpretació (Auslegung). Ací sorgeix el famós cercle hermenèutic. Tot coneixement és interpretació dels pressupòsits d'una comprensió. En analogia als existenciaris de l'estat d'obert, tota interpretació té el seus pre-tenir, (Vorhabe) pre-veure (Vorsicht) i pre-concepte (Vorgriff) (Què serà aquest tercer element?) "El preconcebre que també coentra sempre en l'enunciar [Aussagen] roman les més de les vegades sense sorprendre, perquè el llenguatge [Sprache] inclou en cada cas ja conceptes desenvolupats"⁶⁹⁰.

Amb igual originalitat que el trobar-se i el comprendre hi ha la parla (Rede) que no és el llenguatge idiomàtic (Sprache), mentre que la proposició ja deriva d'una interpretació, la parla és l'articulació de la comprensió. "La parla és l'articulació de la comprensibilitat. Serveix, per tant, ja de base a la interpretació i la proposició [Aussage]"⁶⁹¹. Si no és el lògos

⁶⁸⁸Ibid., pàg. 164 (194).

⁶⁸⁹Ibid., pàg. 165 (196).

⁶⁹⁰Ibid., pàg. 175 (208).

⁶⁹¹Ibid., pàg. 179 (214).

com a proposició, la parla serà el logos apofàntic que permet veure l'ens. La noció que tindrà Heidegger del lógos intel·lectual és sensible:

"λόγος en el sentit de parla vol dir més aviat el mateix que δηλουν, fer patent allò de què es parla en la parla. Aristòtil ha explanat amb més rigor aquesta funció de la parla anomenant-la αποφαίνεσθαι. El λόγος permet veure quelcom (φαίνεσθαι), a saber, allò de què es parla, i ho permet veure a qui parla (veu mitjana) o als que parlen uns amb altres. La parla "permet veure"⁶⁹².

L'estat d'obert pot tenir una caiguda. El qui no és el *Dasein*, és el *Man*, l'U, o "Es" impersonal. La caiguda es caracteritza per l'ambigüitat, l'avidesa de novetats i la "xerrameca".

Però l'ésser del *Dasein* és la cura. I ací Heidegger és quan fa la capgirada més discutible però coherent amb la seva manera de definir l'ésser humà com "poder ser en què li va el seu ésser". Perquè la cura és el "pre ser se ja en com ser vers" en què hi ha una primacia del futur que des del passat constitueix el present. (projecció jectada caiguda).

Entre altres coses és discutible la introducció de la caiguda en la cura enlloc de la parla amb la qual cosa s'identifica la quotidianitat amb la impropietat. Com ha advertit Ruíz de Azúa "la finalitat d'aquesta operació és evident: els tres elements de la preocupació han de ser de tal manera que permetin la seva relació amb els tres èxtasis de la temporalitat. L'èxtasi de futur és fàcilment relacionable amb la comprensió, el de passat amb el trobar-se. *Per desautoritzar el present i promocionar el futur, convé que el primer depengui de la caiguda*"⁶⁹³.

Amb aquests pressupòsits Heidegger avança en la relació entre el *Dasein* i la temporalitat. Definit l'ésser humà com poder ser en què li va el seu ésser, *la totalitat de l'ésser humà com a cura* es defineix per la possibilitat de cap més possibilitat: l'ésser per a la mort (das Sein zum Tode). "En tant que poder ésser no pot el *Dasein* superar la

⁶⁹²Ibid., pàg. 43 (43)

⁶⁹³Ruíz de Azúa, *De Heidegger a Habermas*, Herder, Barcelona, 1992, pàg. 13.

possibilitat de la mort. La mort és la possibilitat de l'absoluta impossibilitat del *Dasein*. Així es desembussa la mort com la possibilitat més peculiar, irreferent i insuperable"⁶⁹⁴.

Però l'ésser per a la mort també pot "oblidar-se" amb la impropietat en què les actituds habituals en què hom considera la mort són les d'un fet que passa als altres però que no és la possibilitat originària de cadascú.

Heidegger cerca *el poder ser propi de cadascú* que serà testimoni per la veu de la consciència que mitjançant l'angoixa ens manifesta com a "deutors", o sigui, creuats de nul·litat. Com a jectats no disposem de nosaltres mateixos com si ens poguéssim fonamentar, els projectes són escollits negant altres possibilitats i caiem en el que no som. "La cura mateixa està transitada de "no ésser" [Nichtigkeit] de banda a banda en la seva mateixa essència. La cura -l'ésser del *Dasein*- vol dir, segons això, en tant que projecció jectada: ser el fonament [Grund] d'un no ésser, afectat ell mateix per aquest. I això significa: el *Dasein* és deutor [schuldig] quant a tal, si és d'altra banda justa la definició existenciària formal del deute com "ser el fonament d'un no ésser [Grundsein einer Nichtigkeit]"⁶⁹⁵.

El poder ser propi de cadascú serà l'estat de resolt mitjançant l'angoixa nihilista del comprendre's deutor en el silenci de la parla. "L'estat d'obert del *Dasein* implícit en el voler tenir consciència resulta constituït, segons això, pel trobar-se de l'angoixa, pel comprendre com projectar-se sobre el més peculiar "ser deutor" i per la parla com silenciositat [Verschwiegenheit]. Aquest assenyalat "estat d'obert" propi, testimoni per el *Dasein* per la seva consciència [Gewissen] -el silenciós projectar-se, disposat a l'angoixa, sobre el més peculiar "ser deutor", l'anomenem l'estat de resolt [Entschlossenheit]"⁶⁹⁶.

A continuació Heidegger cerca *el poder ser total propi: és el precursar per a la mort com a certesa indubtable de l'estat de resolt.* "Constantment cert d'això, és a dir,

⁶⁹⁴Heidegger, *Ser y tiempo*, ed. cit, pàg. 274 (333).

⁶⁹⁵Ibid., pàg. 310 (378-379).

⁶⁹⁶Ibid., pàg. 322-323 (393)

precursant [vorlaufen], aconsegueix l'estat de resolt la seva certesa [Gewisheit] pròpia i total"⁶⁹⁷.

Aquest poder ser total i propi manifesta la temporalitat finita com sentit ontològic de la cura en què el futur té la primacia des d'un passat que "fugatitza" el present.

La idea directiva de Heidegger és que la primacia de la intuïció correspon a una interpretació de l'ésser que potencia la preeminència del present en les dimensions del temps: "L'ens es concep, pel que fa al seu ésser, com a "presència" (Anwesenheit), és a dir, se'l comprèn respecte a un determinat mode del temps, *el present* (Gegenwart)"⁶⁹⁸. Només es podrà superar l'intuicionisme si "es fa visible el caràcter temporal ("zeitlichen") del ser mateix"⁶⁹⁹, però des d'alguna altra dimensió: ja no serà seqüència d'ares sinó "advenir sigut que essència el present". "El "sigut" (Gewesenheit) sorgeix de l'advenir (Zukunft), però de tal manera que l'advenir sigut (millor, que va essent), emet de sí el present. A aquest fenomen unitari d'aquesta forma, com "advenir presentant que va sent sigut" (gewesend-gegenwärtigende Zukunft), l'anomeno la temporalitat"⁷⁰⁰.

El fonament unitari de la cura és la temporalitat: el pre-ser-se es fonamenta en l'advenir, el ja-en en el passat i el ser-vers en el present. En la cura es manifesta que "el fenomen primari de la temporalitat originària i pròpia és l'advenir"⁷⁰¹.

Ara bé, "l'advenir propi que temporalitza primàriament la temporalitat que constitueix el sentit del precursor estat de resolt, es desembussa amb això ell mateix com

⁶⁹⁷Ibid., pàg. 335 (408).

⁶⁹⁸Ibid., pàg. 35-36 (34).

⁶⁹⁹Ibid., pàg. 28 (25).

⁷⁰⁰Ibid., pàg. 354 (432).

⁷⁰¹Ibid., pàg. 357 (436).

finit (als endliche)"⁷⁰².

Cada existenciari de l'estat d'obert potencia un ek-stasi de la temporalitat, la comprensió l'advenir, el trobar-se el passat, la caiguda el present, la parla tots tres.

Ser i Temps acabarà insistint en què la temporalitat originària és la historicitat finita de l'ésser humà (tradició hermenèutica). Mentre que la intratemporalitat com sèrie d'ares és el concepte vulgar de temps dels ens intramundans.

El plantejament de *Kant i el problema de la metafísica* serà una ontologia fonamental de la finitud del *Dasein* segons l'essència del coneixement.

L'analítica preontològica del *Dasein* quotidià només té un caràcter preparatori que s'haurà d'elaborar ja "ontològicament" una vegada s'hagi posat en llibertat l'horitzó més original possible de la comprensió de l'ésser. És tracta d'arribar a una "analítica ontològica de l'essència finita de l'home que ha de preparar el fonament d'una metafísica "conforme a la naturalesa de l'home". L'ontologia fonamental és la metafísica del *Dasein* humà"⁷⁰³.

En definitiva, *és tracta de "reiterar" l'analítica preontològica del Dasein quotidià segons l'antropologia ontològica de la finitud de l'home en tant que comprensor de l'ésser (coneixement transcendental) per comparació a la infinitud de Déu com creador dels ens (coneixement transcendent) segons el concepte comú de l'essència del coneixement quant a coneixement com intuïció.*

El més important és advertir que es tracta de definir la finitud del coneixement humà per comparació a allò que hi ha d'infinit en Déu quant a cognoscent.

El pressupòsit de Heidegger és que tot coneixement és intuïció. La finitud humana és receptiva d'objectes donats. La infinitud divina és intuïció creadora d'ens en sí. L'essència del coneixement finit és intuïció quant a coneixement però és receptiva quant a finit. "Fins ara la finitud del coneixement es caracteritzà com intuïció receptiva i per això és

⁷⁰²Ibid.

⁷⁰³Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, Madrid, 1993, pàg. 11 (*Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, band III, Klostermann, Frankfurt, pàg. 1)

pensant (denkende)"⁷⁰⁴. I mentre que Déu coneix ens en sí: "només pel coneixement finit existeix quelcom així com un objecte (Gegenstand)"⁷⁰⁵.

Intuïció receptiva (sensibilitat) i pensament (enteniment) impliquen una referència al seu camp d'origen, és a dir, *a la seva unitat originària*. En el terreny del coneixement pur (la comprensió ontològica) això implica la recerca d'una intuïtivitat receptiva i al mateix temps pura a priori aparentment no-finita. La recerca del fonament essencial del coneixement ontològic (la comprensió de l'èsser) que, en terminologia kantiana és la síntesi a priori implica cercar una finitud creadora d'una transcendència (apertura).

"Així es precisa la pregunta sobre la possibilitat de la síntesi a priori (comprensió ontològica) com és possible que un ésser finit, que com tal està lliurat a l'ens i destinat a la recepció del mateix, sigui capaç de conèixer l'ens abans de tota recepció, és a dir, intuir-lo, sense ser el seu creador"⁷⁰⁶.

Es tracta de cercar el fonament originari de la possibilitat interna de la síntesi ontològica però *segons allò que en la finitud humana (intuïció receptiva sensible pensant) sembla ser no finit o en cert sentit infinit (intuïció receptiva pura a priori)*. "Aquesta regió on s'ha de revelar l'origen no és altra que l'esperit humà [das menschliche "Gemüt"] (*mens sive animus*)"⁷⁰⁷.

Com se sap, segons Heidegger *el fonament originari de la possibilitat interna de la unitat essencial de la síntesi ontològica no és l'apercepció transcendental sinó la imaginació transcendental* que constitueix la transcendència en l'esquematisme on l'objecte transcendental és el no res de l'ens. Heidegger es recolza en la interpretació del fet que l'enteniment actua com a apercepció transcendental en proposar-se (Sich-vorhalten) la

⁷⁰⁴Ibid., pàg. 35 (30).

⁷⁰⁵Ibid., pàg. 36 (31).

⁷⁰⁶Ibid., pàg. 41 (38).

⁷⁰⁷Ibid., pàg. 43 (40).

unitat"⁷⁰⁸, no com a autoconsciència originària sinó com a "*representació d'unitat*" que depèn íntegrament de la síntesi de la imaginació.

Segons Heidegger "Kant vacil·la ací, en forma significativa, en definir amb precisió la relació estructural de la unitat respecte de la síntesi unitiva. En tot cas aquesta essencial i necessàriament pertany a aquella. La unitat és unitiva per la seva naturalesa mateixa. Això implica que *la representació d'unitat es compleix* en un unir"⁷⁰⁹. "L'apercepció transcendental està relacionada essencialment amb la imaginació pura"⁷¹⁰ O sigui, "el que va semblar entendre Heidegger"⁷¹¹ -com ha observat Canals- és que l'apercepció pura mateixa (unitat analítica d'autoconsciència) no la unitat sintètica d'apercepció suposa la síntesi de la imaginació transcendental.

Sigui com sigui, la conclusió és la següent. "El coneixement ontològic no només no crea l'ens, sinó que en cap sentit es refereix temàticament i directament a aquest. Però, a què es refereix doncs? Què és el conegut per aquest coneixement? Un no-res (Ein Nichts)"⁷¹².

Per això "ha de quedar oberta la qüestió de si aquest coneixement, "creador" només en sentit ontològic però mai en l'òntic, trenca la finitud de la transcendència, o si, pel contrari, enfonsa precisament al subjecte finit en la seva pròpia finitud"⁷¹³. Jutji el lector:

Aquesta infinitació ontològica finititza encara més l'ésser humà. Segons Heidegger Kant recula davant d'aquest resultat de la fonamentació perquè sensibilitza la raó i suposa una desfonamentació (Abgrund).

⁷⁰⁸ Ibid., pàg. 74 (80)

⁷⁰⁹ Ibid.

⁷¹⁰ Ibid., pàg. 75 (81)

⁷¹¹ Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, pàg. 71.

⁷¹² Heidegger, op cit., pàg. 107-108 (121).

⁷¹³ Ibid., pàg. 110 (124).

"La *Crítica de la raó pura* no es priva a sí mateixa del seu tema, si la raó pura es converteix en imaginació transcendental? No ens condueix aquesta fonamentació a un abisme [una a fonamentació] (Abgrund)?"⁷¹⁴.

Heidegger relaciona la imaginació transcendental amb el temps. "És la imaginació transcendental qui dóna naixement al temps com sèrie dels ares i qui, per donar naixement a aquest, resulta ser el temps originari"⁷¹⁵. Per a Heidegger la imaginació transcendental constitueix la transcendència com a temporalitat de reconeixement (futur) reproducció (passat) i aprehensió (present). Això manifesta "l'essència més originària del temps, a saber: que es temporalitza primàriament des de l'advenir [zukunft]"⁷¹⁶. Temps que no és "sèrie d'ares" sinó que es temporalitza primàriament des del futur projectiu que en l'esdevenir reproduït és jectat al present fugisser.

L'esperit humà es transcedeix amb el temps. "El temps i el jo penso no s'enfronten ja, incompatibles i heterogenis, sinó que són el mateix"⁷¹⁷. Però no hi ha un "esperit" subsistent que sigui etern en el temps, sinó que hi ha esperit que s'anorrea amb la fugacitat del temps: "perquè el si mateix és originàriament, conforme a la seva essència íntima, el temps mateix"⁷¹⁸.

La "subjectivitat" de l'home és el temps finit. Aquesta és "l'ontologia fonamental" màximament originària de la filosofia postmoderna *del subjecte dèbil*.

Pel que fa a la veritat Heidegger critica la noció d'adequació entre proposició i ens. Primer manifesta que el fenomen originari de la veritat de la proposició és el seu

⁷¹⁴Ibid., pàg. 144 (167-168).

⁷¹⁵Ibid., pàg. 151 (175-176).

⁷¹⁶Ibid., pàg. 160 (187).

⁷¹⁷Ibid., pàg. 163 (191).

⁷¹⁸Ibid., pàg. 166 (195).

descobriments de l'ens en una relació constant d'apertura del *Dasein* a l'ens. El fenomen originari de la veritat és l'apertura del *Dasein* com "ésser en el món" segons el seu "in sein". Per això la falsedat o la veritat serà la caiguda del *Dasein* o el seu "estat de resolt".

Però la veritat del *Dasein* fa repensar l'essència del fonament. El fonament ja no és allò a què s'adequa la proposició sinó el que instaura l'apertura del *Dasein*. *L'essència del fonament és la llibertat finita*. En efecte, l'essència del fonament és triple com també l'estat d'obert del *Dasein*. Erigir (stiften) prendre recolzament (Boden-neh-men) i fonamentar (begründen) Però la unitat essencial del fonament és la llibertat finita del projectar possibilitats substreta per l'estat de jectat abocat als ens. "L'essència de la finitud del *Dasein* es descobreix en la transcendència com llibertat pel fonament"⁷¹⁹. En últim terme, lliure no és el *Dasein* sinó l'ésser de l'ens que el desoculta. "L'home no posseeix la llibertat com propietat, sinó que succeeix, en màxim grau, l'invers: la llibertat, el *Dasein* ek-sistent, i desvelador (entbergende) posseeix a l'home"⁷²⁰.

Podríem concloure aquest capítol sobre Heidegger anticipant que si comparem l'analítica existencial de Heidegger amb la metafísica de l'esperit de sant Agustí que va sintetitzar sant Tomàs hi trobem que l'estat d'obert és la inversió de l'estructura trinitària de la ment. En efecte, el trobar-se podria ser la memòria de si Però el comprendre caracteritzat per la projecció de possibilitats és la "voluntas". Ara bé, mentre que Heidegger posa la "parla" al final, recordem que per sant Agustí la voluntat no fa res volent sense haver-ho dit abans en el seu cor. D'altra banda, per a l'agustinisme tomista l'essència del coneixement humà quant a coneixement té com a "infinit" l'autoconsciència per la subsistència de la ment en ésser immaterial com a memòria de si habitual. El temps originari no serà la imaginació sinó la ment com a memòria de si. Per últim, mentre que Heidegger considera que el fonament de la transcendència és la voluntat finita, sant Tomàs considera que és la plenitud de la notícia que és l'enteniment en acte segons l'estructura unitària de la "*cognitio de anima secundum quod habet esse in tale individuo*".

⁷¹⁹Ibid., *Von Wesen des Grundes*, Gesamtausgabe, Bd, 9, pàg 175.

⁷²⁰Ibid., *Von Wesen der Wahrheit*, Gesamtausgabe, Bd 9, pàg. 190.

VIII^a Part
LA VIA MITJANA DE SANT TOMÀS

L'estudi de l'evolució en la manera d'interpretar la consciència des de l'agustinisme de sant Tomàs al kantisme mostra una capgirada cabdal. Per a sant Agustí i sant Tomàs l'autoconsciència existencial és *un cert coneixement* que no arriba a ser intel·lecció objectiva: és l'autoconsciència concomitant a tot pensament en acte malgrat que hom no pensi en la ment. No és intuïció sinó memòria de si, experiència existencial que consisteix en l'exercici de l'esperit en acte de pensar. L'autoconsciència existencial està predisposada habitualment abans d'actuar en l'ordre intencional per una notícia preconscient que és la pròpia substància de la ment, no és cap idea innata.

La misteriositat de l'autoconsciència com a memòria de si en tant que cert coneixement la trobem ben precisada per Peguerols quan afirma que "*la notitia és un coneixement present, però no conegut*, que sant Agustí anomena memòria, per ésser aquest els dos trets característics del record. És condició de possibilitat de la *cogitatio*, que és un coneixement conegut o concepte"⁷²¹.

En canvi, en Descartes la subsumció de l'autoconsciència a la formalitat crítica del dubte metòdic mostra la consciència com a "pensament pur". El que per sant Agustí i sant Tomàs seria memòria de si passa a ser pensament de si. Descartes la interpreta com a intuïció intel·lectual i per això el "mode" del cogito, l'autoconsciència existencial del pensament en acte, tendeix a interpretar-se com a proposició evident de nocions eidètiques: "per pensar cal ser". En últim terme, l'autoconsciència existencial és la idea que l'ànima té de si mateixa com a capaç de pensar.

Kant és hereu de Descartes en el fet que l'autoconsciència existencial és interpretada com a "consciència formal": el fet d'autoconsciència passa a ser "pensament del jo". I mentre que per a Sant Tomàs seria un cert coneixement a qui faltaria precisament la intel·lecció objectiva, per a Kant la consciència existent passa a ser el pensament del jo però que, a diferència de Descartes, no és coneixement perquè no és intuïció intel·lectual: li

⁷²¹Peguerols, *San Agustín, un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985, pàg. 214.

manca la intuïció com objecte donat a la manera com el temps subministra el determinable de la consciència sensible. Aquesta *capgirada* l'ha observat així Canals Vidal:

"La consciència existencial del jo no és encara plenament, per si sola, propi coneixement intel·lectual del jo, perquè l'enteniment consuma la seva realitat de tal en la intel·lecció de l'essència de l'entès; la consciència del jo existent seria per si mateixa un coneixement del jo, si pel mateix fet del coneixement de l'ànima segons que té ésser, en percebre's existent en tot acte d'entendre, l'home tingués ja *el principi intern* per formar el concepte essencial sobre si mateix com ens intel·lectual. En no ser això així, és legítim afirmar que la consciència del jo no dóna el coneixement del jo.

"Però en Kant trobem invertit el plantejament: la consciència del jo és al·ludida com equivalent al fet que "jo em penso a mi mateix", i a aquest pensament s'ha d'afegir una intuïció del jo perquè no sigui aquell un pensament buit. Retrocedint així des de la representació del jo penso, que pertany a l'espontaneïtat del pensament, i no té caràcter intuïtiu, vers la immediatesa de la intuïció, Kant es troba en el cas de no atribuir a la consciència immediata del jo més que un caràcter sensible i fenomènic, per donar-se sempre en el curs d'un procés temporal, que Kant atribueix com característica del "sentit intern"⁷²².

Podríem dir que per a sant Tomàs l'ànima és la forma del cos que té ésser immaterial pel qual té l'hàbit de consciència abstractiva d'essències. La interposició de la intuïció intel·lectual en Descartes com concepte clar i distint *tendeix a "angelitzar"* l'ànima en considerar-la *després de les meditacions* com un "pensament transparent" actualment conscient per idees innates. En canvi, la interposició de la intuïció sensible en Kant redueix l'esperit a forma dinàmica d'existència sensible sintètica de fenòmens. La via de Sant Tomàs, doncs, és mitjana entre Descartes i Kant.

El concepte que sant Tomàs té d'intuïció intel·lectual plenària i absoluta és la d'una immediatesa entitativa que és forma immaterial: simultàniament segons *l'ésser natural* i la *forma intel·ligible*. Com hem llegit en *la gradació de l'ànima en el gènere intel·ligible*, l'autoconsciència existent que és forma intel·ligible de la concepció de si només és privativa

⁷²²Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit., pàg. 479.

de l'àngel. L'autoconsciència de l'ànima només és intuïció intel·lectual "mínima" i relativa: només té la immediatesa entitativa de l'ésser immaterial, però en canvi no té la forma intel·ligible, perquè l'ànima és acte del cos. Per això, en ser conscient en acte l'ànima no és principi d'intel·lecció objectiva de si mateixa. L'ànima coneix què és per investigació de la naturalesa de les espècies abstractes. En canvi, per a Descartes, *després de la meditació*, la immediatesa de la consciència s'interpreta com la d'una forma intel·ligible més clara i distinta que el cos. En canvi, segons Kant, *després de la deducció*, la immediatesa de la consciència s'interpreta com un acte espontani però d'existència sensible.

Si tenim en compte la diferent evolució des de la consciència existencial, viscuda (psicològica, connatural), que tothom pressuposa, àdhuc l'escèptic, malgrat no tots admetin que per ella es coneix l'ànima, a la consciència "essencial", pensada, transcendental, crítica, que només en escassos moments del pensament "occidental" ha estat copsada, però no sempre arrelada en l'home existent, trobem del tot il·luminadora aquesta observació de Canals Vidal:

"Mentre Descartes sembla fonamentar el coneixement humà en l'infundat prejudici d'atribuir a l'home el mode de coneixement angèlic, Kant és portat al fenomenisme de l'immanent i a l'agnosticisme del transcendent per la via de la constatació de la mancança en l'home d'aquell mode "primer" i arquetípic del coneixement, del qual d'altra banda manca de base especulativa per establir-ne cap concepte"⁷²³.

En el present capítol haurem de fer un últim esforç especulatiu per elaborar el concepte analògic proporcional de la intel·lecció amb què sant Tomàs s'elevava en la gradació de les intel·ligències pures fins arribar al primer analogat: Déu.

És un fet que la valoració crítica de la intel·lecció humana es du a terme mitjançant un ideal del que és conèixer que tot sovint actua implícitament en les reflexions epistemològiques formalment filosòfiques. Aquell ideal és tal precisament perquè s'eleva a un nivell "teològic" inassequible a l'ésser humà. L'oblit de les reflexions teològiques sobre el coneixement angèlic i diví hauria de viciar decisivament la crítica moderna del coneixement. Perquè és un fet indubtable que *malgrat és substituïda l'orientació teològica*

⁷²³Ibid., pàg. 321, nota.

per l'ideal de les ciències matemàtiques de la naturalesa, quan en escassos moments de reflexió "essencial" sobre el coneixement humà *quant a coneixement*, no quant a una ciència o altra, sinó quant a coneixement en general, la troballa de la consciència pura com a fonament ontic de l'apertura ontològica ha obligat als pensadors crítics a valorar els límits del coneixement segons un concepte perfecte del que seria *la consciència pura en el nivell "teològic" de les Intel·ligències separades*. Diguem-ho una vegada més, mentre que la meditació en Descartes tendeix a equiparar l'estructura de la ment amb l'àngel, Kant considera que l'autoconsciència seria coneixement només si arriba al nivell de l'autoconeixement angèlic.

El present capítol tindrà el caràcter de sistematització dels passatges ja citats en què sant Tomàs reflexiona sobre el lloc que correspon a l'ànima en l'escala de les intel·ligències.

Per orientar el lector crec oportú introduir abans una taula esquemàtica dels diferents elements que intervenen en la noció analògica de la intel·lecció. Perquè d'una banda s'ha de distingir entre l'ésser intel·ligible i l'ésser entitatiu i en ambdós casos una cosa és la intel·ligibilitat actual i la intel·lecció en acte i d'altra l'essència i l'ésser.

LA INTEL·LECCIÓ EN SI

	Ésser entitatiu	Ésser intel·ligible	Essència de la consciència	Essència de la intel·lecció
Acte (modus)	Ésser	Intel·lecció en acte	(Reditio) Consciència	Presència
Potència (species)	Essència	Intel·ligible en acte	Ipsitat	Intuïció
Emanació (ordo)	Acció	Verb mental	Comunicació	Manifestació

ELS GRAUS DE LES INTEL·LIGÈNCIES

	Ésser entitatiu	Ésser intel·ligible	Estructura de la consciència	Afirmació de la consciència
Ésser humà	Forma d'una matèria amb ésser immaterial	Intel·lectual en potència intermitent en acte	Hàbit substancial amb acte dels intel·ligibles	"jo existeixo"
Àngel	Essència immaterial amb ésser participat	Intel·lectual en potència sempre en acte	Intel·ligibilitat intrínseca amb idees innates	"jo sóc esperit"
Déu	Ésser Subsistent	Intel·lectual en acte pur	Intel·lecció de la intel·lecció.	"Jo sóc tot"

A peu de plana dels quadre esquemàtic permeti-se'ns, però, avançar algunes de les conclusions del present capítol. De bell nou tindrem en compte les observacions de Canals Vidal.

En el comentari al text de la qüestió X *De Veritate* ens preguntàvem *quina és l'actualitat de la immaterialitat per la qual l'ànima posseeix la llum intel·ligible de l'enteniment agent*.

Plantejàvem amb decisió aquesta interpretació: és per l'ésser immaterial de què participa l'ànima que aquesta posseeix suficient actualitat reflexiva per la qual cada home es percep com a existent en l'actual referència i apertura objectiva a l'ens universal abstrèt espontàniament per la llum intel·ligible de l'enteniment agent tal i com es converteix a la imatge per copsar la seva concreció en les essències de les coses sensibles.

"És cert que des del punt de vista de l'objecte propi de l'enteniment, la percepció de l'ànima en el seu *esse* i en els seus actes no és la d'"*aliquid magnum vel principale intellectum*", remotament distant, en això, de la Intel·lecció de la Intel·lecció" que és l'"*Ipsum esse subsistens*". El contingut d'aquesta percepció és "una veritat de fet", absolutament patent i indubtable per a la conscient "possessió en si" del *esse*, però que no pot ser resolta en l'evidència objectiva dels primer principis. I, tanmateix, *en la seva mateixa immediatesa, anterior a la seva objectivació en un judici contingent, aquesta consciència perceptiva del propi esse és il·luminadora i manifestativa de l'ens*, constitutiva de tota intel·ligibilitat que especifiqui l'entendre humà"⁷²⁴.

És evident l'objecció que es pot plantejar a la interpretació de Canals: *la fonamentació de la intencionalitat en la consciència existencial, implica "existencialització del logos"*? Hauria de salvar-se l'apertura a l'objectivitat mitjançant una posició logicista de la consciència? La filosofia de la consciència originària de sant Tomàs no oblida que del que es tracta és d'assolir *l'esse* de l'ànima en la seva "*transcendència*" *immaterial*, per la qual si bé en la seva presencialitat és consciència existencial com a memòria de si, per la seva *comunicativitat* és llum que es difon en el verb mental: "la llum que és ésser i acte plenament immaterial, és comunicativa i difusiva de si, "il·luminadora"; per això

⁷²⁴Ibid., pàg. 39.

l'enteniment té un "ésser expressiu", i és, per la seva naturalesa i perfecció, "manifestatiu" i "locutiu"⁷²⁵. En parlar del "mode" del *esse* pel qual la seva comunicació, en l'"espècie", és "manifestació" de l'essència, no oblidem tampoc l'"ordre" de l'enteniment agent: "perquè cada ens actua i tendeix a allò que li correspon segons la seva forma, en tant que és en acte", la mateixa presència connatural de la llum, dóna, doncs, a la ment el seu dinamisme infinitament assimilador que la inclina a la "descripció en si de tot l'ordre de l'Univers i de les seves causes"⁷²⁶.

Segons sant Tomàs, una filosofia de la consciència només pot mantenir la transcendentalitat cognoscent com a propietat personal si es concep com a participant de l'ésser en grau immaterial. Però també és per l'autoconsciència que experimentem l'existència. *Entre consciència i fonament no hi ha circularitat perquè del que es tracta és d'arribar a experimentar l'autoconsciència existencial com "perfecció de l'ésser". Per a sant Tomàs la consciència no és propietat del pensament que ella fonamenta sinó de la forma pel seu esse immaterial.* La introducció en el "cercle de la fonamentació" consisteix en l'experiència de l'autoconsciència *com a progrés dinàmic vers els seus actes intencionals a partir del seu hàbit que és la substància de l'ànima.* Del que es tracta és de donar el pas enrera de la consciència existencial del pensament en acte *al seu hàbit dinàmic per l'essència de l'ànima.* Així en ésser conscients en tant que existents en pensar en acte som conscients del progrés de l'ésser de cadascú com a acte i perfecció. Només així la consciència és propietat de l'ésser humà en què es fa u amb totes les coses i tendeix a expressar-les íntimament com a graus de perfecció en la participació de l'ésser.

La consciència és fonament del pensament perquè és *esse* immaterial de l'esperit de cada ésser humà. *El pensament "objectivista" que oblida l'ésser representa com a subjecte la consciència existencial perquè l'ens ja no el considera com allò que té acte de ser, sinó com a objecte, però quan el pensament "existencialista" que pregunta per l'ésser assumeix*

⁷²⁵Ibid., pág. 33.

⁷²⁶Ibid., pág. 39.

la consciència existencial no pot respondre que l'ésser és acte i perfecció perquè s'entossudeix en desarrelar la consciència existencial de l'Esperit personal subsistent en si.

Sant Tomàs s'alça entre els extrems objectivista i existencialista. Perquè l'ésser és acte i perfecció i la consciència existencial és Esperit personal com participació de l'ésser. Recordem aquestes tesis graduades de Canals Vidal:

"La naturalesa intel·lectual no és sinó la naturalesa infinita de l'ens en participar *l'esse* amb independència de la matèria"⁷²⁷.

"Una substància subsistent i perfecta "*in esse immateriali*" és per la seva essència actualment intel·lectual i intel·ligible: s'entén a si mateixa por si mateixa"⁷²⁸.

"Establir, en l'ordre gnoseològic la primacia de l'acte, no del subjecte, no és altra cosa que establir la primacia de l'Esperit, íntim i subsistent en si"⁷²⁹.

"L'ànima humana que per estar unida substancialment a la matèria no posseeix per la seva essència l'actual reflexió sobre si, no podria, tanmateix, ésser ni tant sols potència intel·lectual si no conservés segons el seu propi mode, l'estructura característica de l'esperit quant a tal, imatge de la subsistència en si de l'Acte pur"⁷³⁰.

"Es manifesta, certament, segons el mode propi de l'home, és a dir, en el coneixement habitual constituït per l'essència immaterial de la ment, l'acte de la qual és la percepció que cadascú -en estar en acte d'entendre- té de la seva pròpia ànima en tant que posseeix en si *l'esse* (que, en tant que és de l'ànima, no depèn del cos)"⁷³¹.

⁷²⁷Ibid., pág. 25.

⁷²⁸Ibid., pág. 26.

⁷²⁹Ibid., pág. 29.

⁷³⁰Ibid., pág. 36.

⁷³¹Ibid.

"Tota forma totalment separada de la matèria i subsistent en si, es comporta com a enteniment i com a entesa, en tant que posseeix en si *l'esse*. Aquest *esse* la constitueix, en efecte, en infinitament lluminosa. Però en tant que essència específica i limitada, "subjecte" participant de *l'esse*, té un enteniment "potencial", capacitat sempre actuada, però, pels intel·ligibles connaturals a ella, i especificatius d'aquella llum infinita"⁷³².

"La "Forma" que és purament "Acte"; l'"*Essentia*" infinita que és l'"*Ipsum Esse Subsistens*", és l'enteniment en Acte pur.; l'Entendre que s'entén a si mateix, en la plena intimitat de la seva subsistència en si"⁷³³.

⁷³²Ibid., págs. 34-35.

⁷³³Ibid., pág. 34.

1.- De la consciència en acte a la Intel·lecció subsistent.

És un fet que la infinitació cognoscitiva mostra una "superioritat" misteriosa a la finitud entitativa de l'ésser humà que en moltes ocasions del pensament filosòfic ha estat motiu per separar la consciència cognoscent de l'home existent. Sant Tomàs no escindeix la consciència cognoscent de l'home existent. El que fa es fonamentar la pertinença de l'aptitud cognoscent a l'home existent mitjançant la metafísica de la participació.

"L'ànima humana és intel·lectiva per participació, ja que no entén en virtut de qualsevol de les seves parts sinó únicament en virtut de la seva part més alta. Per tant, és necessari que existeixi quelcom superior a l'ànima que, segons tota la seva naturalesa, sigui enteniment, del qual derivi la intel·lectualitat de l'ànima i del qual depengui el seu entendre"⁷³⁴.

Allò que no és per essència és per participació. La qüestió cabdal és establir un punt de partença absolut que no sigui accidental però que tampoc sigui una propietat més de l'essència segons les seves diferències específiques.

Hi ha força textos de sant Tomàs que distingeixen la pertinença a l'ànima humana d'un coneixement simple (de tipus intuïtiu) exercit espontàniament (mateixetat infinita) que contrasta amb el coneixement discursiu característic de la subjectivitat cognoscent de l'home finit:

"Encara que el coneixement de l'ànima humana sigui pròpiament per via de la raó, tanmateix en ella hi ha alguna participació d'aquell coneixement simple que es troba en les substàncies superiors, per la qual es diu que té força intel·lectiva;... *ja que la naturalesa inferior en allò que és superior arriba a quelcom ínfim de la naturalesa superior*"⁷³⁵.

Aquest coneixement simple es podria interpretar en la línia intencional de la contemplació de la veritat.

⁷³⁴Sant Tomàs, *De spirit. creat.*, q. un, a. 10, c.

⁷³⁵Ibid., Q.D. *De Veritate*, XV, a. 1, c.

"Només aquesta activitat: la contemplació de la veritat, és pròpia i exclusiva de l'ésser humà; el qual copsa per ella una semblança amb els éssers superiors: perquè només aquesta, entre les operacions humanes, es troba a la vegada en els àngels i en Déu"⁷³⁶.

Per aquesta via intencional de la contemplació de la veritat podríem concloure que la intel·ligibilitat que posseeix l'home per participació és la virtut connatural de l'enteniment agent per la qual es jutja de la veritat. Però per a sant Tomàs el fonament de la intel·ligibilitat objectiva de les essències abstractes és la intel·ligibilitat íntima de l'ésser immaterial. Tal com la llum intel·ligible de l'enteniment agent és connatural a l'ànima perquè aquesta és intel·ligible en acte de manera habitual i existencial, la llum intel·ligible de l'enteniment agent és semblança de la intel·ligibilitat actual de les intel·ligències pures per participació de la primera Veritat que és Intel·lecció subsistent perquè entén la seva essència en tant que és el "mateix ésser subsistent" i en ella totes les coses.

"El pensament, si més no implícit de sant Tomàs, és que l'actual i determinant, el perfectiu i "màximament formal" en la línia intel·lectual ha de ser definit, no per la intencionalitat, ni per la patència d'un objecte conformant a si a un subjecte, ni per l'activitat d'un subjecte regulant i formant l'objecte, sinó *per la intimitat i autopresència de l'acte conscient d'entendre*, en què s'identifiquen formalment l'actual intel·lectualitat, l'actual intel·ligibilitat, i també l'actualitat entitativa de l'ens cognoscent i la seva actualitat cognoscitiva, com entendre en acte, patent per a si mateix en el seu ésser"⁷³⁷.

Maréchal reconeixia que *l'autoconsciència és l'absolut participat a semblança de les intuïció intel·lectual de les intel·ligències superiors*.

"L'ànima humana, ínfima entre les formes immaterials també coneix en la mesura de la seva actualitat pròpia. En tant que està unida al cos com forma substancial, no posseeix l'acte últim de la seva essència; perquè la unió substancial amb la matèria significa precisament que tot acte acabat d'aquesta forma depèn del concurs -intrínsec o extrínsec- d'una passivitat material. Ara bé, aquest concurs és intermitent i sempre inadequat per

⁷³⁶Sant Tomàs, III, CG, cap. 37

⁷³⁷Canals Vidal, op cit., pàg. 468.

expressar l'essència de l'ànima. Per això, ací a baix no coneix intuïtivament la seva pròpia essència. Tanmateix, *una vegada posada en acte segon*, per cooperació amb la sensibilitat material, *esdevé capaç*, sent espiritual, de conèixer-se per reflexió sobre la seva activitat, però *només en la mesura d'aquesta activitat*. La intuïció de si mateix, intuïció essencial en els àngels, es redueix ací a una "consciència de si": *és el grau més humil de la intuïció intel·lectual*"⁷³⁸.

Ara bé, observi's el subratllat. És tracta de cercar *l'acte nuclear i constitutiu de la naturalesa intel·lectual humana*. Si buscant l'absolut participat a semblança de la intuïció intel·lectual de les intel·ligències superiors s'afirmés que és la capacitat d'autoconsciència però *una vegada posada en acte segon*, la reflexió sobre l'activitat però només en la mesura d'aquesta activitat, "en la intel·lecció ja realitzada" i ulteriorment a l'actualització de l'apertura intencional de l'abstracció de les espècies, si així fos, *l'actualitat intel·ligible en l'ésser humà tindria el caràcter de resultat*. Un altre és el plantejament de Canals Vidal:

"L'estructura de l'ànima, per la qual pertany per la seva essència a l'ordre de l'intel·lectual i intel·ligible, per la qual li és connatural la llum que és l'acte dels intel·ligibles que rep, i per la qual és ja per la seva essència capaç de ser cridada al coneixement de si mateixa i de Déu, es constitueix per aquella possessió de l'ésser no dependent de la matèria que dóna a la mateixa forma de l'home, ànima intel·lectiva o ment, en raó del seu ésser immaterial, *l'ésser substancialment íntima i autopresent*"⁷³⁹.

Del que es tracta és de *trobar la participació de l'absolut en l'ésser humà a semblança de la intuïció intel·lectual de les intel·ligències superiors que constitueix l'actualitat intel·ligible consubstancial a l'ànima humana amb anterioritat a la seva acció*. Això és *l'hàbit de la consciència per l'essència de l'ànima anterior a l'abstracció de les espècies per conversió a les imatges*.

Del que es tracta és de recordar que malgrat la potencialitat específica de l'ànima humana com a matèria prima en el gènere intel·ligible que només es coneix actualment en

⁷³⁸Maréchal, *Point de départ de la métaphysique*, vol. V, ed. cit, pàg. 329.

⁷³⁹Canals Vidal, op cit., pàg. 515-516.

els seus actes originats en la sensació, l'ànima humana posseeix l'absolut de l'autoconsciència que només és accidental pel que fa a l'acte de coneixement en què s'exerceix actualment, però que en canvi, sant Tomàs reconeix com un hàbit consubstancial a l'ànima. Això és un fet que no és accidental però que tampoc s'exerceix per la sola essència de l'ànima: l'ànima humana no és actualment conscient de si per la sola informació de la seva essència *sinó en els seus actes*. Per això només es pot fonamentar adequadament per la participació de l'ésser. En aquest cas del que es tracta és de recordar que una forma retorna sobre si mateixa "*in quantum in seipsa habet esse*". *La forma per ella mateixa és la subjectivitat de la consciència però és "autoconsciència", reditio, com exercici de l'ésser retingut de forma immaterial.*

Per a sant Tomàs l'absolut participat per l'ànima humana a semblança de la intuïció intel·lectual entitativa intel·ligible de les intel·ligències superiors és l'hàbit consubstancial de la consciència existencial per la retenció de l'ésser amb independència de la matèria.

L'ànima humana no entén sempre en acte (potencialitat finita) però sempre pot entendre (actualitat infinita) perquè té el poder d'entendre la seva existència per la seva essència que reté l'ésser amb independència de la matèria.

L'ànima humana és intel·ligible per la seva essència però només perquè té l'hàbit de percebre's com a existent i la seva autoconsciència existencial no és intel·lecció de la seva essència. Això correspon al fet que la seva *reditio* a la seva essència per la subsistència de la seva forma en ésser immaterial no arriba a ser una forma intel·ligible subsistent; reté l'ésser amb independència de la matèria però és forma del cos.

"Ja que així com el sentit en acte és el sensible, per la semblança del sensible, que és la forma del sentit en acte; així l'enteniment en acte és l'entès en acte, per la semblança de la cosa entesa, que és la forma de l'enteniment en acte. I per això l'enteniment humà, que es fa en acte per l'espècie de la cosa entesa, *per la mateixa espècie s'entén*, com per la seva forma. Però és el mateix dir que *en allò que és sense matèria el mateix és l'enteniment i allò que s'entén*, com si diguéssim que *en aquelles coses que s'entenen en acte*, el mateix és l'enteniment i el que s'entén: ja que per això quelcom és entès en acte, perquè és sense matèria. Però en això està la diferència, perquè certes essències són sense matèria, com les substàncies separades que anomenem àngels, cadascuna de les quals és entesa i és

intel·ligent; però hi ha certes coses les essències de les quals no són sense matèria, sinó només les semblances abstretes d'elles. Per això diu el Comentarista, en el llibre III *Sobre l'ànima* (comentari 15), que la posposició citada, no té veritat sinó en les substàncies separades"⁷⁴⁰.

L'afirmació esmentada és que *en les coses sense matèria el mateix és l'enteniment i allò que s'entén*. Però això es pot entendre de dues maneres: o bé es refereix al fet de la intencionalitat: el cognoscent i el cognoscible es fan u en la indivisible unitat de l'acte immaterial. o bé es refereix al fet de l'autoconsciència: una intel·ligència immaterial és intel·ligible intrínsec.

La genialitat de sant Tomàs consisteix en ascendir a pensar en els intel·ligibles purs recolzant-se en la primacia de l'acte de l'enteniment sobre l'actualitat de l'intel·ligible. Per això un intel·ligible pur és una Intel·ligència autoconscient. Un intel·ligible pur és un subsistent immaterial. Però l'autoconsciència és l'exercici d'aquesta subsistència immaterial:

"Si una arca pogués ésser subsistent per ella mateixa sense matèria, s'entendria a si mateixa, perquè la immunitat de la matèria és la raó essencial de la intel·lectualitat"⁷⁴¹.

Així defineix sant Tomàs l'àngel: "però l'àngel, com que és immaterial, és certa forma subsistent, i per això és intel·ligible en acte"⁷⁴².

A diferència de l'ànima humana que és forma d'un cos i que només reté l'ésser de manera incorporària, l'àngel arriba a tenir la pròpia forma amb independència de la matèria.

Només l'àngel és intel·ligible per la seva essència de forma actual i a més, en la percepció de la seva existència té una intuïció intel·lectual de la seva essència. Això és així perquè és forma separada de la matèria.

L'enteniment angèlic està sempre en acte per la informació intrínseca de la seva pròpia essència.

⁷⁴⁰Sant Tomàs, STh, I, q. 87, a. 1, ad 3um.

⁷⁴¹Sant Tomàs, Q.D. *De Spirit. Creat.*, q. un, a. 1, ad 12um

⁷⁴²Ibid., STh, I, q. 56, a. 1, c.

Això és importantíssim. L'ànima humana es percep en els seus actes per conversió a la imatge però es feta en acte per l'enteniment agent, en canvi en l'àngel és percep en els seus actes per conversió a la seva essència feta en acte per ella mateixa.

"L'enteniment angèlic no és el seu entendre com ja hem dit més amunt a la qüestió 54, a. 1er i 2on, però tanmateix *el primer objecte del seu entendre és la seva pròpia essència*. Perquè si bé en l'àngel conceptualment *una cosa és que entengui el seu entendre i una altra és que entengui la seva essència*, tanmateix entén ambdues coses simultàniament i per un acte; perquè això que és entendre la seva essència, és la pròpia perfecció de la seva essència; però simultàniament, i amb un acte entén la cosa amb la seva perfecció"⁷⁴³.

És evident la puntualització de sant Tomàs que ultrapassa tant la reflexió sobre l'ànima com sobre l'àngel. Ni en l'home ni en l'àngel l'entendre és la seva essència perquè entendre de per si és infinit. L'àngel també és una essència finita que posseeix l'acte d'entendre per la participació de l'ésser. Si bé l'àngel sempre és en acte per la informació de la seva essència, amb tot, el seu enteniment també té una potencialitat: la de conèixer les altres coses per algun altre mitjà que la seva essència. Aquest mitjà són les espècies. Però l'actualitat permanent de la seva intel·lecció per la seva essència imposa que aquestes espècies per les quals entén les altres coses li siguin innates:

"Les espècies per les quals els àngels entenen, no són preses de les coses, sinó que li són connaturals. Però les substàncies superiors aconseguen la seva perfecció intel·ligible per un "flux" intel·ligible, pel qual reben de Déu les espècies de les coses conegudes simultàniament amb la naturalesa intel·lectual"⁷⁴⁴.

De manera anàloga a la connaturalitat de les primeres nocions per la llum de l'enteniment agent, sant Tomàs ascendeix a l'innatisme com a prerrogativa exclusiva de l'essència angèlica.

"Intuïció intel·lectual del propi jo en la seva essència sempre identificada amb la consciència en acte, i possessió innata de les "idees" com a principis d'intel·lecció

⁷⁴³Sant Tomàs, STh, I, q. 87, a. 3, c.

⁷⁴⁴Sant Tomàs, STh, I, q. 55, a. 2, c.

objectiva de l'altre. El que és una postulació gratuïta en les sistematitzacions del racionalisme, o una nostàlgia en el criticisme transcendent, des de la qual es desqualifica la consciència humana, i se li nega l'aptitud perquè s'hi arrela en ella un coneixement vertader de la realitat en si mateixa, és, en sant Tomàs, una tesi fonamental en la seva ontologia de l'esperit i en la seva comprensió de la naturalesa de la intel·lecció quant a tal⁷⁴⁵.

Però per analogia amb la bidimensionalitat de la consciència intel·lectual humana: *autoconsciència íntima presencial i intel·lecció intencional objectiva*. Sant Tomàs també reconeix que de la mateixa manera que de la memòria de si brolla la intel·ligència cogitant, de l'autoconsciència de l'àngel brolla un verb mental en què s'expressa la seva essència: "el mode intel·lectual "intuïtiu" del coneixement angèlic (àdhuc en el cas del coneixement d'un àngel per si mateix) no exclou la posició objectiva del contingut d'aquesta intuïció en un "verbum mentis" que el refereixi a l'ordre absolut de l'ésser"⁷⁴⁶.

Ja dèiem en el sentit i estat de la qüestió que el fet que l'àngel no entengui per *compositio et divisio* això no implica que no entengui formant enunciacions. La cancel·lació del verb mental en el coneixement angèlic correspon al postulat intuicionista. El que exclou sant Tomàs de la intel·lecció angèlica és la *compositio et divisio* sintètica discursiva però no el verb mental. En un text paral·lel als que citàvem en el proemi. Sant Tomàs afirma dels àngels que "la intenció entesa és en ells totalment intrínseca"⁷⁴⁷.

Ara hem d'ascendir a Déu. Ens trobem en els límits del nostre treball. La immaterialitat d'alguna cosa és la raó perquè sigui cognoscitiva. "Com que Déu es immaterial màximament, com és manifest més amunt (q. 7, a. 1), es segueix que Ell mateix sigui màximament cognoscent"⁷⁴⁸.

⁷⁴⁵Canals Vidal, op cit., pàg. 508.

⁷⁴⁶Bofill, *Obra filosòfica*, pàg. 128, nota.

⁷⁴⁷Sant Tomàs, IV CG, cap. 11.

⁷⁴⁸Ibid., STh, I, q. 14, a. 1, c.

Ara bé, la immaterialitat de Déu serà superior a la de l'àngel. Serà la immaterialitat de l'Acte pur en què la seva essència és el mateix ésser subsistent.

L'ascensió de sant Tomàs reprèn la unitat estricta de l'enteniment en acte i l'intel·ligible en acte. "L'intel·ligible en acte és l'enteniment en acte. L'intel·ligible es distingeix de l'enteniment, en tant que ambdós estan en potència"⁷⁴⁹. "Segons això el sentit i l'enteniment són diferents que el sensible i l'intel·ligible, perquè ambdós estan en potència"⁷⁵⁰. "L'enteniment entén tot allò que és intel·ligible en acte en ell"⁷⁵¹.

La identitat estricta de l'enteniment en acte i l'intel·ligible en acte és requerida per pensar la intel·ligibilitat de Déu que és Acte pur. La conclusió serà que per damunt encara de l'àngel, allò amb què és u l'enteniment de Déu no son espècies innates, sinó la seva pròpia essència.

Ara bé, "com Déu no té cap potencialitat, sinó que és acte pur, *és necessari que en ell l'enteniment i l'entès siguin el mateix de tot mode*: és a dir, que ni manqui d'espècies intel·ligibles, com el nostre enteniment quan entén en potència, ni que les espècies intel·ligibles siguin quelcom diferent de la substància de l'enteniment diví, com succeeix en el nostre enteniment [i també en l'angèlic] quan entenem en acte; sinó que la mateixa espècie intel·ligible sigui l'enteniment diví. I així Ell mateix s'entén per Ell mateix"⁷⁵².

L'enteniment i l'intel·ligible només són subjecte i objecte en tant que estan en potència, mentre que són ésser i essència en tant que estan en acte. L'intel·ligible perfecte és l'Enteniment subsistent. És acte pur perquè no entén quelcom diferent de si sinó ell mateix. Però en entendre's a si mateix no és subjecte per a sí: una divinització del subjecte seria com divinitzar la matèria prima, en ambdós casos es divinitzaria la potencialitat.

⁷⁴⁹Ibid., I, CG, c. 51.

⁷⁵⁰Ibid., STh, I, q. 14, a. 2, c.

⁷⁵¹Ibid., Q.D. *De Veritate*, VII, a. 6, c.

⁷⁵²Ibid., STh, I, q. 14, a. 2, c.

L'enteniment en acte retorna sobre si mateix perquè l'autoconsciència no és res més que la subsistència de la forma en ésser immaterial. Però Déu no és intel·lecció de si mateix entenen espècies innates sinó que és intel·lecció de la intel·lecció.

Això és així perquè a diferència de l'àngel en què la seva essència no és el seu entendre perquè és participant de l'ésser l'essència de Déu és el seu mateix entendre perquè és "*Ipsum Esse subsistens*".

"Ja que així com l'ésser segueix la forma, així l'entendre segueix l'espècie intel·ligible. Però en Déu no hi ha una forma que sigui altra que el seu ésser, com més amunt s'ha manifestat (q. 3, a. 4). D'on, com la seva mateixa essència és també espècie intel·ligible, es segueix necessàriament que el seu mateix entendre sigui la seva essència i el seu ésser"⁷⁵³.

Només Déu és intel·ligible per la seva essència com a Acte pur en què l'entendre és el seu ésser. És intel·lecció de si però no d'una forma ordenada a l'entendre com essència potencial a l'acte d'ésser sinó que és Intel·lecció de la seva intel·lecció en què l'entendre és formalment idèntic a l'Ipsum Esse subsistens.

"Només Déu entén totes les coses per la seva essència, però no l'ànima humana, ni tampoc l'àngel"⁷⁵⁴.

L'enteniment de Déu no té potencialitat intencional, és informat per la seva essència que ja és intel·lecció de totes les coses en tant que preexisteixen en les seves causes. Però de l'enteniment diví brolla el verb que també és la seva essència com també el seu entendre és el seu ésser. Per sant Tomàs *el verb diví és Déu entès. La intenció divina és la seva substància.*

"Així com en Déu és el mateix l'ésser i l'entendre, *la intenció entesa en ell mateix és el seu mateix entendre.* I perquè l'enteniment en Ell és la cosa entesa, ja que entenen-se a si mateix entén totes les altres coses, com s'ha manifestat en la primera part (cap. 49); es

⁷⁵³Sant Tomàs, STh, I, q. 14, a. 4, c.

⁷⁵⁴Ibid., STh, I, q. 84, a. 2, c.

segueix que en Déu en entendre's a si mateix, sigui el mateix, l'enteniment, la cosa que s'entén i la intenció entesa"⁷⁵⁵.

El nostre treball hauria de "continuar" amb la comprensió estrictament teològica de la generació de les Persones divines. Ja no ho abordarem. Seria una altra tesis. El nostre objectiu és més humil: reiterar aquesta tesis de Canals Vidal:

"L'arquetipus de tot coneixement, la semblança participada de la qual constitueix en tota l'escala dels graus d'entitat i d'intel·ligibilitat l'acte i plenitud del coneixement quant a tal, consisteix doncs en la consciència infinita en què s'autoposseeix l'Ésser subsistent. La subsistent intel·lecció de la intel·lecció, exemplar de tota plenitud i actualitat intel·ligible, és el coneixement identificat amb l'Ésser diví en què Déu es posseeix "*secundum quod habet esse realiter*".

"Participació d'aquesta perfecta "presència de l'acte a si mateix" és tota unitat del cognoscent i del cognoscible, tota presència d'una semblança intencional en l'íntim d'un subjecte per constituir, en la identitat de l'acte, un sol principi de la intel·lecció objectiva. A la llum de la subsistent intel·lecció de la intel·lecció, causa exemplar suprema, s'ha d'explicar des d'una interpretació ontològica del coneixement, l'estructura pròpia de la plenitud i actualitat de tot cognoscent creat; des de la intuïció intel·lectual de la seva pròpia essència i la consciència de si mateixa segons el seu ésser, que afirma sant Tomàs en les "substàncies separades" que defineix com a "*immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes*", fins la "*cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo*" que dona a l'home la connatural lluminositat intel·ligible que revela les essències de les coses materials, fins la consciència sensible arrel comú i originària de les facultats de sensibilitat externa"⁷⁵⁶.

⁷⁵⁵Ibid., IV, CG, cap. 11.

⁷⁵⁶Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 142.

2.- La memòria de l'ésser.

Tota metafísica que afirmi que el concepte és l'element manifestatiu de l'essència de l'ens es troba amb el problema de l'apercepció de l'ésser. Tota filosofia conceptualista es troba amb el problema de la neutralitat existencial del pensament essencial.

Com ha observat Gilson "l'existència actual no pot ser representada per, ni en, un concepte. Permeti-se'ns anomenar aquest notable caràcter del coneixement conceptual "neutralitat existencial"⁷⁵⁷.

La mateixa diferència ontològica entre l'essència i l'ésser afecta al coneixement de l'ens com allò l'essència del qual té acte d'ésser. Perquè si bé sembla que el pensament conceptual aprengui l'essència, *quina funció és la perceptiva de l'ésser?*

El pensament neotomista normalment s'ha recolzat en la distinció de sant Tomàs entre les dues operacions de l'enteniment: l'aprehensió en les definicions i el judici en la síntesi per establir que per l'aprehensió es copsa l'essència i pel judici es copsa l'ésser. Valgui aquest text-típic de Maritain:

"L'ésser presenta dos aspectes: l'aspecte essència que correspon sobretot a la primera operació de l'esperit (la formació dels conceptes està ordenada sobretot a captar, en molts casos d'una manera cega, les essències que a la seva vegada són aptituds positives per existir), i l'aspecte existència, *l'esse* pròpiament dit que és el terme perfectiu de les coses, el seu acte, la seva "energia", per excel·lència, l'actualitat suprema de tot quant existeix. No seria necessari creure que aquest segon aspecte, aspecte sobirà i perfectiu de l'ésser, escapa a la intel·ligència. Els platònics en general tenen tendència a limitar l'objecte de la intel·ligència humana a les essències, mentre que la direcció profunda de la filosofia de sant Tomàs porta la intel·ligència, la filosofia i la metafísica, no només a les essències sinó també a l'existència mateixa, a aquell terme perfecte i perfectiu, a aquella última realització de l'ésser.

"En la segona operació de l'esperit, a saber en el judici, és on la intel·ligència especulativa, en compondre i dividir, capta l'ésser no només des del punt de vista de

⁷⁵⁷ Gilson, *El ser y los filósofos*, ed. cit, pàg. 25.

l'essència sinó també des del punt de vista de l'existència mateixa, actual o possible, de l'existència copsada *ut exercita*"⁷⁵⁸.

Aquesta tesis de Maritain no és aïllada, la retrobem en Gilson:

"El concepte que expressa una essència no pot emprar-se com a expressió completa de l'ens corresponent, perquè hi ha, en l'objecte de tot concepte quelcom que escapa i transcendeix la seva essència. En altres paraules, l'objecte actual d'un concepte conté sempre més que la seva definició abstracta. El que conté, a més de la seva definició nominal, és el seu acte d'existir, i, ja que aquests actes transcendeixen l'essència i la representació, només poden ser copsats mitjançant el judici. La funció pròpia del judici és dir l'existència, i per això el judici és un tipus de coneixement distint de i superior a la pura i simple conceptualització abstractiva"⁷⁵⁹.

Una primera observació a fer: apel·lar a l'ésser copulatiu no canvia les coses. Ja que precisament perquè el judici és una operació tant intel·lectual com la definició, l'ésser dels judicis és tant essencial com el de les definicions. En el fons creiem que en les posicions perceptives de l'ésser mitjançant el judici es manté una distinció inadequada entre el concepte i el judici com si el concepte no fos ja un verb mental. Sant Tomàs anomena tant a la definició com al judici "verbum mentis"; paraula del cor:

"De l'enteniment procedeix quelcom *en tant que està constituït* per la seva operació. Però hi ha una doble operació de l'enteniment segons el filòsof en el llibre III *Sobre l'ànima*. Una que s'anomena intel·ligència dels indivisibles, per la qual l'enteniment forma en si mateix la definició, o el concepte de quelcom incomplexe. L'altra operació és l'enteniment que compona i divideix, segons que forma l'enunciació. *I el constituït per l'operació de l'enteniment en aquestes dues operacions s'anomena verb del cor*, que en la primera es significa pel terme incomplex, i en el segon es significa per l'oració. Però és manifest que tota operació de l'enteniment procedeix d'ell *en tant que està fet en acte per l'espècie intel·ligible*, perquè res actua sinó en tant que està fet en acte. Per la qual cosa és

⁷⁵⁸Maritain, *Siete lecciones sobre el ser*, Club de lectores, Buenos Aires, 1981, pàgs. 37-38.

⁷⁵⁹Gilson, op cit., pàgs. 298-299.

necessari que l'espècie intel·ligible, que és el principi de l'operació intel·lectual, difereixi del verb del cor, que està format per l'operació de l'enteniment; per bé que el mateix verb pugui ser anomenat forma o espècie intel·ligible"⁷⁶⁰.

Creiem que la funció perceptora de l'ésser no s'ha de buscar en la via intencional del judici una vegada ja format el concepte sinó precisament en la via preintencional dels principis pel qual l'enteniment es constitueix en acte per entendre formant el concepte. *Justament perquè l'ésser és acte la funció perceptora de l'ésser s'ha de cercar en la dimensió per la qual l'enteniment es constitueix en acte: és la plenitud de notícia de la qual brolla el concepte. És, com va insistir Jaume Bofill: la reflexió de l'enteniment sobre el seu acte com "Sentiment".*

"Que l'existència pugui donar-nos eventualment el contingut d'un concepte i pugui constituir, en conseqüència, el predicat d'un judici, això no li convé de per si, sinó en virtut del sorprenent poder de la ment d'assumir-la, per reflexió sobre el seu propi acte, en l'ordre del pensament objectiu"⁷⁶¹.

La funció perceptora de l'acte d'ésser és la memòria sui de que brolla la intel·ligència pensant. Per analogia, l'anomenem "memòria de l'ésser".

Bofill i Canals sempre han insistit en què l'ésser no és entès en la vessant intencional sinó "percebut per la consciència en la intimitat del seu acte". Deia Bofill que el sentiment, la presència energètica de l'acte de l'enteniment és la via perceptiva de l'acte d'ésser. Canals Vidal resumeix el plantejament de Bofill de la següent manera: "no entenem que les coses existeixin, sinó que les coneixem com existents perquè som conscients del nostre acte de percebre-les"⁷⁶².

Creiem necessari desfer, al nostre entendre, un altre malentès. Segons Martínez Porcell l'ésser precategòric és percebut pel pensament mitjançant un moviment de

⁷⁶⁰Sant Tomàs, Quodlibet V, q. 5, a. 2, c.

⁷⁶¹Bofill, op cit., pàg. 154.

⁷⁶²Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 361.

regressió de la intencionalitat "d'explicitació d'allò implícit"⁷⁶³. És evident que la percepció de l'ésser com una regressió de la intencionalitat per explicitació de l'implícit és precisament la desviació que implica la logicització de l'ésser del cogito i amb ell, de la metafísica que afirma la forma com punt de partença per una acció autoconstitutiva. Ben al contrari, la percepció de l'ésser és la reflexió de l'enteniment com memòria de sí per la subsistència immaterial.

En aquest capítol abordarem la circularitat entre el "verbum mentis" i la memòria de l'ésser. Així s'expressa Canals Vidal:

"La fonamentació de la metafísica ha d'arrelar-se en el terreny d'un "pensar essencial" que no escindeixi l'al·ludida implicació i circularitat de l'autopresència de l'esperit en el seu ésser i la mediació pensant manifestativa i locutiva. El retorn al fonament no ensorra així l'edifici fonamentat ni converteix el pensar en quelcom constitutivament reticent. El retorn al fonament ontic no podria anular la validesa del fonament ontològic de l'ontologia, [clara referència a Heidegger] ni submergir en la finitud i temporalitat d'una "raó sensible" l'afirmació de l'ens en el seu ésser"⁷⁶⁴.

Permeti-se'ns dir que mentre el problema del hegelianisme és l'oblit de la memòria de si en benefici del conceptualisme, el problema del heideggerianisme és a l'invers, és l'oblit de la intel·ligència pensant en benefici de l'existencialisme.

En el present capítol, doncs, rellegirem alguns passatges de l'opuscle sinòptic *Sobre la naturalesa del verb de l'enteniment* en què sant Tomàs reitera les seves expressions explícites sobre l'essència de la intel·lecció que hem llegit al llarg del nostre treball, per reiterar una vegada més la circularitat bidimensional entre la intel·ligència intencional i la memòria presencial. L'exigència d'objectivitat implicarà elevar l'autoconsciència a la formalitat de l'ésser en què intencionalment és la llum dels intel·ligibles, l'exigència

⁷⁶³Martínez Porcel; "El començament de l'ésser i l'ésser del pensar", en *Espíritu*, Barcelona, 115, pàg. 16.

⁷⁶⁴Canals Vidal, *Cuestiones de fundamentación*, ed. cit, pàg. 84.

d'historicitat implicarà replantejar l'autoconsciència en la formalitat de la memòria el mode de presencialitat de la qual és precisament el temps.

Ja sabem que per a sant Tomàs el concepte pertany absolutament a l'essència de la intel·lecció. Per a sant Tomàs el concepte es format per l'acció d'entendre. Però a més a més afirma que el concepte mental és allò primerament i *per se* entès. Ara bé, el concepte brolla de l'acte en què són u l'enteniment i l'intel·ligible:

"L'intel·ligent i l'entès, en tant que d'ells s'ha fet quelcom u, que és l'enteniment en acte, són un únic principi d'aquest acte que és l'entendre"⁷⁶⁵. "Com en el principi de l'acció de l'enteniment i l'espècie no són dos, sinó u és el mateix enteniment i l'espècie il·lustrada; així queda u en el fi, és a dir, la semblança perfecta, nascuda i expressada per l'enteniment; i aquest tot exprès és el verb, i és tot expressiu de la cosa dita, i el tot en què la cosa s'expressa; i això és l'entès principalment, perquè la cosa no s'entén sinó en ell"⁷⁶⁶.

La formació del verb és simultània a l'acte d'entendre, ni primer es forma per després entendre ni primer s'entén per després formar: "La seva primera acció per l'espècie és la formació del seu objecte, amb la formació del qual entén; tanmateix, en el mateix temps el forma i és format, i simultàniament entén, perquè aquests no són moviments de la potència a l'acte, perquè l'enteniment ja està fet en acte per l'espècie, sinó que és un procés perfecte d'acte a l'acte, on no es requereix alguna espècie de moviment"⁷⁶⁷.

La formació del verb és acte d'acte: "El verb segueix immediatament a l'enteniment en acte per l'espècie, del qual procedeix el verb com acte d'acte i no acte de potència"⁷⁶⁸.

⁷⁶⁵Sant Tomàs, Q.D., *De Veritate*, VIII, a. 6, c.

⁷⁶⁶Sant Tomàs, OPh, "*De natura verbi intellectus*", cap. 1

⁷⁶⁷Ibid.

⁷⁶⁸Ibid., cap. 2.

Malgrat que es pot retornar sobre el concepte per pensar argumentativament, el concepte és format per un acte directe. *El concepte no es forma a partir d'una intuïció dualista de l'espècie intel·ligible.*

"Sempre que s'entén quelcom, es forma el verb. Ja que constitueix quelcom u de l'enteniment i de l'espècie, que és el principi de la seva acció, i del seu obrar, per la qual cosa aquesta espècie és el primer pel qual obra però no vers el qual; *ja que el nostre enteniment no examinant aquesta espècie com un exemplar que li és semblant, fa quelcom com el seu verb.* Ja que així no es faria quelcom u a partir de l'enteniment i de l'espècie, com sigui que l'enteniment no entén sinó fet u amb l'espècie, sinó que format en la mateixa espècie obra com quelcom de si, tanmateix no l'excedeix. Però l'espècie així assumida sempre porta vers l'objecte primer. Per la qual cosa és manifest que el mateix verb de l'enteniment és perfet perfectament per un acte recte. Tanmateix, perquè no envia les seves concepcions a quelcom altre, tal com ho fa el sentit, per això pot reflexionar sobre els seus actes quan vol, la qual cosa no pot fer el sentit"⁷⁶⁹.

Per a sant Tomàs *el concepte és esplendor de la llum intel·ligible de l'enteniment agent que es difon en la unitat de l'acte de l'enteniment possible i l'espècie intel·ligible.* El concepte brolla de l'acte dels intel·ligibles que és l'enteniment agent. I la llum intel·ligible de l'enteniment agent és connatural a l'ànima perquè aquesta és intel·ligible en acte amb intel·ligibilitat habitual i existencial.

"L'objecte es forma en la mateixa ànima i no fora, per això estarà en l'ànima com en un subjecte; ja que és la semblança de la cosa exterior. Però el que està en l'ànima com en un subjecte, es fa en ella com hàbit. Però la perfecta raó d'hàbit és quan és un amb l'acte, ja que en això la naturalesa es perfecciona. Però es perfecciona per la llum natural de l'enteniment, que envolta l'espècie intel·ligible en què i sota la qual s'entén. Ja que la mateixa llum que l'enteniment rep de l'agent amb l'espècie, es difon per l'acció de l'enteniment possible informat per tal espècie, quan es forma l'objecte, i roman amb l'objecte format; i això té plena raó de verb, quan s'entén en ell la quiditat de la cosa"⁷⁷⁰.

⁷⁶⁹Ibid.

⁷⁷⁰Ibid., cap. 1.

En terminologia agustiniana direm que la intel·ligència possible es fa l'acte dels intel·ligibles de l'enteniment agent com la intel·ligència pensant brolla de la memòria [Dei]. *I per a sant Tomàs la memòria no és altra cosa que la receptivitat de l'ànima.*

"Ja que el nostre verb neix de la notícia de quelcom que tenim en la nostra memòria, que no és altra cosa en aquest lloc que *la mateixa receptibilitat de la nostra ànima*, en què també es té a si mateixa, segons Agustí, també quan ella no es discerneix, sinó que altres coses adquireix de l'exterior"⁷⁷¹.

Sant Tomàs distingeix perfectament que una cosa és el concepte de si i una altra és l'autoconsciència. Mentre que per a Hegel l'autoconsciència és el concepte de si, per a sant Tomàs, la ment té l'hàbit de la consciència com a substancial a la seva essència, només necessita de l'espècie per entendre en acte, no per entendre's.

"Com és un agent, que es fa u espiritualment amb la mateixa espècie per participar de la seva vida, percep el seu acte quan vol, la qual cosa no pot fer el sentit. Ja que l'ànima no necessita d'aquella espècie per entendre's sinó perquè entengui"⁷⁷².

Primer és entendre quelcom que entendre's a si mateix, però aquest anterioritat és de naturalesa no de temps. L'autoconsciència existencial és simultàniament concomitant a l'enteniment en acte:

"Quan és informada per aquella espècie, instantàniament s'entén, i això és per reflexió, perquè aquella espècie és presa de la cosa abans que ella sigui formada i entesa. *Ni és necessari formar el verb abans que entendre, sinó que havent-se entès forma el verb de si mateixa, i per això quant s'entén a si mateixa, l'entendre no precedeix en el temps sinó per naturalesa*"⁷⁷³.

L'autoconsciència és cosubstancial a la ment com a exercici del seu ésser independent de la matèria. En percebre's com a existent la ment progressa a la perfecció del

⁷⁷¹Ibid.

⁷⁷²Ibid., cap. 2.

⁷⁷³Ibid.

seu ésser que com a immaterial és l'acte dels intel·ligibles en què es fa totes les coses i jutja segons les raons eternes. Per això, l'apercepció existencial és infinitació intencional.

"L'home en això que pensa quelcom percep que ell és. S'està revelant pel fet mateix de sortir a l'actual percepció de si, segons el seu ésser, en la qual s'objecta com el que li transcendeix a l'ens universal quant a tal, que l'home en passar com a "subjecte" intel·lectual de la potència a l'acte d'entendre, no fa sinó passar a la perfecció del seu ésser.

Tal reflexió ens introdueix així a un més alt ordre de coses. Per l'acte d'entendre, l'essencial "infinitud" del qual transcendeix els seus continguts especificatius, l'home obté el perfeccionament, obert a un destí d'infinitud, del seu propi ésser; se'ns està descobrint així que l'acte de conèixer pertany a l'ésser de l'home, o per parlar més pròpiament, que el conèixer com a tal no és sinó "ésser" com acte i perfecció infinita"⁷⁷⁴.

L'apercepció existencial de l'ésser com a perfecció és infinitació intencional perquè precisament és la propietat d'un esperit que reté l'ésser amb independència de la matèria. Per això "aquesta consciència perceptiva del propi *esse* és il·luminadora i manifestativa de l'ens, constitutiva de tota intel·ligibilitat que especifiqui l'entendre humà"⁷⁷⁵. Per això el retorn al fonament ontic no enfonsa el fonament ontològic en la finitud sensible. Perquè l'ésser apercebut és l'acte dels intel·ligibles: la llum que és l'ésser en grau immaterial.

"No estarà de més la insistència de la nostra part. [reitera Canals] L'acte i lluminositat intel·lectual que hem anomenat "llum" no és sinó l'acte i comunicabilitat de l'*esse* quan, o bé subsisteix en si mateix com "Esse subsistens", o, si més no, és participat en la diafanitat d'una forma no enfonsada en la matèria"⁷⁷⁶. Malgrat que l'ànima és acte del cos, té connaturalment l'acte dels intel·ligibles perquè aquella intel·ligibilitat actual que és l'hàbit de la consciència, no com espècie sinó "existent", és la de l'acte d'ésser retingut amb independència de la matèria.

⁷⁷⁴Canals Vidal, op cit, pàgs 127-128.

⁷⁷⁵Ibid., pàg. 39.

⁷⁷⁶Ibid., pàg. 33.

És evident que la intel·ligibilitat de l'autoconsciència des d'un punt de vista intencional és merament subjectiva. Però és la mateixetat de l'esperit: és la intel·ligibilitat intrínseca per l'èsser immaterial de què participa l'ànima humana. No podem oblidar que per a sant Tomàs és més fonamental la intel·ligibilitat de l'autoconsciència que la intel·lecció dels universals precisament perquè l'autoconsciència és la reditio d'una forma a si mateixa en tant que té ésser immaterial. Recordem alguns dels passatges en què sant Tomàs afirma que la raó de la intel·ligibilitat no és la universalitat sinó la immaterialitat:

"Quelcom és entès en acte en tant que és immaterial, i no perquè és universal; més aviat l'universal té el seu ésser intel·ligible en tant que és abstret dels principis material individuants"⁷⁷⁷.

"L'universal és intel·ligible en tant que és separat de la matèria"⁷⁷⁸.

"L'enteniment és de l'universal, i no del singular perquè la matèria és principi d'individuació"⁷⁷⁹.

"L'èsser individual no repugna que sigui entès en acte"⁷⁸⁰.

"No repugna que el singular sigui entès, per ser singular, sinó per ser material. I així si quelcom és singular i immaterial, com és el mateix enteniment, no repugna que sigui entès"⁷⁸¹.

"L'entendre de la nostra ànima és un acte particular que existeix en aquest o en aquell moment. I això no repugna la seva intel·ligibilitat; perquè tal entendre encara que sigui un acte particular, és immaterial; per això, així com s'entén a si mateix el nostre

⁷⁷⁷Sant Tomàs, Q.D. *De anima*, q. un, a. 2, ad. 5um.

⁷⁷⁸Ibid., Q.D. *De Veritate*, II, a. 2, ad 4um.

⁷⁷⁹Ibid., I, CG, cap. 44.

⁷⁸⁰Ibid., *De spirit. creat.* q. un, a. 9, ad 15um.

⁷⁸¹Ibid., STh, I, q. 79, a. 6, ad 2um.

enteniment, tot i sent ell mateix un enteniment singular, així entén també el seu acte d'entendre, que és un acte singular existent en el pretèrit o en el present"⁷⁸².

Hem observat ja com sant Tomàs admet l'experiència espiritual de l'acte d'entendre com a particular i temporal, però aquesta intel·ligibilitat no és la del concepte abstret sinó la de l'ésser immaterial. El tipus d'intel·ligibilitat amb què l'enteniment s'entén a si mateix *perquè té ésser immaterial*, no perquè forma un concepte sobre la seva essència, no és una intel·ligibilitat objectiva sobre representacions subjectives, sinó intel·ligibilitat íntima per la seva subsistència en acte. No és la intel·ligibilitat de l'essència potencial sinó de l'ésser com acte.

A diferència de Heidegger per a qui el temps és l'horitzó de l'ésser podem afirmar que per a sant Tomàs la temporalitat de la consciència està fonamentada en l'ésser immaterial. Podem dir que no és la temporalitat la que anorrea la consciència sinó que l'ànima pot mesurar el temps perquè és memòria de si.

Permeti-se'ns concloure aquest capítol amb unes breus observacions que darrerament ens ha inspirat Prevosti. Sant Tomàs distingeix el temps com a propietat física de les coses [temps vulgar]: nombre del moviment, però com sant Agustí, dirà que la mesura del temps es fa en l'ànima: [temps originari] "El temps no té el ser fora de l'ànima, a no ser segons el seu indivisible. La totalitat del temps es pren per l'ordenació de l'ànima que numera l'anterior i el posterior en el moviment"⁷⁸³. *El temps és una propietat física de les coses però és mesurat per l'ànima perquè els seus "ares" són distingits en temps distints en la constant memòria de si de l'ànima a nivell dels hàbits per la seva subsistència immaterial*. Prevosti observa que "la distensió de l'ànima potser no és exactament el temps mateix, sinó el que fa a l'ànima capaç de conèixer el temps, és a dir: és la transcendència de la consciència respecte del moviment físic, és una característica de la seva espiritualitat"⁷⁸⁴.

⁷⁸²Sant Tomàs, STh, I, q. 79, a. 6, ad 2um

⁷⁸³Sant Tomàs, *In Phys.*, IV, lec. 23, n° 629

⁷⁸⁴Prevosti, "Tiempo y alma desde Aristóteles y sant Tomás", en *Actas del IV Congreso internacional de la S.I.T.A*, Cajasur, Córdoba, 1999, pàg. 1867

El temps és una propietat física dels ens materials, el seu moviment en ares fugaços. Ara bé, el propi Aristòtil afirma que "l'ànima diu que els ares són dos, un abans i altres després, és llavors quan diem que això és temps"⁷⁸⁵.

Copsar el temps mateix com a "nombre del moviment", només és possible per la retenció que d'ella en fa la consciència que és unitària com a memòria de si, o sigui com a ànima. El que volem dir és que una cosa és mesurar quelcom en el futur present (expectatio) el passat present (memoria) i el present (contuitus) i una altra és mesurar el temps mateix: en aquest cas, *quina és la unitat de mesura?* A diferència de Heidegger Sant Agustí afirma que "la meua atenció és present, per la qual passa el que era futur per fer-se pretèrit"⁷⁸⁶. O sigui, l'èxtasi que té primàcia en la temporalitat és el present per on el futur esdevé retingut amb consciència de la seva identitat amb el passat. Només així es pot donar temps al temps. Si això mateix ho traspassem al temps mateix hauríem de dir que la ment es present a si com memòria de si en tot moviment: el futur és l'expectació que la ment té de sobreviure essent la mateixa que abans perquè sempre és presència de si. La ment té expectació de si mateixa retenint-se a si mateixa com la mateixa d'abans perquè és memòria de si. Per això és pot donar temps al temps com duració que és una eternitat.

⁷⁸⁵ Aristòtil, *Física*, 219a 29.

⁷⁸⁶ Sant Agustí, *Confesiones*, XI, 28, 38.

3.- La veritat com a bé (L'ontologia de Sant Tomàs)

Onto-dia-logia és un terme compost d'ontologia i diàleg. Ontologia és un terme conductor per a pensar l'essència de la veritat com a ser. El terme ontologia se'ns va ocórrer arran de la nostra última comunicació en un congrés. La nostra idea directiva és que l'ontologia només pot tenir un *interès moral* quan la paraula del ser s'adreça a la convivència interpersonal. La qual cosa és impossible si la paraula conceptual no brolla de la persona *com allò que és pròpiament vertader*. I en aquella ocasió ja apuntàvem el següent:

"Si tota comunicació intel·lectual ha d'interpretar-se des de la comunicativitat de l'esperit, tota paraula mental transcendentalment vertadera té *una dimensió d'intimitat i, en el seu ser entitatiu, només és intel·ligible en tant que es pot dir a un altre ens personal*"⁷⁸⁷.

"Seria una "tesi falsa" que no passaria d'una veritat històrica, la d'una filosofia que no pogués inviscerar-se pels éssers humans en contradir la certesa del gènere humà, en tant que la filosofia és una activitat intrínsecament humana que té el seu destí connatural en la comunicació interpersonal"⁷⁸⁸.

Amb aquestes observacions no volem negar que l'objectiu formal de l'ontologia fonamental és trobar el criteri normatiu del llenguatge conceptual en l'essència de l'ens. En aquest sentit, del que es tracta és de mostrar que el llenguatge conceptual es refereix a l'essència de l'ens perquè en brollar de la persona brolla d'allò que és més ens. Tota paraula mental és transcendentalment vertadera *quant a tal* perquè manifesta l'essència de l'ens. I així es podria dir que "en el seu ser intel·ligible" o formalment vertader -no en el seu ser entitatiu o materialment vertader- *una paraula és intel·ligible* quan es formula *conforme als primers principis ontològics de l'ens*. Però això no és tot. Si paraula mental autènticament vertadera és la que brolla íntimament d'un ens personal, segons la veritat material, no

⁷⁸⁷Verdés Ribas, "La verdad que està en el entendimiento según Canals Vidal", en *Actas del IV Congreso internacional de la S.I.T.A*, Cajasur, Córdoba, 1999, pàg. 2143

⁷⁸⁸Ibid, pàg. 2144.

d'adequació a l'essència en tant que ja dita, sinó d'adequabilitat a allò que li correspon pel seu acte de ser, resulta que *el criteri normatiu d'una paraula mental*, no per la veritat de l'essència entesa sinó per la veritat del ser en acte, és el "*constrenyiment intersubjectiu per coherència existencial*". O sigui, l'adequabilitat a ser entesa per altres ens personals per analogia exercida amb la dignitat de si mateixos, que malgrat no puguin definir "formalment" en un concepte que és ser persona, ja preconeixen "materialment" en si mateixos que és existir en tant que persones⁷⁸⁹. "Onto-dia-logia", doncs, és un terme

⁷⁸⁹ Utilitzem els termes de veritat material i formal amb el sentit en què sant Tomàs es refereix respectivament a l'entitat "que precedeix el concepte de veritat *i en què el ver es funda*" -l'ésser en acte que correspon a tot ens segons la seva naturalesa- i allò que compleix el concepte de veritat quant a tal com adequació de l'ens a ser entès: rectitud només perceptible a la ment. (De Ver., q. 1, a. 1,c.) Ambdues veritats són propietats transcendents de l'ens, són la veritat òntica i ontològica que està en les coses. Si bé "semànticament" en el concepte de veritat té prioritat l'enteniment: "la raó de veritat es deriva de l'enteniment a la cosa", (STh, I, q. 16, a. 1, c.), i així la veritat principalment està en l'enteniment, i segonament està en les coses; "fonamentalment", la prioritat correspon a les coses: "tot coneixement és perfet per l'assimilació del cognoscent a la cosa coneguda, talment que aquesta assimilació és la causa del coneixement" (De Ver., q. 1, a. 1, c.) El propi sant Tomàs justifica que el concepte de veritat es troba semànticament primer en l'enteniment que en les coses en raó de la naturalesa de tot coneixement quant al seu ser: "perquè el coneixement es segons que el conegut està en el cognoscent" (STh, q. 16, a. 1, c.) També la prioritat del judici respecte del concepte en la veritat que està en l'enteniment (veritat lògica) com a conseqüència de la forma que correspon a la naturalesa de l'enteniment quant a cognoscent (veritat transcendental ontològica de l'enteniment). (STh, I, q. 16, a.2, c.). En definitiva, la distinció entre veritat i ens només és de raó: el concepte de veritat explicita quelcom implícit en el concepte d'ens: la relació a l'enteniment. Però la veritat es fonamenta en l'ens *pel que fa a les coses*: "També l'ens està en les coses i en l'enteniment, tal com la veritat; per bé que la veritat es troba principalment en l'enteniment, però l'ens es troba principalment en les coses" (STh, I, q. 16, a. 3, ad 1um) "La verdad "que está en las cosas es idénticamente la realidad o entidad de las cosas mismas, nombrada en razón de que es ella misma, como tal, adecuada a ser entendida. La verdad "que está en el

conductor que proposem com "clau de volta del nostre treball" i que correspondria al concepte originari del criteri de veritat de la tradició que sintetitzà Tomàs d'Aquino i que magistralment va precisar Jaume Bofill com "*adequació de dues adequacions*": de l'objecte pensat a l'essència de l'ens i de l'acte de pensar a l'autenticitat de pensament. Per a Bofill el coneixement vertader és l'adequat a l'ens en tant que dit amb autenticitat vital.

La veritat és una doble adequació. De l'enteniment pensat a l'ens i de l'enteniment pensant al sentiment. En un cas hi ha "sistema", en el segon "autenticitat". Però el sentir profund no és l'angoixa del no res sinó la plenitud vital en què hom copsa la perfecció del seu ésser.

"Si la veritat segueix abans de res a l'ésser, l'estudi de la veritat del coneixement implica, de per si, que es descendeixi fins copsar aquest fonament últim, l'ésser mateix en què l'entendre radicalment consisteix. La recompensa, però, serà proporcional a la tasca: ja que havíem superat, en realitat, una escissió fatal, que la mentalitat contemporània infligeix al "*verum*", oposant-lo a si mateix, d'una part, com norma objectiva del pensar, i, d'altra, com sinceritat subjectiva del viure.

"En efecte. Aquest acte unificant (que hem anomenat sentiment fonamental, en considerar-lo, precissivament, en tant que "*sum*", és a dir, com la perfecció i revelació de l'esse en el cogito, prèviament, tanmateix, a tota locució objectivadora) és el que en definitiva possibilita la veritat en sentit ple, com adequació entre dues adequacions: d'una banda, la del judici o enunciat (pensament pensat) amb la realitat, per via de representació objectiva; d'altra banda, la del judici, no ja com enunciat, sinó com enunciació, com prolació activa (pensament pensant), amb el sentir profund, amb l'ésser autèntic del

entendimiento nombra el término del conocimiento intelectual en cuanto tal y en cuanto poseído intelectualmente por el inteligente. Es esta verdad, semánticamente primera, pero ontológicamente manifestativa y fundamentada, aquella de la que cabe decir que existe sólo en el juicio. Pero es el concepto semánticamente derivado y secundario, de la verdad que está en las cosas, el que apunta a aquello de que el entendimiento en cuanto cognoscente se origina, y en lo que se fundamenta: la verdad del ente, es decir, la entidad en cuanto verdadera" (Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 549)

subjecte pensant. La noció plena de veritat implica l'adequació entre aquestes dues adequacions, la superació d'un fals dualisme entre l'objectiu i el subjectiu. Sant Tomàs no es satisfà amb menys: "*Veritas enuntiabilium non est aliud quam veritatis intellectus*", escriu"⁷⁹⁰.

La "veritat es fonamenta en l'ens". L'ens és allò l'essència del qual té acte de ser. Afirmem d'antuvi que: si distingim el nivell "ontològic" de la manifestació de l'ens segons la seva essència, del nivell "criteriològic" de la rectitud de la paraula en tant que afirma el que existeix, el fet que la paraula en general manifesta l'ens perquè brolla de la persona com allò que pròpiament és ens implica que hi ha afirmacions que ònticament són vertaderes i d'altres que són falses: són vertaderes les que es corresponen a la comprensió que tot home té de la dignitat de si mateix conforme al criteri de la seva experiència connatural, són falses les que contradiuen els més elementals "preconeixements" adquirits per tot home per la seva ciència connatural com a punt de partença de tota reflexió pensant

Però amb això no n'hi ha prou, del que es tracta és de reconèixer com a primer criteri òntic de veritat el constrenyiment a la dignitat de la persona per la seva unitat substancial al llarg de la seva vida.

Amb encert va precisar Bofill que el criteri de les veritats "essencials" és la no contradicció lògica significada per l'afirmació mental però que el criteri de les veritats "existencials" és la coherència vital consignada per la intensitat de la consciència:

El *cogito* en sant Tomàs ensenya que les veritats existencials es connoten per la intensitat de l'acte d'afirmació i el seu criteri és la coherència vital.

"Quan l'assentiment estabilitzador de la ment es presta a un ens en raó, no de la seva "*species*", sinó del seu "*modus*", és a dir, de la seva dimensió existencial; quan la unitat aconseguida no és unitat de forma, sinó unitat de moviment. La necessitat que eventualment constreny la ment a l'assentiment es redueix i es fonamenta, en aquest cas, en la necessitat d'acte que imposa una congruència a la seva vida; en l'imperatiu ontològic que dóna consistència al subjecte actiu, assegurant la seva identitat amb si mateix al llarg del seu viure; si es vol, en la seva veracitat o veritat constitutiva (*indivisio "tòu" esse et ejus*

⁷⁹⁰Bofill, *Obra filosòfica*, ed cit, pàg. 137

quod est) a la que s'ha d'apel·lar necessàriament per fonamentar el testimoni existencial professat en el judici. Sant Tomàs al·ludeix precisament a aquest tipus de necessitat quan afirma: "Ningú pot pensar que ell no existeix amb assentiment. Ja que en això que pensa, percep que ell existeix"⁷⁹¹.

Amb això no es tracta de reduir el criteri d'objectivitat al "sentit comú" del món de la vida ingenu i precientífic. Ans al contrari, del que es tracta és de reconduir la "qüestió del criteri" al terreny transcendent de la veritat ontològica que es distingeix de l'ens per la reflexió de l'enteniment sobre si mateix en tant que comprèn l'ens. Reflexió que és l'absolut de l'ànima.

Del que es tracta és d'advertir com es relaciona l'home a la veritat transcendent convertible amb l'ens. Segons sant Tomàs allò que explicita la veritat respecte de l'ens és la seva relació a l'enteniment però com a facultat de l'ànima que és la "mateixitat" que pot fer-se totes les coses. *La veritat transcendent de l'ens intel·ligible perquè és en acte es dedueix de la manera de ser de l'ànima: intimitat espiritual perquè té ésser immaterial.* Recordem aquest text paral·lel:

"La cosa té una doble relació amb l'ànima: una, en tant que la mateixa cosa està en l'ànima segons el mode de l'ànima, i no segons el seu mode; una altra en tant que l'ànima es compara a la cosa existent en el seu ésser. I així l'objecte de l'ànima és doble. D'un mode en tant que li és propi que existeixi en l'ànima no segons el seu ésser propi, sinó segons el mode de l'ànima, és a dir, espiritual; i aquesta és la raó del cognoscible en tant que cognoscible. D'una altra manera hi ha algun objecte de l'ànima segons que l'ànima s'inclina i s'ordena vers allò mateix segons el mode de la mateixa cosa existent en ella mateixa; i aquests és la raó de l'apetible en tant que apetible"⁷⁹².

La veritat que és fi de l'enteniment es troba en l'enteniment i no "*extra animam*" perquè tal és el mode d'ésser de l'ànima: intimitat espiritual.

⁷⁹¹Ibid. pàg. 161.

⁷⁹²Sant Tomàs, Q.D. *De Veritate*, q. XXII, a. 10, c.

Aquesta intimitat espiritual no només es troba en la invisceració del fer-se en acte de l'enteniment per la informació de l'espècie. També el progrés en la formació del concepte és fer-se més u l'enteniment i l'entès:

"Allò que procedeix segons la procés extrínsec, és necessari que sigui divers que allò de què procedeix. Però el que procedeix vers l'interior en el procés intel·ligible, no és necessari que sigui divers: altrament, quant més perfectament procedeix, tant més és u amb allò de què procedeix. Ja que és manifest que quant quelcom més s'entén, tant la concepció intel·lectual és més íntima a l'intel·ligent, i més una: ja que l'enteniment segon que entén en acte, segons això és fa u amb l'entès"⁷⁹³.

Si la veritat que és propietat transcendental de l'ens és la intel·ligibilitat adequada a l'ésser de l'ànima segons el mode espiritual de la seva intimitat és evident que és més vertadera la "adequabilitat de l'ànima a si mateixa per l'autoconsciència de la seva "reditio" immaterial que l'adequació de l'ànima als ens abstrets de la matèria, *podem dir que per sant Tomàs una autoconsciència és major grau de veritat que una abstracció*.

"La veritat, perfectivitat immaterial de l'ens, és un ésser en acte, una perfecció i plenitud ontològica, de què participen amb plenitud, i en un sentit divers i més ple que les mateixes essència objectives de l'ens natural, els subsistents immaterials, els ens personals; pels quals la veritat és posseïda, en l'escala analògica proporcional de la veritat transcendental, segons un mode divers, i més perfecte, que aquell en què la posseeixen els ens que estan fora de l'ordre de l'immaterial i intel·lectual, de l'ordre intel·ligible, i només són intel·ligibles en potència segons intel·ligibilitat extrínseca i objectiva"⁷⁹⁴.

Si ara considerem la conversió de la veritat amb el bé, trobem que gràcies a aquella invisceració més íntima del concepte amb l'intel·ligent la veritat que és manifestativa de l'ens més perfecta és quan més expressiva és de la intimitat humana. Canals Vidal ha insistit en això: que a la perfecció de la veritat del concepte li pertany l'expressió d'amor que brolla de la memòria de si com a notícia estimada.

⁷⁹³Ibid., STh, I, q. 27, a. 1, ad 2um.

⁷⁹⁴Canals Vidal, *Sobre la esencia del conocimiento*, ed. cit, pàg. 575.

"L'emanació locutiva de l'esperit, nascuda de la immanència i intimitat de l'operació vital de la naturalesa cognoscent, tendeix també per la seva mateixa perfecció a la intimitat en la pròpia comunicació. Pertany a la perfecció del llenguatge mental el que, quan parlem als nostres amics, no sembla que l'emanació es dirigeixi a quelcom extrínsec a la nostra vida personal, per ser una comunicació que des de la pròpia vida personal es dirigeix a algú a qui, per la connaturalitat consistent en l'amor d'amistat, mirem i sentim com algú u amb el mateix home que parla"⁷⁹⁵.

En efecte, així s'expressa sant Tomàs:

"És propi de l'amistat que algú reveli els seus secrets al seu amic. Ja que com l'amistat uneix els afectes, i de dos es fa com un cor, ja no sembla que algú tregui fora del seu cor el que revela a l'amic"⁷⁹⁶.

En definitiva, si d'una banda és falsa tota filosofia que no es faci apta per a la comunicació interpersonal segons el criteri del sentit comú, també és imperfecta tota filosofia que no es pugui exercir com a diàleg per amistat. Vull acabar amb un comentari a aquests record a Jaume Bofill:

"Tota ciència i tota filosofia desconnectada de la contemplació, entesa com comunicació de vida personal, seria buida i sense valor perfectiu de l'home. Vull afegir ací una paraula d'homenatge a Jaume Bofill, qui fou catedràtic de Metafísica de la Universitat de Barcelona, que va tenir aquest punt com preocupació central de la seva tasca filosòfica"⁷⁹⁷.

El pensament originari de sant Tomàs ha patit sempre la incomprensió per prejudicis "antiescolàstics". Valgui com un exemple més aquesta observació d'Ortega:

⁷⁹⁵Ibid., pàg. 681.

⁷⁹⁶Sant Tomàs, IV CG, cap. 21.

⁷⁹⁷Canals Vidal, "Teoria y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal", en *Actas del Congreso Teoría y Praxis*, Génova-Barcelona, 1976, vol I, pàg. 116.

"La idea de què sant Tomàs, resumint la tradició grega, ens dóna de l'amor és, evidentment errònia. Per a ell, amor i odi són dues formes del desig, de l'apetit o el concupiscible. L'amor és el desig de quelcom bo en tant que bo *-concupiscibile circa bonum-*; l'odi, un desig negatiu, una repulsió del dolent quant a tal *-concupiscibile circa malum*. S'acusa ací la confusió entre els apetits o desigs i els sentiments"⁷⁹⁸.

Hem de recordar potser encara que per a sant Tomàs l'amor precisament és la complaença afectiva de qui brolla l'apassionat desig per la convivència real?

"Diem que la primera modificació de l'apetit per l'apetible és un amor que no consisteix en res més que en la complaença apetible. D'aquesta complaença se segueix un moviment vers l'apetible, que és desig, i finalment un repòs, que és joia"⁷⁹⁹.

Hem de recordar encara que per a sant Tomàs la complaença afectiva és una projecció interpersonal de l'amor de si?

"La unió pertany a l'amor en quant, per la complaença, l'apetit amant es capté amb allò que estima de la mateixa manera que es capté amb si mateix i amb el que es seu"⁸⁰⁰.

Hem de recordar que per a sant Tomàs l'amor de si per l'autoconsciència existencial permet reconèixer l'estimat com un altre Jo?

"Tant l'amor de concupiscència com el d'amistat procedeixen d'una certa aprehensió de la unió existent entre l'amant i l'amat. És clar que quan algú ama quelcom, cobejant-ho, ho copsa com si això formés part del seu benestar. I de manera semblant, quan un hom ama algú amb amor d'amistat, tant vol el bé de l'amat com vol el propi; és a dir que l'altre és copsat com un altre jo, en quant hom vol el seu bé tant com el propi. Per això hom diu que l'amic és un altre jo"⁸⁰¹.

⁷⁹⁸Ortega y Gasset, *Facciones del amor*, en *Obras completas*, vol V, Revista de Occidente, Madrid, 1970, pàg. 554.

⁷⁹⁹Sant Tomàs, STh, I-II, q. 26, a. 2, c.

⁸⁰⁰Ibid., ad 2um.

⁸⁰¹Ibid., STh, I-II, q. 28, a. 1, c.

No es manifesta una vegada més en les qüestions de l'amor l'oblit de l'estructura bidimensional de l'autoconsciència existencial per l'essència de l'ànima de què brollen els actes intencionals?

No és precisament *la memòria del ser en l'ordre de la intel·lecció la intensitat de l'amor en l'ordre de la voluntat?*

No és l'oblit de l'autoconsciència existencial com a subsistència del ser el que provoca les reticències per reconèixer que l'amor de si és principi de l'amor?

No afirma sant Tomàs que l'amor de si és més intens perquè és una unitat substancial mentre que l'amor a l'altre és una unitat intencional? "Però cadascú s'ama a si mateix més que a altri, per tal com amb si mateix constitueix una unitat de substància, mentre que amb altri solament assoleix una unitat de semblança en una forma"⁸⁰².

No hem llegit ja que l'autoconsciència existencial és un amor de si i la seva experiència de l'acte una intensitat de l'exercici? Per què, doncs, l'amor de si no ha de ser principi de la benevolença si per ell és intensitat d'amistat? No és per l'amor de si que l'amor és íntim i parlem de les entranyes de la caritat?

⁸⁰²Ibid., q. 27, a. 3, c.

CONCLUSIÓ

La postmodernitat s'ha caracteritzat per la crisi en les certeses i l'optimisme tecnologista. El paradigma filosòfic de la postmodernitat és l'antifundacionalisme generalitzat del gir "hermenèutic-pragmàtic" de la filosofia moderna de la consciència inaugurada per Descartes.

Contra els riscos "neoconservaduristes" de la postmodernitat s'alça l'última generació de l'Escola de Frankfurt que propugna l'emancipació de la comprensió dominant dels "mass media" al servei de la raó instrumental mitjançant l'ideal de l'acció comunicativa "lliure de constreyniments". Però *ni Apel i menys encara Habermas fan una opció decidida per fonamentar l'acció comunicativa en una consciència transcendental*. Ans al contrari, substitueixen la consciència transcendental per la comunitat intersubjectiva i els principis transcendents són eminentment històrics. L'alternativa de l'Escola de Frankfurt pren l'ideal de l'acció comunicativa "lliure de constreyniments" com una teoria de la veritat per consens a realitzar històricament. Tampoc Lévinas fonamenta el sentit del discurs en la plenitud de la consciència sinó en l'apertura del rostre.

Tant els postmoderns com els neoil.lustrats i "personalistes" tenen en comú *la crisi de la filosofia de la consciència*. Des de plantejaments analítics Rorty ha reduït la intuïció de la ment al domini d'una terminologia filosòfica determinada. Però reconeix que en la superació de la filosofia de la consciència també ha estat decisiu el primer Heidegger.

El procés de superació del subjecte iniciat per l'existencialisme antihegelianista i per Nietzsche i amb una amplitud major que la de Foucault, culmina en Heidegger qui atribueix la idea de "subjecte" a la metafísica moderna de la voluntat dominant que no culminaria en Hegel sinó precisament en Nietzsche. L'alternativa no és la filosofia de la sospita sinó repensar l'home com a "ek-sistent": clarància de l'ésser.

Però el gir "ontològic" de Heidegger té un resultat estrany. El pensament de l'ésser és insignificant i no té res a dir. En el fons és manté la idea que l'ésser és el no-res de l'ens. L'ontologia fonamental del primer Heidegger hauria mostrat que precisament la temporalitat finita del *Dasein* és l'horitzó transcendental de la comprensió de l'ésser preintencional en què el pensar porta a la paraula l'ésser. Si en Hegel la consciència és la mediació del concepte absolut, per a Heidegger el ser del *Dasein* és un poder ser "l'estat de

result" del qual mostra la seva "nihilitat": angoixa del no-res, ésser deutor i silenciositat de la paraula.

La superació de l'anomenada filosofia moderna de la consciència té el caràcter en el propi Heidegger d'una "destrucció de la història de l'ontologia" que tindria les seves etapes fonamentals en l'encobriment del "*sum*" del cogito per l'adopció dels postulats dogmàtics de l'ontologia medieval. La definició del "*sum*" del cogito com a "*res cogitans*" hauria tingut com a motiu la interpretació de l'ésser de l'home segons el mode d'ésser dels ens "a la vista". Però segons Heidegger, Kant també va quedar atrapat en el "cartesianisme" i si bé no va pensar la consciència transcendental com a "substància" la va pensar com a "subjecte".

Es mantindria ferm el postulat intuicionista de l'ontologia occidental que culmina amb la Lògica de Hegel. De fet, la intuïció intel·lectual de la consciència existencial és l'ésser immediat amb què comença la Lògica de Hegel. El començament no és el jo pur, sinó l'ésser en general. Tota la dialèctica del subjecte està mediatitzada per aquesta equiparació del jo pur amb l'ésser en general.

Amb tot, observa Heidegger que, a diferència de Descartes i Kant, sant Tomàs va entreveure la primacia del *Dasein* en la deducció de la veritat transcendental segons l'ésser de l'ànima que es pot fer totes les coses *sense que això suposi una subjectivació dels ens*.

Però Heidegger no s'ocupa de la "destrucció de la història dominant" sobre l'ànima en sant Tomàs. Queda encoberta en l'atribució a sant Tomàs de la doctrina de la veritat com adequació del judici a l'ens.

En una altra direcció es movia Jaume Bofill. Precisament del que es tracta és d'advertir que el *cogito* no és model d'idea clara i distinta sinó de certesa existencial per la percepció de l'ésser en la dimensió d'intimitat de la vessant d'autoconsciència de l'acte d'entendre. Aquesta percepció de l'ésser de la consciència pensant és anomenada "sentiment" com a presència de la ment en el si de les relacions intencionals. Aquesta autopresència de la ment en el si de les relacions intencionals és la memòria de si agustiniana. Sant Tomàs la fonamenta ontològicament en la subsistència d'una forma en ésser immaterial. Per a Bofill és el substitut de la intuïció intel·lectual de què manca l'ésser humà i és el nucli de l'amor de si que carrega d'afectivitat els judicis mentals.

Canals Vidal ha insistit sempre en què aquesta subsistència de l'ànima en ésser immaterial és el fonament de tota apertura intencional. És la plenitud de notícia de què brolla la paraula mental i permet redefinir la metafísica intel·lectualista com un "realisme pensant" que és principi de vida íntima i personal. Canals Vidal assumeix plenament que la subsistència de l'ànima en ésser immaterial és el que permet definir que més vertader és l'ésser humà que l'apertura intencional als ens físics. Per això l'objecte saciatu de la contemplació és l'ens personal que pel seu ésser espiritual és terme de la voluntat per amor d'amistat.

Segons aquesta orientació "bibliogràfica" la nostra investigació comença precisant el concepte de saviesa per a sant Tomàs d'Aquino. Hi trobem que el coneixement teològic precisament es recolza en el coneixement de l'ànima. Si bé en la dimensió intencional de la intel·lecció humana l'objecte propi és l'essència de les coses sensibles, en la dimensió íntima de la consciència, sant Tomàs admet que l'home es percep com a tenint ànima.

La síntesis de la gràcia i de la naturalesa precisament es desenvolupa a través d'una comprensió de la persona com a ésser espiritual amb domini dels seus actes i capaç d'amistat en la convivència racional. Tot l'ordre de l'ensenyament es recolza en la convicció de l'espontaneïtat intel·lectual de l'enteniment agent i en el coneixement connatural de les "causes primeres".

De les diferents problemàtiques de fonamentació de l'obra de sant Tomàs ens hem centrat en la primera: el coneixement de l'ànima. Per això *hem presentat el nostre treball com un comentari filosòfic de la qüestió X Sobre la veritat que sant Tomàs dedica a la ment.*

La primera tasca a fer era definir la ment com a ànima en tant que d'ella brolla la potència superior totalment immaterial. Sant Tomàs integra l'aristotelisme amb la metafísica agustiniana de la ment com imatge de la Trinitat. Sant Tomàs interpreta que la memòria és la dimensió de tot el que és habitual a la ment i que inclou la notícia i l'amor que li són consubstancials. La memòria de si és l'habitual retenció de l'ànima.

La nostra lectura prossegueix amb la problemàtica del coneixement sensible que si bé sembla barrar les possibilitats del coneixement de l'ànima com a "substància immaterial" no fa sinó accentuar la necessitat de repensar en la manera com s'entén la ment per ella mateixa. Perquè d'una banda sant Tomàs admet que l'enteniment té un coneixement

indirecte dels singulars materials per la "certa reflexió de l'enteniment sobre el seu acte", i d'altra banda, afirma que la llum intel·ligible de l'enteniment agent és connatural a l'ànima perquè aquesta és actualment intel·ligible per comparació a les coses sensibles que li són exteriors.

En l'article vuitè sant Tomàs distingeix la "*duplex cognitio*" de l'ànima, un coneixement existencial, íntim i singular que es realitza en la dimensió d'autoconsciència quan hom percep que existeix en percebre que entén i sent i un altre coneixement essencial, objectiu i universal que es realitza en la dimensió d'intel·lecció per "expressions" conceptuals sobre la naturalesa dels principis intencionals.

Sant Tomàs a més a més distingeix que el coneixement existencial té un nivell no només actual: la percepció de l'ésser quan pensem en acte, sinó un nivell habitual: el poder d'autoconsciència en pensar en acte. Afirmarà que la ment té el poder de percebre's en tot acte intencional no per un hàbit adquirit sinó amb anterioritat a tot exercici abstractiu de l'enteniment agent de tal manera que aquest poder d'autoconsciència és la pròpia substància de l'ànima.

Segons això sant Tomàs defineix què és l'ànima tot percebent que existeix en els seus actes per la naturalesa universal de les essències enteses dels ens sensibles: l'ànima intel·lectual és immaterial perquè altrament els seus objectes entesos serien singulars. La definició rigorosament ontològica de l'ànima segons l'escala dels éssers fonamenta aquella immaterialitat en el grau amb què la seva essència reté l'acte d'ésser amb independència de la matèria.

Podem dir, doncs, que el "*cogito*" tomista per la consciència psicològica, ni pel "dubte metòdic" ni per cap reducció fenomenològica, es realitza en la dimensió d'assentiment del judici, no d'aprehensió, ja que no es "dedueix" per la necessitat d'una existència respecte d'una essència sinó com la necessitat d'una propietat concomitant a l'ésser immaterial: la necessitat del "*cogito*" tomista és que tot ésser espiritual es percep com a existent en pensar en acte.

Un altre és el destí del cogito en Descartes. L'horitzó formal no és l'actitud natural sinó l'esforç radical del dubte metòdic per part del pensament crític autoenganyat segons la figura del "Geni maligne". En la via analítica hom es percep com a existent no en pensar qualsevol cosa sinó en dubtar de tot, per això la única propietat que no es pot separar d'ell

és el pensament. La ment és immaterial no per la participació en l'ésser sinó perquè pot dubtar de tot el sensible, àdhuc del cos. Sota la formalitat del dubte metòdic l'estructura del *cogito* cartesià cau sota l'imperi de la intuïció intel·lectual amb indiferència existencial. Per això en la via sintètica la immediatesa consubstancial de l'autoconsciència existencial del pensament en acte és presentada com la proposició "evident" que per pensar cal ésser. *La interpretació de la consciència existencial com a propietat de l'ànima és la idea que té d'ella mateixa com capaç de pensar en tot el que pensa. Allò que per sant Tomàs pertany al domini de l'acte es va traslladant en Descartes al domini de la idea.*

En Kant la direcció que pren la consciència pensant és una altra. El context és la problemàtica justificació de les categories com a condicions de possibilitat de l'objecte de l'experiència pel que fa a la forma de ser pensada. L'espontaneïtat de l'enteniment rivalitza amb la síntesi de la imaginació i requereix d'una unitat per poder-se aplicar que precisament trobarà en la primacia de la unitat de la consciència en la identitat de l'acte que forma gradualment el "tot de la representació". El fonament del pensament pur és que les consciències sensibles només poden proporcionar quelcom per a mi si es subordinen a la unitat de la consciència. Respecte de la diversitat de la intuïció la unitat de la consciència és el principi sintètic primer i cabdal. Però en l'home requereix d'una síntesi imaginativa perquè no és intuïció intel·lectual.

La noció que es forma Kant d'intuïció intel·lectual l'impedeix explicar adequadament l'estructura de l'autoconsciència existencial del pensament en acte com una experiència espiritual quan afirma que l'existència m'és donada en la "originària unitat sintètica d'apercepció". Perquè oscil·la entre la identificació de l'autoconsciència amb la representació jo penso que per ser intuïció intel·lectual hauria de crear simultàniament el seu objecte, i el reconeixement de l'autoconsciència per la seva intimitat com a intuïció intel·lectual per la qual es dona la diversitat pensada en el "jo penso". Definida d'aquesta manera hauria pogut reconèixer que si bé l'autoconsciència existencial del pensament en acte no és "intuïció intel·lectual" perquè no ensenya encara què som, amb tot, és una "experiència espiritual" pel que fa a la percepció de l'existència pretemporal.

Finalment Kant opta per la identificació de la consciència pensant amb la seva representació lògica com a "subjecte transcendent" aïllat del *cogito* i interposa que per conèixer-se ha de tenir una autointuïció com a objecte donat que només és possible a nivell

sensible. D'aquesta manera la consciència existencial del pensament en acte queda escindida entre una representació dinàmica i una existència sensible.

Creiem que Kant només podia fonamentar la consciència transcendental com experiència personal si considerava que és la propietat concomitant a l'existència percebuda en el *cogito* amb anterioritat a la síntesi categorial i que no és fenomen ni noümen sinó una realitat actual (*etwas reales*). Però seguir aquest camí és el que implicaria la "*cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo*" a nivell habitual perquè la ment (consciència transcendental) té present la seva ànima: posseeix aquell grau d'ésser espiritual en què es fonamenta l'autoconsciència existencial del pensament en acte.

Tot plegat ens permet concloure "històricament" que *la consciència només es fonament sòlid del pensament si a la vegada es fonamenta en l'ànima. Per això parlem de ment transcendental*. Perquè si bé la consciència és condició transcendental del coneixement objectiu creiem que la ment és condició transcendental de la pròpia autoconsciència: allò que fa possible l'hàbit de l'autoconsciència és l'espiritualitat de l'ànima que té tot home

El jo transcendental de la crítica logicista és el pensament pur (crític radial) que s'absté de reconèixer-se com a ment psicològica: jo personal. El pes de la necessitat no recau sobre la participació de la llum sinó sobre la consciència intersubjectiva. No és d'estranyar la reacció de la consciència ordinària que enfront al pensament formalista reclama la seva substancialitat o la reacció del pensament especulatiu que reclama la cosa en si.

La qüestió filosòfica a resoldre és la següent: *com la consciència transcendental és empírica sense dissoldre l'individu i sense finititzar el logos*. La solució dialèctica dissol l'individu. La solució hermenèutica finititza la raó. Creiem que la via mitjana de sant Tomàs es manté en el seu concepte de consciència cognoscent com a propietat de l'ànima personal pel seu ésser immaterial que és la llum dels intel·ligibles.

La ment en sant Tomàs és el jo transcendental metapsíquic, perquè és esperit: forma d'un cos però que reté l'ésser de mode immaterial. Per això és personal, però no per això s'existencialitza el *lógos*. Això seria així perquè l'ésser immaterial que en la vessant presencial és autoconsciència, en la vessant intencional és la llum dels intel·ligibles.

La filosofia de la ment de sant Tomàs és “*realista*” perquè no té necessitat de posar entre parèntesi l'existència del món. Però és pensant perquè on vertaderament es manifesta el món és en el *lógos* que brolla de la consciència personal com allò que és pròpiament vertader. I per això el realisme pensant de sant Tomàs també és “*cordialista*” perquè així manté la persona quant a voluntat per amor d'amistat.

La contrastació de la filosofia de la ment de sant Tomàs amb el destí exotèric de la filosofia transcendental reitera que és la via mitjana entre l'excés conceptualista de Hegel i la finitització nihilista de Heidegger. Creiem que la filosofia de la ment de sant Tomàs no és la filosofia de la consciència superada pel pensament heideggerià com “una mena de hegelianisme històric sense absolut”⁸⁰³. Fonamentada en la participació immaterial de l'acte d'ésser és un punt de partença prou sòlid per endinsar-se decididament en el diàleg filosòfic sobre finitud i Absolut amb el gir hermenèutic pragmàtic. Perquè de la ment brolla la paraula en què es comprèn l'essència de l'ens en ser allò que pròpiament té acte d'ésser en gènere intel·ligible.

“El ser que pot ser comprès és llenguatge”⁸⁰⁴ -ens recorda Gadamer- Però per a sant Tomàs no ho seria en el llenguatge de la tradició històrica sinó de l'esperit. Ni “la vertadera infinitud de l'esperit” seria “el camí vers concepcions sempre noves”⁸⁰⁵ sinó l'expressió de l'ens que brolla de l'autoconsciència existent per la subsistència de l'esperit perquè malgrat no entén la seva essència per la seva essència, és memòria de si. Segons Ricoeur, “el temps es fa temps humà en tant que s'articula de manera narrativa”⁸⁰⁶. Creiem que el temps de la narració és la memòria de la ment.

⁸⁰³Salvi Turró, en *Lectura de Heidegger*, PPU, Barcelona, 1991, pàg. 32.

⁸⁰⁴Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997, pàg. 567.

⁸⁰⁵Gadamer, op cit, pàg. 510.

⁸⁰⁶Ricoeur, *Tiempo y narración*, vol I, siglo XXI, Madrid, 1995, pàg. 39.

La comunitat lliure de constreyniments es fonamentaria en el diàleg però no únicament sobre el consens sinó sobre la perfecció de l'ésser en què els amics coincideixen en virtut.

El nostre treball no pot ser una conclusió tancada. En moure's en el terreny dels fonaments només és un primer pas. Moltes coses queden pendents. Una ontologia de l'ens personal elaborada a través de la consciència existencial com a propietat de l'ànima per la seva participació en l'acte d'ésser en grau immaterial. Una crítica del coneixement segons l'essència del coneixement tal i com es manifesta en l'autoconsciència quotidiana com a grau de participació en l'acte d'ésser autopresent i comunicatiu, i una "ètica de la convivència" segons la virtut de l'amistat tal i com es preconex que és amar l'amic en l'amor de si. El nostre treball podria continuar. Però creiem haver après de forma prou sòlida el següent.

El fet sobre el qual hem pensat és l'autoconsciència existent en tant que pensant. Té dues dimensions: consciència existencial: captura íntima presencial, i intel·lecció essencial: apertura intencional objectiva. La primera és una experiència immediata, la segona és una abstracció mediata. La primera és la "*memoria sui*" agustiniana, la segona és la "intel·ligència pensant". La primera proporciona el coneixement propi, singular, íntim de l'ànima de cadascú, per la segona s'investiga el coneixement comú, universal, comunicable de l'ànima de tot home. El coneixement propi de l'ànima és un hàbit per l'essència de l'ànima anterior a tota abstracció, i és cosubstancial a l'ànima, el coneixement comú de l'ànima és una investigació sobre els objectes de l'ànima després d'haver abstret. Pel primer coneixement se sap que l'ànima és autoconsciència subsistent, pel segon es precisa que aquesta autoconsciència subsistent és per la immaterialitat de l'ésser. Sant Tomàs no escindeix l'autoconsciència existencial en tant que pensant, precisament troba en l'hàbit de l'autoconsciència per l'essència de l'ànima la intel·ligibilitat actual per la qual a l'ànima li és connatural la llum dels intel·ligibles: l'autoconsciència existencial és la presencialitat de l'ésser immaterial retingut per l'ànima amb independència del cos, de la qual la llum intel·ligible és la dimensió de comunicativitat.

Hem considerat l'evolució històrica de l'autoconsciència existent en tant que pensant. La dimensió de consciència com a captura íntima presencial: experiència immediata: *memòria sui*, acte de sentiment, coneixement propi de l'ànima de cadascú és

obviada pel dubte metòdic. Descartes es situa en l'altra dimensió: la intel·lecció com apertura intencional objectiva: abstracció mediata: intel·ligència pensant, locució comunicativa. La meditació crítica retroba l'ànima de cadascú en el refús del sensible. Però és evident que la tendència "cartesiana" és submergir la dimensió de consciència existencial en la intel·lecció essencial: en el *cogito* cartesià no s'afirma que cadascú que pensa percep que existeix sinó que tothom que dubta existeix. El *cogito* cartesià no tant un acte de sentiment, sinó més aviat una afirmació clara i distinta, l'autoconsciència ja no és la transparència de l'ésser sinó la immediatesa de la idea: l'ànima ja no és l'essència que participa de l'ésser sinó el pensament clar i distint.

Kant es torna a instal·lar en la consciència unitària de l'acte de síntesi. Va retrobant que és consciència existencial en tant que intel·ligència. Però li manca l'ontologia del coneixement per mantenir unida la consciència existencial (empírica) amb la consciència pensant (transcendental): li manca que per l'ésser que hom és conscient també és intel·ligent: *la reditio de l'ésser immaterial il·luminatiu de si*. Aquest concepte de l'ontologia del coneixement s'ha perdut en els dualismes intuïcionistes: el subjecte cognoscent separat de l'ens existent. Assumeix aquest dualisme intuïcionista en el si de l'autoconsciència existent en tant que pensant: l'autoconsciència existent és consciència empírica d'existència sensible, l'espontaneïtat pensant és consciència transcendental com a representació lògica.

Sobre aquesta escissió es desenvolupa la història del postkantisme. Molt simplificada, Hegel reconcilia l'autoconsciència empírica (existencial, ordinària) amb la consciència transcendental (essencial, il·lustrada) amb el concepte d'esperit però que és concepte especulatiu: la consciència ordinària ja té esperit, però quan el reconeix és el jo universal.

Heidegger reconcilia la comprensió de l'ésser amb la consciència existencial com a *Dasein* però que és temps finit: tothom comprèn l'ésser però quan en vol parlar només pot fer la història de l'ocultament de l'ésser.

No se'ns fa palesa la persistència dels problemes? Per la nostra part insistir en aquesta tesi de Sant Tomàs: la consciència existent pot ser pensant perquè és la reflexió de l'ànima com a memòria de sí pel seu acte d'ésser immaterial. No hem trobat en la història de la filosofia moderna cap altra cosa semblant.

On es troba la cruïlla de camins? Creiem que es troba implícitament en Descartes, qui malgrat el seu rerafons agustinianà en la metafísica de la “*mens*” ja no la interpreta com “*memoria sui*” i la immaterialitat de la “*mens*” ja no es fonamenta en una “metafísica” de l’acte d’ésser immaterial. Ara bé, la cruïlla de camins s’explicita en Kant davant de la problemàtica definició de la consciència transcendental en l’oblit de la metafísica agustiniana de la “*mens*” que en Sant Tomàs encara es manté però es va debilitant a partir de Descartes.

És cabdal el text de la segona secció de la deducció de les categories de la primera edició de la “*Crítica de la raó pura*”: *els fonaments a priori de la possibilitat de l'experiència*. Perquè allí Kant avança fermament la consciència unitària de l’acte de síntesis per damunt de la consciència sensible però és un tenir a la vista *que no és memòria de si*. Sobre aquesta interpretació de la consciència sintètica Kant es pregunta pel seu fonament. Allò que per a sant Tomàs seria el coneixement de l'ànima en els seus actes és substituït per l’apercepció transcendental com a representació del jo penso. Amb la qual cosa la consciència existencial sembla ser només sensible i la consciència cognoscent s’escindeix de l’existència per passar a ser una unitat formal. Però en la segona edició de la “*Crítica*” Kant retroba que en l’originària unitat sintètica d’apercepció està donada l’existència d’un mateix. Però de bell nou se l’interposa l’intuicionisme quan intenta explicar com és coneixement del jo. La consciència existencial del pensament en acte s’escindeix entre la representació de l’espontaneïtat i l’existència sensible. El primer és el “jo penso” buit de contingut: forma del pensament en què no es coneix el jo empíric. Sembla que el “jo penso” només té el contingut entitatiu de l’existència sensible però de nou Kant troba en nota a peu de plana dels “*Paral·logisme transcendental*” que suposa una experiència indeterminada de quelcom real (*etwas reales*) anterior a la síntesi transcendental. No és això real el fonament de la consciència sintètica anterior a la consciència sensible, l’apercepció transcendental que s’interpreta comunament com representació lògica? Si és anterior a la consciència sensible, no és això real l'ànima? No ens trobem ací davant del desviament cabdal *en la qüestió del coneixement de l'ànima segons sant Tomàs*?

Una altra qüestió és la impossibilitat en què es trobava Kant de fonamentar l’espontaneïtat intel·lectual de l’apercepció transcendental, la científicitat a priori necessària i universal, en el fet empíric de la consciència existencial de l’acte pensant. Perquè si ja no

valia la intuïció intel·lectual dels primers principis innats a la ment com coneixement pur, la qüestió implicava la pregunta per l'espontaneïtat dinàmica de la síntesi objectiva. Si la ment ja no era incorporària per la participació de l'ésser sinó pel dubte metòdic, com en l'ésser de la ment es podia tant sols plantejar que per ell es fan els intel·ligibles en acte? Si una meditació del tipus cartesià sempre és útil per intensificar la presència de la ment a si mateixa, creiem que no és menys cabdal recordar que aquesta presència de la ment a si mateixa seria per Sant Tomàs la "*reditio*" de la forma per la subsistència en si del seu ésser immaterial: llum intel·ligible que tendeix a comunicar-se a si mateixa allò que és en acte: que és consciència de si i que d'ella emana el verb mental com plenitud de notícia del fer-se totes les coses.

Però podia recordar-se el més alt ordre de coses que és el coneixement com a ésser en el rerafons d'una escolàstica viciada pel "físicisme"? No volia Descartes superar aquesta escolàstica físicista? No va quedar ell atrapat en ella?

Això ja seria un altre tema. Recordem una vegada més a Bofill:

"Un físicisme ontològic serà sempre la sanció de l'escolàstic que oblidí aquesta tesi fonamental: volem dir, la recaiguda en una atribució de prioritat a la *res sensibilis visibilis*, a la cosa exterior, juntament amb una desconfiança en l'esperit; l'adopció d'un realisme de la matèria, de l'oposició del qual es nodreix l'idealisme, que, tanmateix, pretén combatre"⁸⁰⁷

La interpretació del tomisme en què ens han format Bofill, Canals i Forment no és un "sensisme", és un "tomisme espiritual". És un tomisme que afirma la primacia del coneixement de la ment en el punt de partença de la metafísica. L'ascensió en els graus de perfecció requereix d'una dada immediata que mostri la primacia de l'esperit sobre la cosa física. Aquesta dada immediata d'espiritualitat és el coneixement de l'existència de l'ànima per la reflexió que li és consubstancial en virtut de la seva immaterialitat. Hem llegit que per sant Tomàs Déu es troba en la ment no necessàriament com a forma intel·ligible sinó com donant-li l'ésser tal com en la resta de criatures. Però també és cert que "l'ànima sempre s'entén a si mateixa i a Déu indeterminadament"⁸⁰⁸. O sigui, sant Tomàs admet una

⁸⁰⁷Bofill, op cit., pàg. 146.

⁸⁰⁸Sant Tomàs, In I Sent., dist. 3, q. 4, a. 5, solutio

via immanent de preconeixement de Déu a semblança del coneixement que l'ànima té d'ella mateixa per la seva essència. "Immanència del diví en l'ànima humana". És el coneixement de l'existència per l'exercici de l'Acte. Déu és allò més desconegut per a la investigació de les essències en la dimensió formal de la intel·lecció objectiva. Però àdhuc per a nosaltres *és el primer conegut per a l'experiència de l'ésser en la dimensió dinàmica de la consciència presencial*.

"Certament Déu és allò pel qual es coneix tot, no així que les altres coses no es coneixin si no es coneix Ell, com succeeix en els principis evidents; sinó perquè per la seva influència en nosaltres és causat tot coneixement"⁸⁰⁹.

Observi's la distinció que fa sant Tomàs. Déu no és un primer conegut com els primers principis ontològics en la dimensió intencional de la intel·lecció objectiva formal. Déu seria un primer conegut com la causa primera de tot coneixement en la dimensió íntima de la consciència presencial de l'acte.

Sabem que per a sant Tomàs Déu seria primer conegut com a causa de tot coneixement. Déu es troba en el més íntim de l'ànima tot donant-li l'ésser que és el "*lumen*" intel·ligible. Déu es primer conegut com a causa de coneixement per via de la participació de l'acte que li es propi a l'ànima segons el seu mode d'intel·ligibilitat: l'experiència de l'esperit per la seva participació de l'ésser en grau immaterial.

Volem concloure amb aquest altre record de Maréchal: "no només Déu és pressentit per nosaltres, en cada objecte, com un Ideal d'intel·ligibilitat, sinó que la seva existència mateixa ens és donada confusament i implícitament en l'exigència primitiva de la nostra naturalesa intel·lectual"⁸¹⁰.

Maréchal observava que "el terme transcendent de la relació analògica que constitueix pel nostre esperit tot objecte com a objecte (com a "ens"), està, doncs, imprès, d'una manera o altra, en la nostra consciència actual; està en ella *implicite*: tot el problema

⁸⁰⁹Sant Tomàs, I, CG, cap. 11

⁸¹⁰Maréchal, *Point de départ de la métaphysique*, (vol V), ed. cit, pàg. 314

es redueix en saber-lo explicitar i, certament, moltes intel·ligències humanes fracassen en aquesta empresa analítica"⁸¹¹.

En definitiva, creiem que la crítica metafísica és una àrdua meditació analítica dels primers principis exercits implícitament per mode d'analogia en l'acte de coneixement directe de tot ens. Els filòsofs expliciten el fonament a semblança del coneixement de l'ànima. Per a sant Tomàs és la memòria de l'acte. A partir de Descartes és idea: innata, del cos o de la imaginació? Per a Kant la consciència de l'ésser d'un mateix no és autoconeixement sinó que s'escindeix entre el pensament i l'existència sensible. L'incondicionat de la raó és un ideal subjectivament postulat. "És, altrament -com vol sant Tomàs- una Realitat absoluta objectivament necessària?"⁸¹². *Creiem que és tant real com ho és l'autoconsciència personal. I és tant absoluta com l'experiència de l'ànima.*

Una última conclusió evidentment problemàtica. Creiem que la metafísica de l'ésser és tant apodíctica com la realitat que es vulgui concedir a l'home autèntic: *l'home que és cadascú tal i com s'experimenta com si mateix*. Això no és un solipsisme. En la intimitat de l'home espiritual és l'ànima qui es comunica: el "*verbum cordis*", terme immanent de l'apertura en el coneixement i en l'amor, principis de l'analogia de l'ens i de la llibertat enamorada.

Concloc amb una cita de l'Encíclica *Fides et ratio* que reitera la interpretació de la metafísica de l'ésser apuntada:

"La persona, en particular, és l'àmbit privilegiat pel trobament amb l'ésser i, per tant, amb la reflexió metafísica"⁸¹³

Si la metafísica és la disciplina que aporta l'aparell conceptual per fonamentar la dignitat de la persona per la seva espiritualitat, precisament l'ésser es recorda per l'acte de l'autoconsciència.

⁸¹¹Ibid.

⁸¹²Maréchal, op cit, pàg. 315.

⁸¹³Juan Pau II, *Fides et ratio*, n° 83.

Un *humanisme de l'ésser* s'alça com a via intermèdia entre el subjecte com a pensament dialèctic i el *Dasein* com a temps finit. És l'humanisme de l'ésser de la ment com a memòria de si que és vida intencional ontodialògica, diàleg per amistat. No era aquesta la vivència originària de la filosofia occidental socràtica? No va ser l'intuïcionisme la traïció dels platònics? No és la paraula de l'ànima allò de què tractava la filosofia de Platò?

QUADRE DE LES DIMENSIONS ONTO-LÒGIQUES DEL COGITO

Veritat de fet	Veritat de raó
autoconsciència entitativa de l'acte d'ésser	consciència lògica de la forma substancial
sentiment existencial, íntim i propi experiència vital contingent singular	judici essencial, comú intersubjectiu, afirmació lògica, necessària universal
captura íntima presencial	aprehensió intencional objectiva
transparència concomitant de l'autoconsciència existent pensant en acte	evidència "inferida" de l'afirmació d'existència a partir de la representació del pensament
"cognitio de anima secundum quod habet esse in tali individuo", hàbit per l'essència de l'ànima actual en els seus actes	"cognitio quae communiter de omni anima habetur", investigació per les espècies universals de raons eternes
propietat transcendental d'un grau d'ésser	existència contingent d'una essència per participació
"nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim ipso quod cogitat aliquid percipit se esse"	"sic nihil prohibet quod aliquis cogitet se non esse sicut cogitat se quandoque non fuisse"
"Memòria de present"	"Intel·ligència cogitant"
"Apercepció originària"	"Representació jo penso"
"Consciència sintètica"	"Consciència analítica"
"Certa intuïció presencial"	"Absoluta concepció objectiva"

QUADRE COMPARATIU DEL PROGRÉS DE LA CONSCIÈNCIA

SANT AGUSTÍ	SANT TOMÀS	HEGEL
Notícia de l'ànima - en què s'ama- com la seva pròpia substància perquè és immaterial.	Hàbit de la consciència -no idea més o menys confosa- per l'essència de l'ànima que és realitat innata per a l'enteniment abstractiu.	Consciència ordinària que ja és esperit reflexiu com el tot del real.
Es reconeix com Memòria de si encara que en altres coses pensi quan es busca per discernir-se.	Experiència immediata en la memòria en acte de l'enteniment cogitant com principi expressiu manifestatiu de l'ens.	Esperit pur que és concepte de l'ésser immediat indeterminat.
DESCARTES	KANT	HEIDEGGER
Idea de l'ànima en què es pensa com capaç de pensar altres coses.	Realitat indeterminada com a espontaneïtat intel·lectual.	Temps originari de la cura com "poder ser" del Dasein
Es fa evident com "pensament que ha d'existir" en el refús del sensible.	Determina la seva existència en la representació "jo penso" en el temps sensible.	Imagina projectes de possibilitats fàctiques d'interpretació històrica com paraula de l'ésser.

FONTS

DESCARTES

Opera omnia, edició de Charles Adam i Paul Tannery, 13 vols., Libr. Philosophique, J. Vrin, Paris, 1897-1913

HEGEL

Sämtliche Werke, edició Lasson, 26 volums, Leipzig, 1930,
Werke, edició Suhrkamp, 20 vols, Frankfurt am Main, 1969-1970

HEIDEGGER

Gesamtausgabe, edició de Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1984
Vorträge und Aufsätze. Neske, Freiburg, 1954
Der Satz vom Grund, Neske, Freiburg, 1957
Nietzsche, Neske, Stuttgart, 1961
Identität und Differenz, Anthropos, Barcelona, 1990

KANT

Werke, Akademie-Textausgabe, 11 vols, Walter de Gruyter, Berlin, 1968-1977.
Kritik der reinen Vernunft, edició de Raymund Schmidt, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1952

SANCTI THOMAE AQUINATIS

Opera omnia, edició Leonina, Roma, 1884 i ss
Opuscula Philosophica, Marietti, Taurini, 1973
Opuscula Theologicae, Marietti, Taurini, 1954
Quaestiones quodlibetales, Marietti, Taurini, 1956
Quaestiones Disputatae, Marietti, Taurini, 1965
Summa contra los gentiles, BAC, Madrid, 1967-1968
Summa theologiae, BAC, Madrid, 1978

In librum de Causis expositio, Marietti, Taurini, 1955

In Aristotelis libros de Sensu et Sensato, de Memoria et reminiscentia Commentarium,
Marietti, Taurini, 1949

In Aristotelis librum de Anima Commentarium, Marietti, Taurini, 1959

In octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio, Marietti, Taurini, 1965

In duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Marietti, Taurini, 1977

In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum analyticorum Expositio, Marietti,
Taurini, 1964

In quattuor Libros Sententiarum, Lethielleux, Paris, 1929-1947

BIBLIOGRAFIA

- ALQUIÉ, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF, Paris, 1966
- ANGLÈS, *Els criteris de veritat en Jaume Balmes*, ed. Balmes, Barcelona, 1992
- APEL, *La transformación de la filosofía*, (Vol I, II) Taurus, Madrid, 1985
- ARCE, *Hombre, conocimiento y sociedad*, PPU, Barcelona, 1988
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, CEC, Madrid, 1981
- ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, Gredos, Madrid, 1983
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1982
- ARISTÓTELES, *Tratados de lógica*, Gredos, Madrid, 1982
- BAEUMKER, *Pour l'Histoire du problème de l'amour au Moyen Age* (Vol 6), 1908
- BALMES, *El criterio*, Porrúa, México, 1991
- BALMES, *Filosofía fundamental*, BAC, Madrid, 1980.
- BAÑEZ, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis* (ed. L.Urbano), FEDA, Madrid-Valencia, 1934
- BERGSON, *La pensée et le mouvant*, Paris, 1946.
- BÉRUBÉ, *La connaissance de l'individuel au moyen age*, PUM, Montréal, 1964
- BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes*, Flammarion, Paris, 1979
- BOFILL, *La escala de los seres*, Cristiandad, Barcelona, 1950
- BOFILL, *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967
- CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, EUNSA, Pamplona, 1987
- CANALS, *Cuestiones de fundamentación*, EU, Barcelona, 1981
- CANALS, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987
- CANALS, *Miscelánea*, ed. Balmes, Barcelona, 1997
- CANALS, "Actualidad teológica de santo Tomás", *Verbo*, 141-142, Madrid, 1976, p. 127-150
- CANALS, "Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal", *Actas del congreso teoría y praxis*, vol I, Génova-Barcelona, 1976, p. 109-116
- CANALS, *Sant Tomàs d'Aquino; antologia metafísica*, ed 62, Barcelona, 1991
- CANALS, *Historia de la filosofía medieval*, Herder, Barcelona, 1980
- CANALS, *Textos de los grandes filósofos. Edad contemporánea*. Herder, Barcelona, 1974

- CASSIRER, *Kant, vida y doctrina*, FCE, México, 1985
- CAYETANO, *Summa Theologiae Divi Thomae Aquinatis Thomae a Vio Cardinalis Caietani commentariis illustrata* (Ed. Leonina), Romae, 1882-1948, vol IV, X, XI
- CAYETANO, *Commentaria in De Anima Aristotelis*, Angelicum, Roma, 1938-1939
- COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (3 vol), Herder, Barcelona, 1993
- COLOMER, "Entorn del llibre de F. Canals Vidal: "Sobre la esencia del conocimiento", *Espíritu*, nº 97, Barcelona, 1988, pàgs. 73-88
- COLOMER, "Fer memòria de Balmes", *Espíritu*, nº 108, Barcelona, 1993, pàgs. 151-156
- DESCARTES, *Discurso del método*, Austral, Madrid, 1993
- DESCARTES, *Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977
- DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza editorial, Madrid, 1994
- DERISI, *El último Heidegger*, EUDEBA, Buenos Aires, 1968
- DURKHEIM, *Reglas del método sociológico*, Akal, Madrid, 1978
- ECHAURY, *Heidegger y la metafísica tomista*, EUDEBA, Buenos Aires, 1970
- ESQUIROL, *Raó i fonament*, PPU, Barcelona, 1988
- EUGENI D'ORS, *Glosari*, ed. 62, Barcelona, 1982
- FABRO, *Percepción y pensamiento*, EUNSA, Pamplona, 1978
- FERNÁNDEZ BURILLO, *El misterio del conocimiento*, ed. Balmes, Barcelona, 1993
- FICHTE, *Introducción a la teoría de la ciencia*, Sarpe, Madrid, 1984
- FORMENT, *Ser y persona*, EU, Barcelona, 1983
- FORMENT, *Persona y modo substancial*, PPU, Barcelona, 1983
- FORMENT, *Introducción a la metafísica*, EU, Barcelona, 1984
- FORMENT, *Filosofía del ser*, PPU, Barcelona, 1988
- FORMENT, *Lecciones de metafísica*, Rialp, Madrid, 1992
- FORMENT, El problema del "cogito" en san Agustín", *Augustinus*, nº 133-134, Madrid, 1989, p. 7-30
- FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969
- FOUCAULT, *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1979
- FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México, 1999
- FREUD, *El malestar en la cultura*, Obras completas, tomo 8, Biblioteca nueva, Madrid, 1997.

- GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1997
- GARCÍA DEL MURO, *Ser y conocer*, PPU, Barcelona, 1992.
- GARDEIL, *La Structure de l'ame et l'expèrience mystique*, Victor Lecoffre, Paris, 1927.
- GILSON, *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1985
- GUIU, *Sobre el alma humana*, PPU, Barcelona, 1992
- HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1998
- HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1981
- HEGEL, *Ciencia de la lógica* (vol I i II), Solar, Buenos Aires, 1982
- HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1980
- HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza editorial, Madrid, 1982
- HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, FCE, Madrid, 1993.
- HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, Madrid, 1993
- HEIDEGGER, *¿Qué es metafísica?*, siglo XX, Buenos Aires, 1979
- HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, ed. del 80, Buenos Aires, 1982
- HEIDEGGER, *Nietzsche*, Gallimard, Paris, 1971
- HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, ed. Nova, Buenos Aires, 1980
- HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, ed. Losada, Buenos Aires, 1979
- HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Galimard, París, 1958
- HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1981
- HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, Paulinas, Madrid, 1979
- HYPOLITE, *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Península, Barcelona, 1973
- JUAN DE SANTO TOMAS, *Cursus Theologicus*, (ed. Solesmes) Desclée, Roma, 1931-1953
- JUAN PABLO II, *Fides et ratio*, San Pablo, Madrid, 1998
- KANT, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1983
- KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Austral, Madrid, 1994
- KIM SANG ONG-VAN-CUNG, *Descartes et la question du sujet*, PUF, Paris, 1999
- KRONER, *Von Kant bis Hegel*, 1ª Bd, Tübingen, 1921.
- LACAN, *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1988.

- LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Sigueme, Salamanca, 1977
- LEVINAS, *Humanismo del otro hombre*, Siglo XXI, México, 1974
- LEVY STRAUSS, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1968
- LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona, 1998
- LYOTARD, *La condición posmoderna*, Cátedra, Madrid, 1998.
- LYOTARD, *La posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1999
- MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, (Vol I), Gredos, Madrid, 1957.
- MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica* (Vol II), Gredos, Madrid, 1958
- MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, (Vol III), Gredos, Madrid, 1958
- MARÉCHAL, *El punto de partida de la metafísica*, (vol IV), Gredos, Madrid, 1959
- MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, (vol V) Desclée de Brouwer, Paris, 1949
- MARION, *Sur la theologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981
- MARITAIN, *Siete lecciones sobre el ser*, Club de lectores, Buenos Aires, 1981
- MARTÍNEZ PORCELL, *La incomunicabilidad ontológica de la persona*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 1992.
- MARTÍNEZ PORCEL, "El començament de l'èsser i l'èsser del pensar", *Espíritu*, nº 115, Barcelona, 1997, p. 15-22
- MARZOA, *Releer a Kant*, Anthropos, Barcelona, 1992
- MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1976.
- NIETZSCHE, *La voluntad de poderío*, Edaf, Madrid, 1996
- ORTEGA, *Obras completas*, vol V, Revista de occidente, Madrid, 1970
- PEGUEROLES, *San Agustín, un platonismo cristiano*, PPU, Barcelona, 1985
- PEGUEROLES, *El pensamiento filosófico de san Agustín*, Labor, Barcelona, 1972
- PEGUEROLES, "Tres notas sobre Gadamer y una reseña", *Espíritu*, nº 120, Barcelona, 1999, p. 189-197
- PETIT, *El contenido racionalista del empirismo*, EU, Barcelona, 1978
- PETIT, "Naturaleza y persona: en torno a las pruebas de la existencia de Dios", *Actas de las jornadas de la SITA*, Balmes, Barcelona, 1994, p. 763-768
- PETIT, "Principios fundamentales de la tarea docente según santo Tomás", *Espíritu*, nº 111, Barcelona, 1995, p. 77-83

- PÖGGELER, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza Universidad, Madrid, 1993
- POPPER, *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1985
- PREVOSTI, "Tiempo y alma desde Aristóteles y santo Tomás", Actas del IV Congreso internacional de la SITA, Cajasur, Córdoba, 1999, p. 1865-1868
- RÁBADE, *Estructura del conocer humano*, G. del Toro, Madrid, 1969
- RICOEUR, *Tiempo y narración*, siglo XXI, Madrid, 1995.
- ROMEYER, "Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain, *Archives de philosophie*, Paris, 1928, 6-2.
- ROUSSELOT, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesne, Paris, 1924
- RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1995
- RORTY, *Escritos filosóficos 2*, Paidós, Barcelona, 1993.
- SALES, "El genio maligno figura del ejercicio del pensamiento", *Universitas Tarraconensis*, V (1), Tarragona, 1983
- SALES, "Una casa sòlida", *Enraonar*, UAB, nº 4, Barcelona, 1982
- SALES, "Sentido y singularidad", *Espíritu*, XXXII, Barcelona, 1983.
- SAN AGUSTÍN, *Las confesiones*, BAC, Madrid, 1974
- SAN AGUSTÍN, *Obras filosóficas*, BAC, Madrid, 1982
- SAN AGUSTÍN, *Obras apologéticas, II*, (La Trinidad), BAC, Madrid, 1985
- SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*, ed. del 80, Buenos Aires, 1982
- SARTRE, *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid, 1984
- SHELLER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Librería del jurista, Buenos Aires, 1990
- SHELLING, *Sistema del idealismo trascendental*, Anthropos, Barcelona, 1988
- SPINOZA, *Ética*, Porrúa, México, 1977
- RUIZ DE AZÚA, *De Heidegger a Habermas*, Herder, Barcelona, 1992
- SUAREZ, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima*, Labor, Madrid, 1981
- SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Gredos, Madrid, 1963
- TURRÓ, *Antecedentes kantianos de la filosofía del espíritu* (Resum de la tesi), UB, Barcelona, 1986.
- TURRÓ, "Lectura de "Sein und Zeit", en *Lectura de Heidegger*, PPU, Barcelona, 1991.

- VALLS, *Del yo al nosotros*, Laia, Barcelona, 1971
- VATTIMO, *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990
- VATTIMO, *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Barcelona, 1994
- VATTIMO, *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1989
- VATTIMO, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 1995
- VERDÉS, "Para una metafísica del amor", *Actas de las jornadas de la SITA*, Balmes, Barcelona, 1994, p 933-940.
- VERDÉS, "La verdad que está en el entendimiento humano según Canals Vidal", en *Actas del IV Congreso internacional de la SITA*, Cajasur, Córdoba, 1999, p. 2137-2145
- VERDÉS, "El cogito cartesiano: escisión óptica de la ontología", *Actas del II Congreso internacional de Ontología*, UAB, Barcelona, 1999, p. 603-605
- VICENS, *Meditació i metafísica en Descartes*, Anthropos, Barcelona, 1991

