

Jaume PONS, *Veritat, ésser i persona. El personalisme metafísic de la gnoseologia d'Agustí, Tomàs i Rosmini*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. Josep M. Coll i llegida a la Universitat Ramon Llull el 22 de gener de 1998.

«Tot el que és, o és persona o bé fa referència a la persona». Aquest és el «principi de persona», conscientment formulat, explicat i aplicat per un gran pensador del s. XIX dins el seu tractat de *Logica*, com per a indicar-nos que la rectitud del discurs filosòfic exigeix tenir en compte que al cor de la totalitat, englobant-la fins i tot, hi és la persona.

Rosmini (1797-1855), nat a Rovereto i per aquesta raó anomenat també el filòsof de Rovereto o simplement el Roveretà, bastí en efecte un sistema de pensament amarat del concepte de persona, des del cor de l'ontologia «d'ésser no és complet si no és persona», ens diu-, fins a la perifèria de la metafísica aplicada a l'antropologia «l'home és la persona de l'home»-, al dret «la persona és el dret subsistent»-, a la política «buscar el bé de la persona és la substància de la política»-, a la pedagogia «cal donar prioritat al bé de la persona (bé moral) sobre els béns merament naturals (físics i fins i tot intel·lectuals)»-. La reflexió filosòfica de l'autor sobre la societat, la història, la bellesa, la felicitat, i fins i tot la moda, l'estadística i altres temes similars tenen sempre el principi de persona com a criteri directiu d'un discurs filosòfic que es desenvolupa amb una clara consciència i voluntat de servei a l'home, a la persona de l'home: «una filosofia que no cercava millorar l'home seria vana, falsa gosaria dir, perquè la veritat sempre millora l'home».

És característica constant del sistema rosminianà la connexió amb Agustí i Tomàs, que es fa explícita a la primera pàgina de *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, la primera gran obra filosòfica rosminiana. Allí ens diu l'autor, amb senzilla solemnitat, que només es proposa aprofundir i explicar allò que tots nosaltres coneixem d'alguna manera sota l'expressió «llum de la raó o de l'enteniment», tan del llenguatge ordinari i tan rellevant als sistemes d'Agustí i Tomàs. La nostra tesi estudia Rosmini, aquest autor de l'efervescent s. XIX i de

la Itàlia del Risorgimento, i aquest tema, el personalisme metafísic, considerat en el punt d'inflexió en què d'una manera quasi imperceptible però ferma i dreturera, el nostre filòsof assumeix, reorienta i relança el pensament d'Agustí i Tomàs i el desenvolupa fins a formular una resposta constructiva a l'antropologia de la modernitat. Resposta que ens arriba avui amb prou vigoria de discurs i de sentit per aportar quelcom a les filosofies personalistes del nostre segle, i per projectar-nos amb optimisme sòlid cap al futur del diàleg filosòfic.

El títol i subtítol del nostre treball *Veritat, Ésser i Persona. El personalisme metafísic de la gnoseologia d'Agustí, Tomàs i Rosmini* volen expressar que veritat, ésser i persona són patrimoni temàtic comú, i que el desplaçament d'accent de veritat a ésser i finalment a persona representa un progrés veritable i significatiu dels sistemes, però mai una eclipsi dels temes cabdals anteriors: la «veritas» agustiniana llueix amb nou esclat en la metafísica tomista de l'«esse» i ambdós conceptes són integrats i redimensionats en la metafísica rosminiana de la «persona».

Havent-hi, per tant, una constant temàtica que dura i creix i uns sistemes que canvien i són parcialment corregits i superats, hem mirat de plantejar l'aspecte sistemàtic de la qüestió amb la claredat substancial més gran possible. Així hem detectat en Agustí i en Tomàs unes zones d'evidència diverses i complementàries i una zona d'obscuritat comuna, que Rosmini s'ha posat a esbrinar, amb èxit suficient segons la nostra opinió. Efectivament, Sant Agustí deixa ben palès que *la llum no és l'enteniment*, o la ment o el cor; queda, però, el dubte si *la llum de l'enteniment s'identifica amb Déu*, com molts textos donen a entendre, atesa la seva materialitat. És a dir, Agustí tanca totes les portes a una interpretació subjectivista del «lumen», però no del tot explícitament a una interpretació ontològica. La zona d'evidència tomista es troba precisament d'aquesta banda: *la llum de l'enteniment no és Déu*, sinó participació d'una semblança de Déu; molts textos de l'Angèlic, però, semblen identificar *llum i enteniment* i suggereixen per tant una interpretació subjectivista del «lumen». Si no

precisàvem amb cura les zones fosques ens semblaria que Agustí cauria en l'ontologisme, demostrat erroni per Tomàs, mentre que Tomàs difícilment podria superar un cert subjectivisme excessiu, també demostrat erroni per Agustí. Hi hauria entre tots dos una incompatibilitat que Tomàs sempre va negar.¹ Rosmini pretén evitar les interpretacions extremes i errònies tot mantenint la compatibilitat dels sistemes. Ell defensa que l'única manera de fer-ho és delimitant de manera acurada aquella zona d'obscuritat que en ambdós grans pensadors restava entre Déu i el subjecte humà.

El nostre estudi comparatiu exigia òbviament un especial rigor metodològic. Calia fer front a les clàssiques dificultats radicals internes dels sistemes d'Agustí i Tomàs i calia també obrir-se a l'ampli ventall de qüestions cabdals i frontereres de metafísica, antropologia i teologia, totes delicades i gens fàcils d'abastar, implicades en la pregunta pel «lumen».²

Des d'una altra perspectiva, ens feia respecte pensar que ens carregàvem una tasca a la qual el mateix Rosmini havia renunciat: encara que creia conèixer prou bé el pensament d'Agustí i Tomàs i fins a quin punt el compartia, preferia no tocar aquest punt perquè seria posar-se en una ginebreda «ginepraio» espessa i punxenta.³ Sortosament, també els avenços tècnics han estat favorables a

Rosmini i han fet viable el present treball. La informatització de les obres d'Agustí i de Tomàs ens permet avui fer en pocs minuts consultes exhaustives que fins fa relativament poc haurien exigint anys de treball, restant probablement incompletes. Podent disposar d'aquest material, fàcilment processable, la ginebreda no ens semblà ni tan espessa ni tan punxenta i ens hi hem endinsat.

El primer pas ha estat recollir totes les més de 20.000 presències dels mots «lumen», «lux» i «veritas», sota les diverses formes, a les obres d'Agustí i Tomàs, calculant que en torn a aquestes paraules trobaríem la pràctica totalitat de textos necessaris per a reconstruir la gnoseologia dels dos autors, tenint en compte fins i tot la base del llenguatge metafòric de la il·luminació. En quant a Rosmini, les seves obres encara no estan disponibles informàticament; esperem que l'estudi que li hem dedicat durant anys garanteixi suficientment la fidelitat de la nostra interpretació.

Davant l'abundància de material i la riquesa temàtica, hem optat per treballar Agustí i Tomàs des de dins, limitant el συμβάλλειν comparatiu als textos dels autors estudiats. Introduir-hi la discussió amb els diferents intèrprets i escoles posteriors creiem que hauria dificultat la comprensió, sobrecarregant inútilment l'extensió del treball.

Des de l'interior de cada sistema, per tant, ens hem proposat com a primer

1. «Poc importa -deia Tomàs en un text-guia del nostre estudi- que Déu hagi comunicat a la ment els intel·ligibles o bé la llum amb la qual ella es forma els intel·ligibles» (QDS 10 ra8; CCM 3.2).

2. Calia fins i tot tenir present el risc, que esperem haver evitat, de revifar, quan semblen estar ja esmorteïdes, les flames d'aquella llarga i aspra polèmica en torn a la compatibilitat Rosmini-Tomàs que va portar al tall dolorós però sens dubte providencial de la condemna romana de quaranta proposicions filosòfiques i teològiques rosminianes decret *Post obitum* (1887-1888) i que, perllongada fins poc abans del concili Vaticà II, va forjar i transmetre l'estereotip d'un Rosmini subversor de l'ortodòxia de la fe, fet vinculat, en ell, a la prèvia subversió dels valors de la filosofia cristiana clàssica. Afortunadament, el temps ha treballat en favor de Rosmini: han anat caient les principals objeccions al seu pensament; els autors actuals de nota no posen ja seriosament en dubte la suficiència teòrica del seu sistema i són cada dia més abundants els estudis monogràfics que palesen la vitalitat i validesa del seu pensament. Pel que fa a la condemna, que hem estudiat llargament i precisa en una altra ocasió, no impedeix la investigació sobre l'autor ni perjudica negativament els seus resultats. La seva índole «dubiativa» -Giannini- permet d'incloure-la entre els documents no definitivament vinculants considerats en la *Instrucció sobre la vocació eclesial del teòleg*, de la Congregació per a la Doctrina de la Fe, 24 de març de 1990, nr 24; la seva revocabilitat no ha estat mai discutida i està en marxa el procés en ordre a una revocació de fet.

3. Cf. EC III 631-644.

objectiu desllindar metàfora i realitat, en l'ús del mot «llum». Agustí presenta poques dificultats en aquest sentit, perquè de bell antuvi ens fa saber que llum, per ell, ho és primordialment la llum intel·lectual: la saviesa, increada o creada, la veritat i tot allò que, informat d'una o altra manera per la veritat, es pot dir vertader. Rosmini encara és més clar, donat que es proposa directament descobrir el vel de la metàfora. En canvi Tomàs, que assumeix d'Aristòtil la teoria en el seu temps científica de la llum, il·luminació i visió sensible, és riquíssim, subtil i complex en l'ús de la metàfora, amb repercussions teòriques cada vegada més notables a mesura que avança el sistema.

Un cop aïllats degudament els camps de la metàfora i els continguts gnoseològics, hem cercat resposta a les següents preguntes de fons, adreçades a cada autor: ¿què és la «llum» de l'enteniment, deixant de banda la metàfora? ¿on té el seu origen? ¿suposa, crea o comporta vincles teològics o antropològics? ¿quina és específicament la seva funció en l'operació intel·lectual i, finalment, en la constitució de la persona humana? Són preguntes de fons que unifiquen el treball i que han trobat una resposta que es clarifica, complementa i corregeix progressivament en els tres autors. N'exposarem ara els resultats.

1. Sant Agustí

a) L'expressió «lux quaedam sui generis incorporea», que reuneix metàfora i contingut, el concepte més precís «sapientia creata», i el màximament metafísic d'«informitas» prèvia a la creació pròpiament dita, i altres elements obliguen a situar al dessor de Déu la llum intel·ligible que segons Agustí està indubtablement per damunt de la ment humana. Aquesta llum és la «veritas», transcendent respecte a nosaltres, infrascendent respecte a Déu, el qual és «ipsa lux», «ipsa veritas».

b) L'anàlisi del processament agustinà de l'innatisme platònic confirma i completa aquesta conclusió. Agustí s'aparta de la doctrina sobre el coneixement com a reminiscència i de la subsistència de les idees en elles mateixes,

i oblida quasi totalment la teoria sobre la pluralitat de continguts innats de la nostra ment. En Agustí l'innatisme evolucionaria cap a la unificació de la pluralitat d'elements en un de sol: és la «veritas», que és transcendent però no és subsistent com ho és el Verb de Déu; és presència objectiva però no determinada, a diferència de les idees platòniques.

c) Aquesta llum -veritat o saviesa creada- té origen en Déu. És ensenyança palesa d'Agustí, expressada en uns termes que confirmen el seu caràcter medial: creada abans de la creació pròpiament dita de totes les coses, abans del temps però ja fora de l'eternitat -no coeterna amb Déu-. El terme agustinà «concreatio» vol expressar, encara que de forma imprecisa, l'origen peculiar d'aquesta entitat medial.

d) La llum intel·ligible sortida de Déu i distinta de Déu -concreada- dona forma a la ment humana: «mens ab ipsa veritate formatur». Forma que és transcendent -així entén la forma Agustí- i que demana la dimensió ètica de la «conversio» per poder donar lloc a la «perfecta formatio» de la creatura humana. En resulta una imatge d'home vinculat a la veritat, rebuda com a do constitutiu del propi ésser, encara que la comunió final beatificant amb ella -«gaudium de veritate», només possible per la gràcia- hagi estat confiada a la llibertat humana.

e) Segons la nostra interpretació, per tant, el mateix Agustí ofereix camins de sortida de la zona d'obscuritat que trobàvem en el seu pensament. Ens ha donat prou orientacions dretureres cap a la delimitació de la «llum de l'enteniment» com a entitat medial i cap a les últimes conseqüències antropològiques d'aquesta posició: la relació de presència, acollida i adhesió a la veritat i, més endins i enllà, a Déu mateix, és el que fa de nosaltres éssers humans, persones. Tesi antropològica final que ja no es troba formulada en aquests termes, però que es llegeix amb suficient claredat en sentències com «amor meus pondus meum» i, si volem, en aquella tan breu, densa i ardent paraula que es troba al centre del «corpus» agustinà: «cor».

2. Sant Tomàs.

Tomàs és un pensador precís, agut i subtil fins i tot en l'ús dels coneguts *quidams*, *quodammodos*, *quasis*, *sicutis* i similars que acompanyen conceptes imprecisos, respostes inacabades o bé hipòtesis que potser mai esdevindran tesis. Amb la força d'un sistema molt desenvolupat, trava i lliga molt bé el pensament, la qual cosa fa que les fissures es revelin també amb tota la força del sistema: solen indicar que hem arribat a punts on el tema presenta una vitalitat que ja no pot ser encabida en el sistema. Concretament, a sant Tomàs hi ha temes i tesis, però sobre tot anomalies simptomàtiques, que obliguen a concebre la llum de l'enteniment com a entitat medial.

a) Hom pregunta, per exemple, la raó del trencament del paral·lelisme en l'explicació de la il·luminació i visió en els diversos nivells. Segons Tomàs la llum és per ella mateixa objecte primer i propi de la visió sensible, no ho és mai en el cas de la intel·lecció natural, i torna a ser-ho en la visió beatífica. Quan resseguim el conjunt de textos, descobrim finalment que Tomàs sembla admetre i fins i tot exigir un intel·ligible essencial que feia finalment la rentable llum de l'enteniment, però li manca la manera de dir-ho sense contradir les bases del sistema.

b) El concepte de forma, central al sistema, també presenta fissures. És prou sabut que Tomàs voldria dir que Déu en la glòria s'uneix màximament, és a dir formalment, als benaurats, però no pot dir-ho, perquè en el sistema la forma depèn del subjecte informat: sostenir la unió formal equivaldria a dir que Déu depèn de l'home. Després de l'interessantíssim dir i desdir dels textos referents a la visió beatífica, queda prudencialment en taules una qüestió final i emblemàtica, de conseqüències retroactives sobre tot el sistema gnoseològic. Comprenem llavors que la tesi agustiniana de la veritat-forma de la ment -«mens ab ipsa veritate formatur»- mai no pot trobar un equivalent *sistemàtic* en Tomàs.

c) Respecte a l'innatisme, Tomàs el rebutja, però després el recupera, esquematitzat i formalitzat, quan ensenya que els primers principis són dot natural con-

gènita del nostre enteniment. Nega paral·lelament el caràcter intuïtiu del nostre coneixement intel·lectual, però afirma obertament que l'acte perfecte i final de l'enteniment humà és intuïció, visió beatífica, i fins i tot retorna a la intuïció per explicar els mínims d'intel·lecció sobre els que recolza la racionalitat.

d) Després, quan cerquem el terme de la intuïció i de l'innatisme, ens trobem oscil·lants altra vegada entre els primers principis i la «ratio entis» sempre *presentis* a la ment. Presència a la ment, però, vol dir *objectivitat* i *actualitat*, i en diversos fragments Tomàs sembla voler dir-ho, encara que no pot, perquè en el sistema l'objectivació és exclusiva dels actes segons d'enteniment i implica un cert grau de determinació de l'objecte, que ni els primers principis ni la «ratio entis» no tenen. En resulta que queda sempre a les fosques l'acte propi i permanent de l'enteniment agent -«semper actu»-, explicat paradoxalment com a *hàbit*, sense que se li pugui assignar cap objecte propi i permanent.

e) Aquestes prudentes oscil·lacions sobre qüestions importants expliquen en bona part les direccions aparentment contradictòries que semblen senyalar els textos referents directament a la llum de l'enteniment: uns suggereixen d'immediat la identificació de la llum amb el subjecte; altres presenten la llum com quelcom d'objectiu; altres perfilen una objectivitat singular, molt semblant a la forma informe d'Agustí.

f) Pel camí dels primers principis, que es resolen en la noció d'ésser, la nostra recerca arriba als grans temes de la derivació divina de la veritat i l'ésser. Els textos fan paleses sengles oscil·lacions, semblants als tempteigs dels comentaris agustinians al *Gènesi*, però permeten arribar a una síntesi coherent dels elements anteriors. A partir de Déu i per via de «concreació», «deducció», «disminució» o fins i tot tall o separació («divina discretio») és originat aquell ésser que ja no és Déu i encara no és la creatura, l'«esse» que «nondum est», entitat medial que constitueix el primer pas de l'«exitus» propi de l'obra creadora divina. Participat per les creatures, les constitueix en

el seu ésser propi; manifest a la ment humana en constitueix la seva llum, que engloba els primers principis. Aquest ésser ocupa en la gnoseologia de Tomàs el lloc que corresponia a la «veritas» en l'esquema agustiniana. Darrera d'ell només hi és Déu, l'«ipsum esse subsistens». Déu és qui, per tant, amb la llum que irradia del seu rostre personal il·lumina i parla a l'home i segella en ell la seva imatge. Vinculat a l'ésser, projectat cap al Déu personal que li ha donat origen, l'home és persona.

g) La síntesi, però, queda penjada d'un fil. Caldria, sembla imposar-se, un nou concepte de *forma* i d'*objecte*, i fins i tot d'*acte* per tal d'arribar a un aclariment final de l'acte propi de l'enteniment agent que permeti restablir els paral·lelismes trencats, i garantir una objectivitat del «lumen intellectus» suficient per allunyar definitivament el perill d'interpretació subjectivista de sant Tomàs. Aquesta refosa de conceptes i esquemes no es troba ja a Tomàs, però sí una sèrie de valuoses indicacions que hem intentat recollir. Són d'especial interès les sèries de textos i contratextos que fan immanent o transcendent la llum intel·ligible respecte a l'enteniment, i aquells altres que flegmàticament, però excepcionalment, ensenyen que la llum corpòria difosa en el medi transparent és forma que no depèn de l'aire que informa. Més força tenen encara aquells textos de plenitud de gruix metafísic en que se'ns diu que l'«esse» és allò que hi ha de més formal i a la vegada transcendent a tota creatura. A partir d'aquestes sortides excepcionals del sistema, sembla que Tomàs podria arribar a despullar-se de les estretors del sistema aristotèlic i vestir-se de formulacions més adients. Un altre ho va intentar fer i al nostre judici amb prou èxit segles més tard.

3. Rosmini

A Roma, l'any 1830, als seus trenta-tres anys, Antonio Rosmini Serbati, «prete Roveretano», publica *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, primera pedra del seu sistema filosòfic, inici d'una interpretació d'Agustí i sobre tot de Tomàs tant distant del neotomisme del tall de Liberatore, Cornoldi i altres. Amb rigor i mètode, l'autor assumeix la tasca clarificadora del problema real que quedava pendent després de les respostes d'Agustí i Tomàs al problema del «lumen», com a terreny sense senderes entre les dues fites per ells assolides. El tema serà abordat en altres obres i des de diverses perspectives: gnoseològica, metafísica, historiogràfico-fenomenològica, polèmica, i finalment fronterera, quan la filosofia voldrà entrar, amb orelles i veu filosòfica, en el diàleg amb la revelació.

La primera etapa del viatge es compleix a *Nuovo saggio sull'origine delle idee*: es planteja el problema de l'origen de les idees i es precisa que la clau del problema està en trobar les idees mares de totes les altres, que han de ser lògicament prèvies a l'abstracció i al judici, perquè aquestes dues operacions intel·lectuals treballen ja amb idees prèvies.⁴ L'autor arriba a la conclusió que amb la idea d'ésser o presència de l'ésser ideal a la ment n'hi ha prou per formar després totes les altres idees, sempre i quan la sensació proporcioni l'element material. Hem arribat així a un innatisme primfial, mínim: la idea d'ésser, l'«ésser ideal», segons la terminologia fixada ja en obres posteriors, és l'únic element innat, objectiu com a Agustí, formal com a Tomàs, summament indeterminat, però infinit, absolut i necessari com no ho és el subjecte. És el punt final al qual apun-

4. Fites importants del camí fet han estat la interpretació de l'abstracció tomista clarificació terminològica i demostració de la prioritat de la «illustratio» sobre l'«abstractio» i la crítica dels judicis apriori kantians.

En quant a l'abstracció, l'autor separa acuradament «illuminatio» i «abstractio». Segons la interpretació rosminiana de Tomàs, la «illuminatio» és operació de síntesi, anterior a l'abstracció pròpiament dita, i consisteix precisament en l'aplicació de la idea d'ésser a una determinada sensació o bé al «phantasma» -en aquest cas «illuminatio» equival a «conversio ad phantasma»-; ens proporciona els conceptes més elementals de les coses. L'«abstractio» és operació d'anàlisi, de separació, realitzada sobre el resultat de la síntesi obtinguda en la «illuminatio». Així resulta que al final del procés d'abstracció, observa Rosmini, *trobem* la

taven la doctrina agustiniana de la «sapientia creata» i la «lux quaedam sui generis incorporea» i les reflexions tomistes sobre l'ésser que «nondum est».

Rinnovamento della filosofia italiana, publicat quan l'autor no ha arribat encara als quaranta anys i *Teosofia*, redactada entre els cinquanta i cinquanta-cinc, encara que publicada pòstuma, completaran *Nuovo saggio*, sense modificar gens l'orientació ni els continguts fonamentals inicials. Sempre sobre les petjades de sant Tomàs, explicaran l'origen de l'idea d'ésser, no formada pel subjecte, i en precisaran la naturalesa i els vincles, tot introduint variants terminològiques altament significatives.

A la *Teosofia*, l'«ésser indeterminat» de *Nuovo saggio* és ordinàriament designat com «ésser impersonal» i s'explica el seu origen d'una manera molt coherent amb la idea agustiniana i tomista de «concreatio» i amb les múltiples fórmules tomistes «diminutio», «divina discretio» i «deductio» entre les principals. És, però, molt més sintètic, sobri i precís, i no trobem en ell ni el concepte d'«emanació», relativament freqüent i significat en Tomàs, ni tan sols el més ampli «derivatio». Plenament conscient del fet que cal evitar l'ontologisme i panteisme, Rosmini parla com qui i ha trobat finalment l'expressió correcta que es temptejava des de segles. En l'acte creacional supremament lliure, descriu l'autor, Déu decideix fer *sobre ell mateix* però *només relativament a la creatura* una distinció entre la seva subsistència i la seva essència, i manifestar a la seva creatura racional la segona sense la primera. Ara bé, l'essència separada de la subsistència personal de Déu ja no és Déu, sinó un *abstracte* -resultat de l'«abstracció divina» o «teosòfica»- que en la seva impersonalitat conserva encara característiques pròpiament divines: necessitat, absoluta i in-

finitud. Aquest ésser, per tant, en Déu és Déu, però tal com es manifesta a la ment humana és només *el diví*, un *tot* neutre, indeterminat, abstracte, continent omniabastant de la possibilitat lògica del *ver*, del *bo* i del *subsistent*. Mancant-li la subsistència no es manifesta en ell el rostre personal de Déu, encara que necessàriament l'hàgim de pensar referit al Déu persona -car «l'ésser no és complet si no és persona»-, arrelat en l'ésser absolut personal al qual *remet*, però que ell mateix a la vegada *oculta*: l'ésser impersonal és la llum del rostre personal de Déu -«lumen vultus Tui»- que, irradiant sobre la ment humana, l'estira i projecta amb suau eficàcia cap a la sobretranscendència de Déu, més endalt de la pròpia transcendència.

El diví impersonal, sempre pròpiament diví malgrat que impersonal, i sempre distint de Déu, malgrat que diví. Heus ací la tesi final, precisa en la seva subtilesa, que Rosmini proposa per tal de delimitar conceptualment -no pas eliminar o sotmetre la boirina- de quasi-inefabilitat que és el «lumen intellectus». El fet que els atacs a la seva posició hagin sorgit de dues posicions contradictòries, l'una denunciant que el diví rosminià era Déu i per tant l'ontologisme era manifest, l'altra acusant que el Roveretà s'havia quedat a mig camí, quan calia admetre la intuïció de Déu per tal d'assegurar la capacitat intel·lectual, es converteix en contraprova eficaç de l'intent d'equilibri, mesura i justesa que vol ser la posició rosminià. Ho hem comprovat en la nostra anàlisi de l'obra polèmica *Vincenzo Gioberti e il panteismo*.

Des de la perspectiva que avui en diríem de la fenomenologia de la religió, *Del divino nella natura* constitueix una altra demostració d'equilibri. És en aquest últim escrit on trobem un nou aprofundiment de la clàssica interpretació me-

idea d'ésser, no la *formem*: trobem que era allí, esperant-nos, després d'haver presidit tot el procés de l'abstracció, il·luminant el nostre camí de síntesi i anàlisi; la vèiem -intuïció de l'ésser-, sense adonar-nos que l'estàvem contemplant.

Pel que fa a les formes a priori -Rosmini sotmet a crítica les formes de la sensibilitat, les dotze categories i les idees de la raó-, són massa nombroses, són reductives i, sobretot, són subjectives. Calia endinsar-se en el pensament de Tomàs -pensa l'autor- en lloc de separar-se'n, i descobrir que la forma universalitzadora de la qual ell parla no pot ser subjectiva -perquè el subjecte és particular i ningú no dona el que no té- i s'ha d'identificar finalment amb la llum de l'enteniment: l'ésser ideal és la forma, única i objectiva, de l'enteniment.

tafísica de Ex 3,14: «Jo sóc el que sóc... El qui és»: l'ésser que parla aquí, observa Rosmini, és un jo personal, eminentment personal (trinitat de persones, segons la plenitud de la revelació), que és (present d'indicatiu) i actua en favor del poble que estima, mentre que l'ésser de la intuïció intel·lectual (pur infinitiu no indicatiu de cap acte ni subjecte) no és persona. Que Déu hagi volgut fer el tall entre l'ésser i el jo i deixar-nos veure el seu ésser, restant amagat el seu jo, qui gosarà impedir-li? ¿No es va deixar veure d'esquena per Moisès, privant-li però de veure el seu rostre, com recordarà Rosmini en *Antropologia soprannatural*? I la gradualitat de l'automanifestació i auto-donació, podríem afegir, ¿no pertany ja a la llibertat, pedagogia, discreció, encís i bellesa de la comunicació interpersonal humana? Finalment, ¿no podem llegir en aquesta migrada manifestació de Déu en la seva resplendor que omple el creat i il·lumina les intel·ligències, la seva primera paraula que, informe com és, ja ens convida prou eficaçment a la joia de la comunió personal amb ell?

A mesura que les conclusions de la investigació rosminiana sobre la llum de l'enteniment s'endinsen en el diví impersonal, ens veiem abocats cap a un relligament teològic de l'antropologia, demanat per una filosofia que en diàleg amb la revelació i la teologia se sent reconeguda i realitzada en la seva dignitat de princesa tant o més que de serventa. Amb l'innatisme reduït al mínim, formal i objectiu, de l'idea de l'ésser Rosmini havia donat ja resposta inicial al problema central de l'antropologia, que segons l'autor consisteix en determinar la relació de l'home amb l'ésser: que l'ésser és «causa formal objectiva» de l'enteniment vol dir, en definitiva, que l'home *està* en comunió amb l'ésser, l'home *és en* comunió amb l'ésser, l'home *és* comunió amb l'ésser i, en la mediació de l'ésser, amb Déu. Ara, a *Teosofia*, obra de maduresa, i pel camí de l'ésser, pont que uneix inicialment l'home a tot el que d'alguna manera és, Rosmini arribarà a una comprensió i explicació del triple desig de la persona humana, la qual en la seva *unitat d'ésser* és a la vegada *cos*, *enteniment* i, sobretot, *cor*. En el treball ens sembla que hem aconseguit mostrar que, sobre la

base de la seva ontologia triàdica, Rosmini supera el dualisme intel·ligència-sensibilitat en antropologia, posant a primer terme el nexa ètica-persona que, considerat sempre d'esquitllada en la metafísica, mai havia pogut ocupar el lloc central i englobant que li pertocava de dret en l'antropologia. L'home aspira naturalment, ensenyarà explícitament l'autor, a la *unió més plena possible amb tots els éssers*, sedeja el vicle de la *comunió interpersonal humana*, on fa la pre-experiència no totalment desproporcionada d'una *altra unió* que en la llum de l'ésser endevina possible, sempre i quan des de la sobre-transcendència li sigui donada la mà per arribar-hi. L'encontre, participació i comunió interpersonal humana és lloc i via a la vegada de l'encontre, participació i unió personal amb Déu: *la persona humana serà finalment definida per Rosmini com una potència, l'últim acte de la qual és la unió amb Déu pel coneixement i l'amor*.

Hom s'adona que, a més d'haver donat una definició tècnica de persona inicialment comuna a filosofia i teologia (trinitat, cristologia i antropologia teològica), el filòsof de Rovereto ha introduït un nou moviment en el tema simfònic de la persona, tema típicament comú als filòsofs cristians i desenvolupat mantenint sempre el ritme coix de la desproporció d'una capacitat comunional real que no pot abastar mai l'amplitud infinita del desig, com ha demostrat entre d'altres De Lubac al nostre segle. En resulta un so optimista i temperat, mantingut sense monotonia en les variacions de la pluralitat de sistemes i autors. El nostre filòsof el recupera en el moment oportú, quan ja l'ontologisme de Malebranche havia saltat les barreres de la prudència d'Agustí, i havia esclatat en la posició extremada de Gioberti, i quan Locke i Condillac havien convertit en sensisme el realisme tomista i la doctrina de l'Angèlic sobre la immanència havia estat suplantada pel subjectivisme transcendentalista i idealista. En aquest moment, el Roveretà fa el retorn a Agustí i Tomàs per tal de donar un pas endavant, de la importància del qual sembla ser-ne extraordinàriament conscient. Albira que la modernitat s'aboca cap al terbolí de l'antropocentrisme ateu primer i antihumà després, i es disposa a

fer un esforç gegantí per intentar canviar el curs de la història del pensament. Està convençut que l'error no és més que una veritat deformada i que la manera més eficaç de corregir-lo és prendre'l al punt inicial de la deformació, per començar allí el desenvolupament correcte de la veritat i fer-la créixer fins a poder mostrar-se ella mateixa en la seva autenticitat i bellesa davant l'anterior caricatura de l'error. La qüestió del «lumen», a judici de Rosmini, és aquest punt neuràlgic, clau de comprensió interna dels sistemes anteriors i llavor d'un desenvolupament temàtic que li ha permès de formular, fora de tot anacronisme, una antropologia alternativa i -constructiva- a l'antropocentrisme modern, un personalisme que, sense humiliar el subjecte, l'alliberi del subjectivisme.

És clar que Rosmini s'ha saltat els «prolegòmens a tota metafísica del futur» i, seguint els seus dos grans mestres, ha fet metafísica, i ha parlat de Déu i ha demostrat que no és pot parlar adequadament de l'home sense parlar de Déu. Nogensmenys, la filosofia rosminiana, i la cristiana en general, ens sembla més humil que les diverses filosofies modernes. Qui afirma que no es pot saber res de cert d'una cosa, qui afirma haver demostrat que no es pot fer metafísica, i que Déu o l'home han mort, de fet diu en realitat saber-ho tot d'aquella metafísica o Déu o home que ha liquidat amb la seva filosofia. L'apofantisme de sentència de mort que ve imposat, primer a la metafísica i després a l'antropologia, pels principis de la modernitat portats fins a l'extrem, expressa en realitat l'exhauriment d'una autosuficiència que es vol afirmar sempre i per damunt de tot, si més no com a autodestrucció. La planera afirmació de la possibilitat de la metafísica que trobem als clàssics grecs i retrobem envigorida als pensadors cristians és joiosa i optimista, però humil, i culmina en

l'apofantisme autèntic, aquell esglai de meravella del qui, quasi sense voler, ha descobert uns espais d'inefabilitat creixent que l'encisen i enlluernen i el fan emmudir d'admiració davant el diví: θαυμάζειν i θεῶρειν, havien dit els grecs amb molta propietat.

Arribats en aquest punt, trobem que les diferències de sistema dels tres grans autors es fonen en un acord perfecte en el que voldríem endinsar-nos per participar de la saviesa dels que són conscients que la veritat sempre ens sobrepassa: «omnia palea» tot es palla deia el Tomàs ja malalt de mort, completant així certament la seva *Summa* incompleta;⁵ hem parlat molt de la veritat sense arribar a dir-ne res que en fos digne, deia Agustí quasi tremolós amb el sentiment d'haver unglejat temeràriament el misteri;⁶ «adorare, tacere, godere» deia Rosmini la vetlla del seu traspàs: adoració, silenci, fruïció és sempre l'actitud final dels savis davant del misteri de la veritat, l'ésser i la persona, misteri comú a Déu i a l'home que romandrà sempre immens i insondable a la nostra natura.

Maria PUEYO ALAMAN, *El mal en el personalisme de Mounier*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. Josep M. Coll i d'Alemanya i llegida a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull el 15 de gener de 1998.

Per tal de destriar la noció del mal en Mounier, és necessari conèixer la seva noció de persona, en la mesura en què Mounier considera que el fracàs de la realització de la persona com a tal, i tot allò que condueix a aquest fracàs, pot ser considerat un mal. Amb aquesta noció del mal -que pot inferir-se fins i tot d'una lectura superficial de Mounier- iniciem un

5. Cf. BARTOLOMÉ DE CAPUA en el procés napolità de canonització, n.79, en *Fontes*, p. 377; S. RAMÍREZ, *Introducción general a Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*, I, Madrid BAC 1947, p.47*.

6. LIB 2,52: «Voluntas ergo, quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono cique communi, non proprio, sicuti est illa de qua multum locuti sumus et nihil digne diximus veritas, tenet homo vitam beatam; eaque ipsa vita beata, id est animi adfectio inhaerentis incommutabili bono, proprium et primum est hominis bonum».