

## *Arnau de Vilanova en la historiografia*

L'il·lustre metge català de finals del segle XIII i principis del s. XIV té el privilegi de figurar a la història del pensament des de fa ja molts anys. No ha quedat reclòs únicament a la història de la ciència.<sup>1</sup> Però, si bé la historiografia no l'ha oblidat, potser tampoc li ha fet massa justícia. Sense una idea massa clara del que podia representar l'apocalípticisme i el profetisme baix medieval,<sup>2</sup> ha posat l'accent en les seves recerques sobre la dada de la fi del món, com a centre exasperat de la doctrina d'Arnau de Vilanova, i l'ha vist com un visionari ingenu i un partidari eixelebrat del pauperisme dels franciscans més exaltats.<sup>3</sup> En el clamorós anti-tomisme del cèlebre metge sols ha copsat el naixement circumstancial del nom d'una gran escola filosòfica,<sup>4</sup> que ell no era capaç d'entendre i amb la que s'enfrontava

1. Recentment F. SANTI ha donat una esplèndida panoràmica de la historiografia arnaldiana en el butlletí bibliogràfic *Orientamenti bibliografici per lo studio di Arnau de Vilanova, spirituale* a «Arxiu de Textos Catalans Antics» 2 (1983) 371-395. Per a la historiografia més antiga vegeu especialment la nota 13 de la pàg. 374.

2. Tema en el que cal recordar l'aportació decisiva de M. REEVES: *The influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A study in Joachimism*. Oxford, 1969, sense oblidar els matisos afegits pels autors que col·laboraren en el número monogràfic *Sull'influenza della profetia nel basso Medio Evo*. del «Bulletino dell'Archivio Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoniano» 82 (1970).

3. El paradigma d'aquesta interpretació el dona M. MENENDEZ Y PELAYO: *Arnaldo de Vilanova, médico catalán del siglo XIII*. Madrid, 1870, reproduït a la *Historia de los heterodoxos Españoles*. Madrid, 1880<sup>1</sup>, pàgs. 449-487, al qui cal agrair l'edició d'uns textos inèdits fins aleshores a les pàgs. 720-781.

4. Així F. EHRLE: *Arnaldo da Vilanova ed i Thomatistas*. a «Gregorianum» (1920) 475-501. Reprèn la tesi M. BATLLORI i fins i tot els germans J. i T. CARRERAS I ARTAU: *Historia de la Filosofía Española: Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. vol. I, Madrid, 1939, pàg. 199.

per una qüestió personal minúscula i, en bona part, per ofuscació i tossuderia senil. El judici que la historiografia ha donat del reformisme religiós i civil d'Arnau ha arribat a ser de cert utopisme borrós i ideal, de fonamentalisme popular, de mer apèndix elemental del moviment dels *fratricellis*, de postura pròpia d'il·luminats.<sup>5</sup> Es pot dir que Arnau de Vilanova ha pagat molt cara la dubtosa glòria de figurar en una primera etapa historiogràfica. Fins i tot en una de les més recents publicacions, que el mira amb palesa simpatia, no es veu en els seus escrits «espirituals» altra cosa que una «mentalitat»<sup>6</sup> incompatible amb els nous corrents teològics del segle XIII; ja els grans clàssics de la historiografia arnaldiana, T. i J. Carreres i Artau, l'havien vist com una supervivència de la teologia monacal de cirtercencs i cartoixans.<sup>7</sup>

Sortosament sembla que una memòria tan poc afalagadora va quedant endarrerida. El que aparentava ser la totalitat d'una figura pintoresca,<sup>8</sup> comença a fer-se valorar com a una punta d'iceberg, amb un centre de gravetat molt més profund del que hom creïa. Són figures com la d'Arnau de Vilanova, mal conegudes però inoblidables, el que fa trontollar la mateixa historiografia que els deixava malparats. Són les personalitats secundàries de l'ahir el que avui fan que descobrim una altra Edat Mitjana, una nova història de les idees, unes vies diferents de l'evolució filosòfica i una hermenèutica renovada de vells sistemes especulatius.

Amb tota la prudència que cal, ens atrevirem a suggerir que, a la llum d'una altra història de les idees i d'una renovada hermenèutica filosòfica, Arnau de Vilanova guanya en importància, representativitat, encert i serietat tot el que perd de pintoresquisme i singularitat. L'Arnau espiritual no va ser un personatge de senils peculiaritats, sinó un madur intel·lectual, agut i atent a tots els símptomes del seu entorn social, tal com correspon a un acreditat metge de reis i papes. Les seves obres espirituals formulen, amb la seguretat del mestre que diagnostica l'enfermetat del món, la cosmovisió dels darrers segles de l'Edat Mitjana. En elles es veu neixer un cristianisme nou que fàcilment pot considerar-se el més profund nucli de la Reforma del segle XVI.<sup>9</sup> Fins i tot, es diria que Arnau té una filosofia nova, filosofia ja «moderna», feta d'intuïcions epistemològiques i no ontològiques o metafísiques; una filosofia conscient dels seus límits, precisament perquè ja és regida per la subjectivitat i el clar dinamisme de l'esperit; una filosofia que s'obre a la història i a la concreció del real i que culmina en una filosofia material de la història.

5. Vegeu F. ELIAS DE TEJADA: *Historia del pensamiento político catalán. III. - La Valencia clásica*. Sevilla, 1965, pàgs. 51-80.

6. ARNALDO DE VILLANUEVA: *Escritos condenados por la Inquisición*. Madrid, 1976, a la *Introducción* firmada por E. CANOVAS y PIÑERO, a la pàg. 21.

7. J. CARRERAS I ARTAU: *El anti escolasticismo de Arnau de Vilanova (1240?-1311)* a «*Metaphysic im Mittelalter*» (Ed. de P. Wilpert) Berlin, 1963, pàg. 620. Directament enfrontats amb aquest Arnau «retrògrad», suggeriríem la possibilitat de trobar-nos davant d'un filòsof clarivident i al dia, precisament en el seu peculiaríssim anti-escolasticisme, on cal cercar els indicis de l'existència d'una doctrina que ell mai formulà en un cos específic.

8. Es l'adjectiu en el que M. MENENDEZ Y PELAYO reclou el seu sentir sobre Arnau de Vilanova: o.c. nota 3, pàg. 87 («lo peregrino de las noticias y lo singular del personaje...»).

9. El possible vincle d'Arnau amb la Reforma del segle XVI ha estat recollit per J. PERRARNAU: *La figura dello Spirituale nei nuovi testi di Arnau de Vilanova*, a «Chi erano gli Spirituali? Atti del Convegno Internazionale di Assisi. 16-18 ottobre». Assisi, 1976. Pàgs. 276-287.

Per veure a Arnau de Vilanova així no cal pas recórrer a les subtilitats dels filòsofs,<sup>10</sup> que ell tan vivament condemna. N'hi ha prou amb ubicar-lo en unes bones coordenades històriques sense deixar-se seduir pels dimonis que ell volia exorcitzar: l'autosuficiència omnicomprendiva del sistema filosòfic, la confusió entre la veritat i les distorsions històriques que fa néixer el pas del temps i, fins i tot, en aquest cas, un grup social de pressió.

Una de les coordenades en les que hom podria situar a Arnau de Vilanova seria la línia especulativa filosòfica que va des de la cosmovisió i la subjectivitat divina del *Periphyseon* d'Escot Eriúgena<sup>11</sup> fins al subjectivisme epistemològic —del pensar com un «dir-se» mental— del nominalisme.<sup>12</sup>

Una altra coordenada seria la que avança des de l'ètica política regida per una visió cosmològica 'cristiana' d'un Jonàs d'Orleans o d'un Hincmar de Reims,<sup>13</sup> fins a l'ètica de l'opció entre diverses possibilitats formulades pels *periti*<sup>14</sup> del pensament polític-teològic ockhamista, passant per la intencionalitat del pecat en l'ètica de Pere Abelard,<sup>15</sup> i l'academicisme ciceronià del «saber per a la virtut» de Joan de Salisbury,<sup>16</sup> en el segle XII. No cal dir com és important la línia d'evolució que, a partir de l'hermenèutica dels clàssics llatins a la cort carolíngia, arriba fins a l'humanisme madur d'un Lluís Vives<sup>17</sup> o un Erasme de Rotherdam, passant per l'humanisme chartrià del segle XII i la descoberta universitària dels textos aristotèlics i els seus comentaristes.

Darrera de totes aquestes coordenades, més al fons, n'hi hauria unes altres que cal prendre en consideració: l'evolució de les institucions —l'Església, certament; les monarquies i l'Imperi, paral·lelament—. També les arts plàstiques —pintura, escultura, arquitectura, ...— i la literatura. Molt més al fons encara, unes evolucions socials i econòmiques que glateixen en els escrits espirituals d'Arnau tan o més que els passos evolutius culturals i institucionals. Pensem en la disolució dels clans feudals i familiars en una societat que dona el pas d'agrària a urbana; que de Poble de Déu esdevé monarquies nacionals incipients; que de ser una unió de sistemes tancats de supervivència, es transforma en una xarxa de relacions mercantils omnipresents, on el diner ho és tot.

Inscrit en aquestes coordenades, allò que és més cridaner dels escrits espirituals d'Arnau de Vilanova queda com a superficial aparença: el seu vi-

10. *Lliçó de Narbona*. Ed. de M. BATLLORI en *Arnau de Vilanova: Obres catalanes. I. Escrits religiosos*. Barcelona, 1947. Pàgs. 163-164.

11. Hem desenvolupat l'aspecte de la «subjectivitat» en l'Eriúgena a la *Introducció de Juan Escoto Eriúgena: Divisió de la naturalesa (Periphyseon, I)*. Barcelona, 1984, pàgs. 9-34.

12. Vàrem estudiar el tema en la tesi doctoral, inèdita. N'hi ha un resum a l'«Anuari de la Societat Catalana de Filosofia» 2 (1988) 266-268. Està en preparació l'edició de la part nuclear de la tesi: el sistema epistemològic de Guillem d'Ockham.

13. JONAS DE ORLEANS: *De institutione regia*. Edició crítica de J. Reviron. Paris, 1930. HINCMARUS DE REIMS: *De ordine palatii*. Ed. Prou. Paris, 1884-1885. Un i altre text a la «Patrologia llatina Migne».

14. Vegeu A. St. McGRADE: *The political thought of William of Ockham. Personal and institutional principles*. Cambridge, 1974. Especialment el capítol 2on.

15. PETRUS ABAELARDUS: *Ethica seu Scito te ipsum*. Capítols tercer i setè, especialment.

16. JOHANNES SALISBURENSIS: *Metalogicon*. II, 14 i 20 (col. 882-3); Proemio, 9 (col. 920 B), 31 (935 AB); *Policraticus*. II, 22.

17. Vegeu la nostra introducció a LUIS VIVES: *Las disciplinas*. Barcelona, 1985. Hi estudiem on radica la maduresa filosòfica d'aquests humanistes.

sionarisme, el seu apocalípticisme a data segura, el seu anti-tomisme. En canvi, sota aquestes formes aparents, sorgeix l'autèntica significació i l'agut diagnòstic dels signes del temps del vell metge universitari i clínic. Sorgeix un Arnau que comparteix els grans ideals renovadors seriosos del seu contemporani universal Ramon Llull i, fins i tot, se li oposa amb un instrumental intel·lectual més fi, més actualitzat, més característic i compartit en aquells anys. I això malgrat que, en moltes ocasions, els seus devots seguidors els confonguin i segueixin ensem,<sup>18</sup> i que el destí historiogràfic d'un i altre sigui tan oposat.

### *La filosofia en els escrits espirituals*

Però centrem-nos en el nostre tema: la filosofia d'Arnau de Vilanova. I certament no la filosofia física, la del metge universitari. Cerquem, més bé, el pensament filosòfic més general del nostre autor, la filosofia que és teorització conscient d'una cosmovisió. Estudiar la teoria arnaldiana sobre els elements, la quantificació farmacològica, els nivells succesius de concreció de la teoria mèdica fins a arribar a la pràctica clínica, és tasca més pròpia dels historiadors de la medicina i de la ciència que no pas de l'historiador de la filosofia. A aquest li interessa més aquella filosofia que Arnau sembla negar i damnar. Tan sols sembla negar-la, car la filosofia és una activitat que sols es nega des d'ella mateixa. Ben evidentment, tot condemnant la filosofia, Arnau en fa un us tan palès que calen molts matissos a un rebuig clar sols a primer cop d'ull.<sup>19</sup>

En atacar la filosofia, Arnau ataca unes persones concretes i en defensa unes altres no menys concretes. En la seva argumentació no es mou en un pla únic. Unes vegades dona raons de tipus psicològic, sociològiques altres, merament humanes a vegades, de vida espiritual més enllà. En altres ocasions les raons semblen més fondes, menys arrelades en el terreny de la prudència i del «potser», per a constituir autèntiques qüestions de ser o no ser, ja no tesis de fet, sinò de dret. Moltes vegades l'argumentació s'inicia en un punt de mètode, àdhuc de didàctica, i les seves conseqüències; altres atanyen als nuclis més profunds de la teologia i la filosofia.

No és gens ociós distingir en Arnau l'argumentació contra la filosofia segons les persones i segons els estrats de les raons aduïdes. Fins els darrers anys de la seva vida, Arnau restà un bon metge, un acadèmic renovador i un pràctic eficaç. I, per a un metge, distingir i agrupar correctament els símptomes és fonamental per a un cert diagnòstic. Arnau afronta la seva activitat de reformador religiós molt en continuïtat amb la seva funció mèdica; de restaurador de l'obra creacional de Déu en els cossos, passa insensiblement a cuidar-la en els esperits: sols quant ha adquirit una sòlida fama en la medicina corporal l'utilitza per a portar la seva atenció fins a la cura dels esperits i contribuir a la bona salut del «cristianisme».<sup>20</sup>

Es diria que cada un dels estrats de la seva argumentació és la resposta

18. Vegeu la nota bibliogràfica de F. SANTI, citada a la nota 1, pàgs. 392-3.

19. J. PERARNAU: *L'«Alia informatio begunorum» d'Arnau de Vilanova*. Barcelona, 1978, pàg. 155.

20. Ch. CRISCIANI: *Exemplum Christi e Sapere. Sull'epistemologia di Arnaldo da Villanova*. en «Archives Internationales d'Histoire des Sciences» 28 (1978) 245-292.

d'Arnau a un problema diferent suscitat en el seu entorn, més o menys immediat en el temps, i interpretat a la llum d'una visió històrica concreta, però polaritzada per l'absolut diví.<sup>21</sup> En aquest marc històric concret, amarat d'absolutesa divina, els defectes d'arrel psicològica, sociològica o didàctica de la filosofia es tornen accions exitoses del dimoni. A la vegada, aquestes victòries parcials i ínfimes del maligne conflueixen en un punt radical de ser o no ser: en la negació de Déu. El que era i resta circumstancial excés, entre desmesura ridícula i llastimosa deficiència personal, es torna paganisme militant i «desconeixement de sí mateix». El que és debilitat humana explicable, es converteix en acció ofensiva concreta de l'Anti-Crist i signe de la urgència de la Nova Creació apocalíptica. Remarquem, però, ja ara, que l'absolutesa de Déu és el motor de tota la dinàmica històrica concreta d'Arnau. I que aquesta és una idea sols circumstancialment bíblica, malgrat el que el mateix Arnau ens vulgui fer creure. El Déu bíblic ha estat compatible amb cosmovisions molt diverses i fórmules filosòfiques no gens menys variades, algunes ben poc transcendentalistes i personalístiques. Són els pensadors del segle XIV els qui tenen aquesta sensibilitat i donen aquesta formulació absolutitzadora de Déu en la història, després que els teòlegs del segle XIII definissin tècnicament el concepte de sobrenatural. Notem també, des d'ara, que la fórmula de l'absolutesa divina del segle XIV, transforma en profunditat el pensament d'Agustí de Hipona en el que té de més característic: la definició de l'home en un àmbit d'història, en lloc de considerar-lo com un moment de la *physis*, tal com el veia la Grècia clàssica i fins i tot l'Eriúgena.

### *Els mals de l'estudi de la Filosofia*

Cal, però, que tornem endarrera, a les acusacions concretes que Arnau fa a la filosofia i als filòsofs. Mirem primer les que semblen més factuais i extrínseques, més fruit d'una observació psicològica que constata actituds.

La filosofia, ens diu, fa al qui l'estudia més «disputador, parloter, contestador».<sup>22</sup> Es una acusació que trobem en una petita obreta destinada a seglars, als beguins. En aquest context cal que respongui a una constatació ben simple: la impressió que té una persona senzilla del tarannà dels joves estudiants de lògica, entusiastes de la tècnica recent adquirida, pletòrics de forces i potser picats encara de problemes generacionals. La lògica els distreu de Déu, evidentment. Es diria que és una observació fàctica intrascendent. Però aquests joves fan de la lògica un joc esportiu,<sup>23</sup>

21. L'absolutesa divina és un tema ben típic de la Baixa Edat Mitjana. Va des d'un *De omnipotentia Dei* de PETRUS DAMIANUS (segle XI) fins al *De causa Dei adversus Pelagium* de THOMAS BRADWARDINE (segle XIV) i tota la problemàtica de l'escola franciscana que recull Ockham. Amb tanta insistència i repercusió l'adopta G. d'Ockham que un R. Scholz ha pogut veure en ell sols al teòleg que centra tot el seu pensament, adhuc filosòfic, en el primer article del Credo. R. SCHOLZ: *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de Principatu Tyrannico*. Leipzig, 1944 (repr. Stuttgart, 1952).

22. *Lliçó de Narbona*. (des d'ara citarem LL.N.) o *Informatio beguinorum prima*. Ed. M. Batllori a ARNAU DE VILANOVA: *Obres catalanes. Volum I: Escrits religiosos*. Barcelona, 1947. La cita està a la pàg. 163, 7-11.

23. Com exemplifica tan vivament l'autobiografia de PETRUS ABAELARDUS: *Historia calamitatum*, cap. I.

resulten ser un grup d'escollits, malgrat la relativament abundosa formació universitària del temps,<sup>24</sup> i estan destinats a ocupar el dia de demà els càrrecs més importants. Aquesta èlite comença a malmetre's ja avui en els seus primers anys. En la mateixa *Lliçó de Narbona*, Arnau farà una nova constatació: els qui tenen més talent esmarciran fins deu i dotze anys en aquests estudis.<sup>25</sup> Escoltaran a doctors que filosofen amb «discussions inútils, discursos vagues, selves i xiulets».<sup>26</sup> Tot el que diu Arnau pot restar en el camp de la constatació fàctica. Fins i tot no és gens nou. Ja en el segle XI hi ha una queixa generalitzada contra els *dialectici*, els *dialectici moderni*, els *dialectici haeretici*.<sup>27</sup> En algun moment Arnau subratlla que tot resta, a la fi, en el terreny de les qüestions «intencionals»,<sup>28</sup> expressió que ens recorda tot seguit la certera caracterització que fa un Joan de Salisbury en el segle XII: en Arts, com que es tracta de ciències de paraules, és fàcil embolicar-s'hi.<sup>29</sup>

Fins ara Arnau no afegeix res a una constatació primària i tradicional, que culmina amb la constant nota de «subtilitat»<sup>30</sup> —en la seva accepció pejorativa— amb que acompanya el seu judici sobre el pensar filosòfic.

El tema puja de to quan Arnau afegeix un judici moral: la filosofia serveix per a enganyar en mans de «falsos religiosos» que volen passar per «lògic, filòsof, metge, o jutge»<sup>31</sup> per falsa vanaglòria. És un judici moral ben tradicional, en curs des del moment que la societat va necessitar, d'una o altra manera, homes formats en matèries específiques més enllà del mer sentit comú, és a dir, des del segle XI, com a mínim. Enganyar per a guanyar-se la vida simulant uns coneixements o una agudeses que mancaven. Enganyar per vanaglòria,<sup>32</sup> aquest és un matís nou que sobresurt en el discurs

24. Com ho testifica, ja entre el 1104 i el 1112, ROGER DE NOGEN: *Gesta Dei per Francos*. Edició de la «Patrologia llatina Migne», 159, 681.

25. *Ll.N.*, pàg. 163.

26. *Epistola 5*, edició de J. Carreras i Artau: *Del epistolario espiritual de A. de V.* en els «Estudios franciscanos» 49 (1948) 79-94, textos pàgs. 391-406. Des d'ara citarem *Ep.* i pàg. La cita d'ara és a la pàg. 398.

27. Els exemples més notables poden ser l'atac d'Anselm de Canterbury contra Roscellinus a la *Carta sobre l'encarnació del Verb.* i, anterior, el *De simplicitate*, de Pere Damià.

28. *Apologia de virtutibus atque perversitatibus theologorum et religiosorum*. Edició (fragments) de F. EHRLÉ: *Arnaldo de Villanova ed i Thomatiste*. en «Gregorianum» 1 (1920) 475-501. Els fragments de textos publicats a les pàgs. 496-501 són: *Apologia...* (des d'ara citarem *Apol.*), *Antidotum contra venenum effusum per Fratrem Martinum de Atheca (Antid.)*, *Mysterium Cimbolorum. (M.C.)*, *Gladius iugulans Thomatistas. (G.I.Th.)*. La cita d'ara correspon a la pàg. 498.

29. JOHANNES SALISBURENSIS: o.c. nota 16.

30. *G.I.Th.* pàg. 500: *Ll.N.* pàgs. 163-164; *C.B.* pàg. 131; *Ep.* pàg. 403; i en molts altres indrets. La «subtilitat» es vincula amb «curiositat» ociosa, amb vanaglòria, amb qüestions «temeràries», «irrelevantes», «secundàries». Potser la «subtilitat» no està gaire lluny de la preocupació epistemològica del metge acadèmic, que vol compensar les exigències del «sistema» amb la verificació de l'«experiència»: vegeu Ch. CRISCIANI: o.c. nota 20.

31. *Per ciò che molti desiderano di sapere...* Traducció italiana medieval d'un text original català o llatí, perdut. Va ser publicat per R. Manselli i, més tard, per M. Batllori. Versió castellana moderna a ARNALDO DE VILANOVA: *Escritos condenados por la Inquisición*. Madrid, 1976, pàgs. 172-187. El text citat a la pàg. 182. L'equivalent «gran clergue» a *Ll.N.* pàg. 164.

32. *Ep.* pàgs. 397, 400, 401, 402, 404 i 406. És el gran pecat dels mestres seculars, que justifica per a Arnau de Vilanova la creació dels Ordres «doctorals» —és a dir, la introducció dels Ordres Mendicants en la vida universitària, font constant de problemes a la Universitat de París a la dècada del 1250—. Malauradament els doctors dels Ordres han caigut en el mateix defecte.

d'Arnau: un engany molt més refinat, més diabòlic, més espiritual i, per tant, pitjor. Un engany propi de «falses religioses» que han caigut en la temptació diabòlica.<sup>33</sup> Perllongant la idea, aquest engany assolirà profunditats teològiques insospitades.

Però retornem a l'acusació primera: la filosofia serveix per a enganyar, prescindint de quí és el que enganya. En el *Raonament d'Avinyó*<sup>34</sup> «enganyar» vol dir recolzar-se en raonaments de filòsofs per a pal·liar o escamotejar les exigències de la veritat evangèlica, per a retallar l'absolutesa evangèlica a la mesura del sentit comú terrenal, mitjançant el recurs a una o altra de les disperss veritats que ofereixen els grans autors de la filosofia. Quedem-nos amb la darera nota: la filosofia té respostes per a tots els gustos.<sup>35</sup> Hi ha en Arnau una viva consciència de la pluralitat irreductible del que s'anomena filosofia o, en altres termes, de la limitació essencial de la filosofia en front a la realitat pel caràcter subjectiu i intra-mundà de la raó humana.<sup>36</sup> Un precedent conegut, i ja esmentat, és la «ciència de paraules» de Joan de Salisbury. Vint anys després d'Arnau de Vilanova —i això vol dir que s'estava gestant en el seu temps— un Guillem d'Ockham serà ben clar: els conceptes són mers signes, no reproductius, d'aspectes aïllats i parcials de la realitat; la ciència sobre la realitat és el domini d'un conjunt de proposicions sobre ella que ni l'esgota, ni tan sols s'oposa a altres discursos, ben autònoms i, adhuc, contradictoris sobre ella, en virtut de les «*suppositiones*» diverses dels termes. En una paraula: a l'entorn d'Arnau hi ha la vivència, si no la teoria reflexa explícita, que el «signe és allò que serveix per a mentir». A l'entorn d'Arnau la raó humana és considerada dèbil, adhuc en les condicions òptimes d'ús i sense degradació moral dels fins.

Però donem un pas més endavant a través de les menudes observacions d'Arnau. El costum escolar d'interrogar-se la tesi de les qüestions ve a imposar la impressió que tot és dubtós i discutible. Amb tota evidència<sup>37</sup> hom al·ludeix al cèlebre «*Utrum ...*» tan prodigat en la literatura escolàstica del segle XIII, que té el seu text modèlic a les *Summae* de Sant Tomàs. Absolutament tota qüestió s'obre amb l'interrogant. Arnau remarca l'efecte psicològic del procediment didàctic metòdicament emprat. Però sols això? Diríem que hi ha més. L'epistemologia progressa molt en el segle XIII. Pels volts dels anys vint del segle XIV, un Ockham s'esforça en retallar l'abast

33. El text clau és el de *LLN.* pàgs. 162, 12 a 165, 16, on es concreta com la «curiositat» (*LLN.* pàg. 157, 20-21) ha perdut als religiosos i a tots els estaments dels cristians: seglars i clergues seculars. La «curiositat» en Arnau no és la tradicional «curiositat», abans esmentada. La «curiositat» més intel·lectual, saber de coses inútils, en tot cas és una forma concreta de la «curiositat» (*M.C.* pàg. 497). La «curiositat» sona una mica a la «pre-ocupació» heideggeriana, una forma inautèntica de l'existir, en oposició a la forma autèntica d'«ocupar-se».

34. *R.A.* pàgs. 195 i 197: prediquen distincions sofisticades, falsos sentits de l'*Esriptura*, callen el que és necessari i accentuen el que és accessori, són goliards de taverna.

35. *Ep.* pàg. 398: la subversió filosòfica dels termes tot ho transforma, fa de la veritat mentida.

36. Si la veritat evangèlica és certa, l'origen merament humà i la limitació de les ciències humanes fa que, en ser introduïda en la teologia, la converteixin en «faula» (*Ep.* pàgs. 401-402) o en «poesia» (*G.I.Th.* pàg. 499). Es a dir: l'*Evangelí* es torna discurs tancat de creació humana, cosa que no comporta cap devaluació o menyspreu per a les ciències humanes, però sí per a l'absolutesa de Déu i l'origen sobrenatural del seu coneixement per la fe. En Arnau les ciències són, efectivament, discursos o llenguatges tancats, d'origen sols humà, d'àmbit limitat: *Apol.* pàg. 496. Més endavant tornarem a aquesta darrera cita.

37. Vegeu *M.C.* pàg. 497 on l'*«Utrum...»* apareix mitja dotzena de vegades.

de la «*demonstratio*» estricta: sols cal demostrar allò que no és assequible a la intuïció directa, sensible o intel·lectual. Un sil·logisme autènticament demostratiu sols ve a suplir la impossibilitat d'una intuïció. Es l'experiència, i no pas la sil·logística el que suporta el gruix del saber científic. En Ockham la noció de causa —certament imprescindible— és severament retallada. Ja no pot exercir una dictadura especulativa com la que va tenir en un primer moment del recurs a Aristòtil. Ja no pot establir-se com el paradigma científic que hom cercava a mitjans del segle XIII llatí, després que el segle XII hagués reeixit a eliminar uns «universals» més reals que els individus del món extra-mental, fent trontollar ensems un ordre còsmic objectiu, un saber com a reflex intel·lectual d'aquest mateix ordre còsmic extern a l'ànima. L'«*utrum*» escolar, quan encara no era banal, representava l'exigència científica de la demostració «*quia*» o «*propter quid*», del fet o de les causes del fet a partir de la racionalitat del cosmos, que la raó reflectia, reproduïa amb més o menys amplitud, però sempre passivament, unitàriament, globalment. A finals del segle XIII aquesta unitat i globalitat del reflex humà de la racionalitat del cosmos únic s'ha esvaït. Hi han moltes ciències de la realitat, afirmaria Ockham. Sant Bonaventura ja havia escrit que la raó merament humana, la que cercava el seu paradigma científic a l'Aristòtil que encandilava als estudiants d'Arts, o bé «paganitzava» unificant tot el coneixement, o bé «disgregava» en multiplicitat de coneixements. Ockham acabarà de formular el tema: les ciències tenen dos grans components, l'empíric i el formal; i la necessitat del producte científic, sigui quin sigui l'àmbit del seu abast, és epistemològicament una necessitat lògica hipotètica, no còsmica, unitària i ontològica. L'«*Utrum*» escolar sona molt diferent si postula la inscripció d'un coneixement en una necessitat còsmica o si sols dona peu a una ciència empíric-formal hipotètica. En el primer cas la resposta sempre serà certa i necessària, i devorarà el dubte didàctic; en el segon la resposta sempre és limitada i pragmàtica, com la pregunta metodològica que la genera.

On es situa l'observació, aparentment sols didàctica, d'Arnau de Vilanova sobre l'«*Utrum*» com a porta per a l'escepticisme religiós? Unes altres cites ens en poden donar una comprensió més profunda.

Segui la primera cita un text inicial de la *Denúncia de Girona* referent al poder de Déu; la segona pertany a l'*Apologia*, sobre el llenguatge de les facultats; la tercera seran les al·lusions sobre el «no comprendre's ni a sí mateixos».

### *Anàlisi de tres textos*

Pel que es desprèn de la *Denúncia de Girona*,<sup>38</sup> Bernat de Puigcercós

38. *Denuntiatio Gerundensis prima*. Edició de J. CARRERAS I ARTAU: *La polémica gerundense sobre el Anticristo entre A. de V. y los dominicos*. en els «Anales Gerundenses 5 (1950) 5-58; textos pàgs. 33-58: *Eulogium* (54-58, citarem *Eul.*) *Denuntiatio Gerundensis I-II*. (44-54, *D.G. I o II*), *Demanda de excepció...* (54-58, *D.E.*). A la pàg. 55 es llegeix: «fertur eum <Bernardum de Podio Cercoso> asseruisse quod Deus non potest notificare finalia temporis seculi de potentia ordinata. Quod dictum ideo profanum est et hereticum, quantum ad litteram et ad sensum sacro textui contradicit. Nam Dominus XIX *Matheo*... Qui ergo dicit quod Deus potest illud iam dictum sed non de potentia ordinata, vel ipse supponit quod in Deo sit aliqua



s'ha embolicat argumentant que Déu no pot descobrir a ningú els temps finals del món a causa de l'ordre que ha imposat a la pròpia actuació. Arnau li oposa dues cites neotestamentàries: Déu ho pot tot i tot ordre ve de Déu. Arnau dona a escollir al dominic entre un déu que és contradictori, car pot i no pot, i un Déu que pot el que és desordenat. El sentit del text no és gens clar, però fixem-nos que té una doble lectura: el text pot agafar el tema del poder diví «objectivament» o «subjectivament» en relació a qui parla. Bernat devia argumentar en l'accepció objectiva de les afirmacions: l'entitat de Déu és omnipotent i ensems ordenada. Però, si és així, per molt que Bernat matisés que Déu era omnipotent a la vegada que ordenat —una limitació de l'omnipotència —encara que no sota el mateix aspecte, sempre Arnau li podia retreure que, ontològicament, o era il·limitat i limitat (contradicció en l'èsser), o era objectivament i realment també desordenat, car cau dintre de l'afirmació de l'omnipotència, en tant que en el discurs s'oposa precisament a «ordenat». La contradicció en la que Arnau vol fer caure a Bernat de Puigercós sols és operativa en una ingènua «objectivació» del llenguatge que el nostre autor sembla, doncs, atribuir al dominic.

Fem ara un parèntesi per analitzar el text de la segona cita enunciada, que val la pena de reproduir literalment:

«Quoniam no advertunt, quod sicut homines naturaliter non possunt aliud ydioma intelligere, quan id quod didicerunt, sic etiam in qualibet facultate discipuli non intelligunt, nisi que didicerunt a suis doctoribus. Nam discipuli Platonis tantum, platonica tantum intelligit et admitit.»<sup>39</sup>

Notem, en primer lloc, la força de l'exemple il·lustratiu introductori: hom sols compren aquells idiomes que ha après. I això és una experiència que, si té pal·liatius, Arnau no en fa esment: si hom no ha après xinès hom no l'enten poc ni molt, i no ens fixem ara en cert endevinament o compatibilitat de competències en llengües emparentades. En segon lloc remarcuem que, a Arnau, el saber de les facultats se li apareixen com a «idiomes». No voldríem fer extrapolacions massa violentes o injustificades entre Arnau i Ockham, que ben just s'inicia com a universitari quant el primer ja ha mort (1311). Però anotem que per al franciscà anglès el pensament és un llenguatge mental amb moltes àrees regionals no necessàriament connexes, salvat el tret comú de l'ús d'un llenguatge. I no oblidem que Ockham té una font d'inspiració del seu sistema epistemològic: Sant Agustí, a qui es pot retrocedir per a trobar la font inspiradora de la necessitat d'un mestratge per a comprendre un idioma, conjunt de signes arbitraris.<sup>40</sup> Pre-

potentia inordinata vel apertam implicat contradictionem, sc., quod Deus potest aliquid et non potest. Et qui taliter loquitur, est de illis de quibus ait Apostolus... quod convertuntur in vaniloquium et volentes esse legis doctores non intelligunt ea de quibus locuntur neque de quibus affirmant, id est, non intelligunt seipos, quia spiritu presumptionis vexati, amentes aut insani afficiunt. Et ideo cum non intelligant semet ipsos, minus intelligent alios.» Hi ha traducció castellana moderna del text a ARNALDO DE VILANOVA: *Escritos...*, o.c., pàgs. 89-90.

39. *Apol.* pàg. 496.

40. Es pot veure el *De Magistro* agustiniana, amb la primera formulació del tema de Mestre interior que il·lumina. I, al seu darrera, les *Quaestiones Academicas* de M.T. Ciceró, que condemna la cega adicció a la doctrina del primer mestre que a hom l'ha seduït, com la pitjor

guntem-nos ara si per a Arnau la possibilitat de formular el text citat més amunt no haurà de radicar, precisament, en que creu que cada ciència és un llenguatge tancat que serveix per a allò per al que ha estat instituït i per a res més; cada ciència és independent, utilitària i no barrejable amb altres «idiomes» sense que es produeixi error i perjudici.

Retornem ara al primer text citat tot apropant-lo al tercer, car no sols estan en continuïtat sinó en vinculació lògica d'antecedent i conseqüent, i, a més a més, repeteix en l'antecedent el text segon.

El punt de vista d'Arnau en el text primer és que Bernat de Puigcercós «objectiva» les seves proposicions d'una manera ingènua, il·limitada. El que Arnau li vol fer notar és que de Déu cal que n'afirmen una i altra dada bíblica, l'omnipotència i l'ordre. Però això sense oblidar que, aquesta contradicció que seria inadmissible si es donés en la realitat, no ho és si es produeix en una subjectivitat que fragmenta el seu coneixement del real en una multiplicitat de proposicions que ni l'esgoten, ni en donen el nucli més profund. Bernat, a la llum de la contradicció en la que cau, caldria que retornés sobre sí mateix i descobrís la limitació subjectiva de la raó humana, que sols «parla» de la realitat però no la reproduïx, i encara en «parla» en «signes», útils i precisos, però no necessàriament compatibles. En el producte «científic» de la raó humana, Bernat hauria de descobrir la limitació de la intel·ligència de l'home que «parla» idiomes diferents, agrupacions diverses de proposicions mentals útils per a parcialitats, però no «reflexa» —el tema de la *similitudo* epistemològica tradicional, la «identitat del cognoscent i el conegut» aristotèlica— la realitat en sí mateixa i tota.

Des d'aquest punt és comprensible que Arnau continuï el text amb un aparent insult, menyspreu de l'adversari.<sup>41</sup> No ho és, ni seria gens oportú en un document legal com és la *Denúncia de Girona*. La frase tan sols constitueix la conclusió lògica de l'argumentació, prevista per la Sagrada Escriptura en el perdre's en un «parlar sense més ni més» o «*garrulum*», un discurs tan abundós com vacu.<sup>42</sup> No saben de que parlen i s'atreveixen a fer-se'n doctors. Arnau culmina l'argumentació afegint la raó profunda de tants errors: «no s'entenen ells mateixos», no són capaços «de comprendre's ells mateixos». Es a dir, aquests no són capaços d'experimentar-se com a esperit humà essencialment limitat. Vegem-hi, si ens plau, el socratism cristian d'Et. Gilson.<sup>43</sup> Però, sobretot, atensem al modern to de subjectivitat epistemològica del text. Es una característica de l'anomenat «agustinisme» del segle XIII el forçar cada cop més el trànsit epistemològic de l'objectivitat tradicional vers la subjectivitat, el definir cada vegada més nítidament l'interiorisme agustinian de l'esperit com a fonament subjectiu de tot saber, al mateix temps que s'esvaïa la noció clau de la il·luminació divina. Haurem de retornar a la nova semàntica de l'esperit agustinian en el context de l'agustinisme dels finals de l'Edat Mitjana. Quedi clar, ara com ara, com Ar-

mostra de dimissió del més sublim que posseïx el ciutadà: la capacitat de jutjar per ell mateix sobre les coses, i ser lliure.

41. Vegeu la nota 38, al final del text reproduït.

42. La mateixa acusació que fa Joan de Salisbury als seus «*cornificiani*».

43. Et. GILSON: *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1969<sup>2</sup>, pàgs. 214-233. Pel que fa als precedents és inestimable l'obra de P. COURCELLE: *Connais-toi toi-même. De Socrate a Saint Bernard*. Paris, 1974-75 (3 volums).

nau, en parlar de filosofia, articula el mètode per qüestions, la limitació del coneixement humà i la subjectivitat en front a la riquesa de la realitat, per a oposar-se al tancament i presumpció d'un cert discurs humà, adhuc en el terreny merament humà.

Reforcem una mica aquest tret final: «adhuc en el terreny merament humà». Per a Arnau de Vilanova cert tipus de discurs assenyalà no sols un manquement de gràcia divina i de caritat,<sup>44</sup> sinó fins i tot un «*vulnus in naturalibus*», una ferida o màcula, una forta decadència de les forces naturals de la raó. Quina deficiència pot ser més forta que la incapacitat dels presumptes doctors per a reconèixer el límits del seu pensament? El segon text citat, el de l'*Apologia*, ve precedit per aquestes frases:

«Et animadvertite malitia magistralis inflationis dederit eos in reprobum sensum, quia non solum privat eos gratuitis, sed etiam vulnerat eos in naturalibus ... Sed vulnus naturalis discretionis patec per hoc. Quoniam ...»<sup>45</sup>.

Més avall aquest discurs serà caracteritzat com a propi d'una gran iniquitat o de la màxima «*ruditate*».<sup>46</sup> Ja sabem quin text introdueix l'expressió «*Sed vulnus naturalis discretionis patet per hoc*».<sup>47</sup>

I el cas és que també sabem d'on pot haver sortit la inspiració per una tal idea. Bonaventura no sols reconeix que el pecat original talla la percepció del sobrenatural, sinó que debilita fortament la mateixa capacitat raonadora de l'home. I coneixem en quin context escriu Sant Bonaventura el seu *Hexaemeron* i pronuncià les seves *Collationes*.<sup>48</sup> Amb tot, Arnau sembla que no es remunta fins al pecat original. No és la tesi habitual d'alguns teòlegs escolàstics la que té en compte, sinó que sols al·ludeix a l'efecte destructor del pecat personal sobre la naturalesa humana.

Un altre fragment del mateix text ens obre un àmbit nou del pensament filosòfic d'Arnau. Ha afirmat que cada facultat té un llenguatge propi, intel·ligible pels estudiosos d'altra facultat. Ho exemplifica amb la incomprensió del discurs d'altres escoles per part dels seguidors de Plató. Però tot seguit transporta el tema al seu temps. Els qui s'oposen a l'apocalíptica d'Arnau apel·len constantment al seu mestre:

«dicunt: talis doctor noster famosus et celebris determinat opositum vel in quarto *Sententiarum* vel in *Summa* aut in tali scripto».<sup>49</sup>

44. *Ad Priorisam de caritate*. (des d'ara: *De caritate*). S'ha perdut el text català original. Hi ha traducció napolitana íntegra de la qual es prepara l'edició crítica (J. Perarnau). Versió castellana moderna a ARNALDO DE VILANOVA: *Escríts...*, o.c.; el text citat és a la pàg. 142 d'aquesta versió.

45. *Apol.*, pàg. 496.

46. *G.I.Th.* pàg. 500, cap a la meitat: «*cecidit de sublimitate veritatis divine in terram, id est, in opacum sive caliginosum conceptum atque rudissimum.*» Vegeu també *LL.N.* pàgs. 146 i 150.

47. Vegeu la nota 39.

48. Vegeu F. VAN STEENBERGHEN: *La philosophie du XIII<sup>e</sup> siècle*. Paris, 1966<sup>2</sup>, pàgs. 200-223.

49. *Apol.*, pàg. 496. Cal notar el total paral·lisme del text arnaldià amb la manera de parlar de Peire Joan Olieu en referir-se als aristotèlics, v.gr. PETRUS IOHANNIS OLIVI. *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*. Ed. B. Jansen. vol. I, Quaracchi, 1926, pàg. 479.

I, malgrat tot, aquests fidels seguidors del seu Doctor no s'atrevirien a dir, i menys podrien provar, que el seu mestre hagués exhaurit tots els sentits de l'escriptura.<sup>50</sup> Deixem momentàneament la relació entre filosofia i Escriptura. Prenem com a fita sols dos trets característics. Entre els «teòlegs filosofants» o els «filòsofs teòlegs» es dona el fenomen de parlar per boca d'altre. S'endevina aquella situació intel·lectual que Ed. Husserl va caracteritzar com a «ús lògic d'una ciència», allunyat de la consciència creadora de la mateixa, el fenomen de la fossilització d'un llenguatge per molt perfecte que en sigui l'aplicació tècnica. Ja Cicerò, a la llunyania del segle primer a.C., retratava aquest estat: l'entrega total de la ment a un mestre per motius circumstancials aliens a la saviesa i l'aferrissada defensa de les seves tesis per incapacitat de veure altres realitats. I, de Cicerò, el va recollir Joan de Salisbury al Chartres del segle XII.

Adhesió a un mestre i oclusió del pensament van junts.<sup>51</sup> Recordem que els «agustinians» i els seus successors dels segles XIII i XIV, si constitueixen un corrent de pensament que se inspira en Agustí de Hipona, no són, malgrat tot, una estrictíssima «escola»;<sup>52</sup> cada mestre «agustiniana» té les seves peculiaritats en la interpretació de les fonts. L'escola franciscana, grup notable entre els agustinians, s'inscriu més dintre de les pautes d'una evolució doctrinal per generacions que no pas sota el model de la fidelitat a un mestre únic. Més tard, l'escola nominalista presumirà precisament de «*schola non affectata*»,<sup>53</sup> de pensament viu i atent a la realitat i, si veu en Ockham un *Inceptor*, mai el considera el *magister* d'obligada acceptació. Arnau de Vilanova es mou en l'àmbit agustiniana; el vell metge segueix essent un bon científic i epistemòleg al esdevenir autor espiritual i reformador religiós, i no es deixa seduir per fàcils o interessades científicitats.

Arnau té una clara percepció que tot llenguatge és una unitat tancada de significació, incomprendible per a qui no n'hagi adquirit competència. I, encara més, la lògica i la filosofia imposen una unitat i un ordre, quan no es torna fraudulent xerrotejar insubstancial. El cas de la potència ordenada i la potència absoluta de Déu, admès per Bernat de Puigcercós, evidència la necessitat que la raó sent de sistematitzar<sup>54</sup> en la ment totes les

50. Sobretot en l'òptica d'Arnau que considera l'«Escriptura» com a un suport fix per a una cada vegada més profunda intel·lecció: Déu revela quan cal, en el moment històric precís. Vegeu *D.G.I.*, trad. cast. pàg. 92; *A.I.B.*, ratlles 293 ss. (comentari de J. Perarnau a la pàg. 54-55); *R.A.*, pàg. 210, 1-5.

51. També és, radicalment, una observació de Cicerò. En Arnau és, a més a més, símptoma de manca de caritat i tancament a la Paraula històrica i personal de Déu (*De caritate*, pàg. 142). Donar-se a una opinió humana, filosòfica, és simple «idolatria»: *G.I.Th.*, pàg. 499.

52. En el segle XIV sols els tomistes aconsegueixen la definició d'escola en sentit estrictíssim, i l'aconsegueixen com és ben possible que no ho hagi fet cap d'altra en tota la història de la filosofia.

53. Es tracta d'una frase feta de caire propagandístic que es generalitza durant els segles XIV i XV. A. Núñez Coronel escribia: «nominales nemine sequuntur praeter veritatem.» (*In posteriora Aristotelis.*, Lyon, 1528, foli 90). Pel nominalisme dels segles XV-XVI val la pena veure A. GARCIA VILLOSLADA: *La universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*. Roma 1938.

54. En l'Occident llatí rebrota fortament a partir del segle XII: és una innovació de Pere Abelard, de Pere Lombard, dels romanistes bolonyesos i del no menys bolonyés Gracià. En el segle XIII es tornarà preocupació per la «ciència». En canvi, al segle XIV ja s'admet que la ciència és un conjunt fàctic de proposicions relacionades entre sí d'alguna manera, relació més forta entre elles que no pas amb les d'una altra ciència (Ockham, explícitament). La cien-

dades conegudes. La tendència a anatematitzar tot allò que queda fora del sistema d'un autor venerat és natural al pensament filosòfic. Però sols és nefasta en una ment vulnerada *in naturalibus*, que no copsa els seus propis límits sota la natural tendència a la unitat i omnicomprensió mai satisfeta.

Sota la seva formulació original, clarament ressona en Arnau de Vilanova la tesi bonaventuriana: la filosofia (l'aristotèlica, tan pel franciscà com pel metge català, circumstancialment), si cerca la unitat del pensament, paganitza; si valora la realitat del que coneix, disgrega en una multitud de ciències. Anotem, de pasada, amb quina força, durant el segle XIII i en el nostre autor, s'està obrint pas la reflexió epistemològica i el tema de la subjectivitat cognoscent, constitutiva de la Modernitat. I amb quina força Arnau juga amb el caràcter paradoxal, en última instància, de *qualsevol llenguatge*. Déu és omnipotent i ordenat fins a ser font de tot ordre. Un franciscà d'una o dues generacions més tard arribarà a forçar aquesta paradoxa fins a constituir-la, diuen alguns, en eix i gèrmen d'un sistema teològic fideista. En realitat més bé diríem que no abans, sinò després d'una epistemologia lingüística, Guillem d'Ockham xifra en l'omnipotència divina tota la típica problemàtica franciscana del voluntarisme, punt pel que hom supera les desmesures d'una raó massa ingènua, primitiva fins a imposar un determinisme amb baix nivell de vol.<sup>55</sup>

### *La filosofia, ciència humana*

Fins ara no hem trobat en Arnau una condemna tancada de la filosofia per sí mateixa. Més bé dona la impressió que el metge universal té i usa un concepte de filosofia, molt comú a la seva època, per a rebutjar una altra filosofia o un ús abusiu de la mateixa o qualsevol altra filosofia. La màxima damnació de la filosofia que hem trobat ateny en tot cas a aquesta determinada filosofia que és un fals coneixement realista i oclusiu i pot néixer d'una incapacitat natural per a conèixer-se a ell mateix. Potser, per extensió, la vanaglòria, la presumpció, l'avarícia, poden portar a idèntic tancament mental en ferir les forces naturals de l'esperit.

Per ella mateixa la filosofia és una ciència humana, una d'aquelles ciències la finalitat de la qual és fugir de la pobresa.<sup>56</sup> Són els sabers que han d'ocupar sis dies de la setmana a la gent normal i que certs esperits peni-

tíficat, i la corresponent oclusió del seu llenguatge, es desplaça al camp de l'epistemologia, deixant de costat qualsevol realisme físic o metafísic, no sols com a unificador de tot saber, sinó fins i tot de cada una de les ciències.

55. En Guillem d'Ockham tota necessitat científica és formal o lògica. La necessitat d'una proposició mai ve de l'experiència a través de l'abstracció d'una recòndita «forma essencial», sinó estrictament de la forma lògica de la proposició condicional o de la forma lògica del sil·logisme. Ockham prelúdia ja els judicis sintètics *a priori* kantians. Sols després d'aquestes afirmacions epistemològiques, el teòleg Ockham subratllarà l'omnipotència divina, però sempre serà un atribut que «*circumstat*» el ser diví per a nosaltres amb conceptes merament humans. En el franciscà anglès, els conceptes són humans i solament humans, i sempre prediquen unívocament i extrínsecament; cap d'ells té en Déu l'*analogatum* princeps.

56. «Cuius ratio patet ex hoc, quoniam in mundanis scientiis nemo studet, nisi ad effugandam inopiam vite presentis» *De prudentia catholicorum scolarium* (des d'ara *P.c.Sc.*) Ed. de Graziano di S. Teresa: *Il «tractatus de prudentia catholicorum scolarium»*. a «Divinitas» 11 (1967) 821-844. Vegeu pàg. 837 i, també, la pàg. 838.

tents lliurement poden escollir no cultivar mai.<sup>57</sup> tal com, en seguiment de Crist i excepcionalment, poden negar-se a qualsevol treball per a assegurar el seu manteniment, i poden voler-se absolutament marginats de la vida temporal ordinària i les seves temptacions.<sup>58</sup> Aquesta distinció no és gens ociosa. Ella ens permet comprendre el canvi de to que hi ha entre el *Tractatus de prudentia catholicorum scolarium* i les obres d'Arnau adreçades a la formació o defensa dels beguins, o bé el que en diu de les ciències humanes quan parla dels sacerdots seculars o religiosos.

Als estudiants en general Arnau no els diu pas que fan malament a l'estudiar ciències humanes. Àdhuc assenyala als seglars normals con a persones idònees per a cobrir la necessitat de lletrats que tenen els reis,<sup>59</sup> sense que els calgui desviar vers aquestes funcions als qui es professen portadors d'una vocació religiosa en raó de la seva ordenació sacerdotal o el seu hàbit. El mateix Arnau, fins el darrer moment de la seva vida, investiga i escriu de medicina sense que en sigui obstacle el considerar-se «anàfil» de Déu i malgrat l'entusiasme religiós que l'anima i el porta a una dedicació profètica. Deixem de costat el que algú ha anomenat el seu complex d'inferioritat pel fet de ser metge, fent-se fort en unes frases on el més senzill és veure-hi fórmules fetes i usuals d'humilitat cristiana i diplomàtica cortesia. El que sembla cert és que Arnau tenia un concepte molt alt de la funció mèdica.<sup>60</sup> Tan alt que veu amb molt mals ulls que els cristians demanin a jueus i sarraïns uns serveis que ell contempla plens de sentit teològic. Coneixia molt bé el domini mèdic de jueus i sarraïns; en tradueix obres i n'adopta teories. Però per a Arnau difícilment, deficientment els no cristians poden ser íntims col·laboradors de Crist en la tasca redemptora, com creu que fa el metge cristià amb ple sentit de la transcendència de la seva funció.

En aquest punt podem subratllar com n'és d'honorable i ric el concepte arnaldia del «*ad effugendam inopiam vitae praesentis*». No es tracta sols d'evitar morir de fam. Al menys en el cas de la medicina, d'una manera explícita, l'expressió té un matís social i, fins i tot, teològic. La dedicació a les ciències humanes és un treball com qualsevol altre. També als beguins, seglars amb un exigent ideal religiós, Arnau els reconeix ensems el dret a un treball per a subvenir les pròpies necessitats, ser útil als altres i evitar l'oci, tan com el dret a una total abstenció de treball que els convertirà en marginats de la vida temporal per amor a Crist. Arnau té molta cura en escriure i d'un ric ideal únic, amb multitud de irisacions, en fa una presentació personalitzada a cada interlocutor o lector a qui destina una obra. Arnau no és exaltat ni simplista; toca molt de peus a terra i té molta sensibilitat pels signes o símptomes del seu temps, seculars i religiosos. No s'escapen a la seva observació ni l'existència d'un món temporal molt complex, ni el retruc d'aquesta temporalitat en un món espiritual que hauria de ser altra cosa ben diferent.

Cal, però, que parem esment en una notable observació. Hi ha «*subtilia circa considerationes intentionales tantummodo*».<sup>61</sup> Hi ha «*vanitatem phi-*

57. *A.I.B.*, ratlles 414-536.

58. *A.I.B.*, capítols 2on. i 6°.

59. *LL.N.*, pàg. 161, 9-16.

60. Article citat a la nota 20, de Ch. CRISCIANI. També L. DEMAITRE: *Nature and Art of the Medicine in Later Middle Ages*. en «*Medievalia*» (N.Y.) 2 (1979) 23-47.

61. *Apol.*, pàg. 498. Val la pena llegir el text complet.

*losophicarum et naturalium questionum*». <sup>62</sup> I advertim, en el mateix context, com Arnau estableix un criteri per a identificar l'autèntic saber, tot presentant-lo en forma negativa: «*quarum realitatem nec fides catholica nec humana experientia potes manuducere intellectum*». <sup>63</sup> Si la fe o l'experiència humana no li dona el toc de realitat, la ment humana es perd en vanes curiositats, en subtilitats buides, en divagacions conceptuals sols constitutives de falses ciències i enganys. Dues dècades més tard, escrivint contra uns *moderni* que en gran part coincideixen amb els *thomatistae* arnaldians, <sup>64</sup> Ockham també establirà curosament i raonadament que sols la fe i l'experiència són els *principia* d'on arrenquen respectivament la quasi ciència teològica i les ciències humanes. Fe i ciència fan conèixer les realitats individuals, i no pas les reificacions o cosificacions metafísiques dels seus adversaris. Si, al que ell té, hi afegim un coneixement directe i meditat dels textos originals grecs i llatins i una millor preparació filològica, el pensament d'Arnau se'n presentarà com a preludi i paral·lel al d'un Lluís Vives; les seves protestes sonaran com les dels grans humanistes del segle XV contra l'ergotisme i la dialèctica buida de certs universitaris. <sup>65</sup>

Per a completar un petit quadre suggerent de les característiques de les ciències humanes en general tal com les veu Arnau de Vilanova ens cal reasumir uns textos ja esmentats. Les ciències humanes són vàries i autònomes entre sí. Ockham ho expressarà molt clar. Bonaventura de Bagnoregio havia proclamat programàticament que el pensament d'Aristòtil «disgregava». Arnau les ha definides cada una d'elles com un «ydioma». D'aquesta oclusió idiomàtica arrenca el perill de les ciències humanes.

D'una banda, omplen l'esperit de «curiositat de saber coses», amb perjudici de l'atenció que mereix Déu per part de l'home. D'altre costat, és veritat que.

«Rationes autem entitatis sensibilis sunt quaedam intelligibilia».

Però Arnau s'afanya a notar que tot i l'espiritualitat d'aquests *intelligibilia* (que caldria esbrinar fins quin punt són també «reals» en la seva epistemologia)

«non elevant animum ultra terminos entis creati, propterea talis consideratio non dirigit affectum in ultimum finem». <sup>66</sup>

Destaquem en aquest text el seu to absolut. No és que es pugui donar el cas d'ofuscar-se l'esperit amb l'aparença sensible i no ascendir del sensible a la raó última i principi natural de l'escala de l'ésser, tal com deien els neoplatònics i arribà a ser l'acusació d'un Anselm de Canterbury contra Roscel·lí. <sup>67</sup> Simplement Arnau afirma que allò que és intel·ligible del sensi-

62. *M.C.*, pàg. 498.

63. *Apol.*, lloc citat *supra* nota 61.

64. Cal afegir-hi els escotistes fidels que per a Ockham, tan escotista en molts punts, no deixen de reificar les «*naturae comunes*» amb les distincions de raó amb fonament a la cosa que ell no admet fora de la teologia trinitària.

65. Vegeu la *Introducció* que vàrem afegir a l'antologia de textos filosòfics LLUIS VIVES: *Las disciplinas (Antología)*. Barcelona, 1985.

66. *P.C.Sc.*, pàg. 841.

67. ANSELMO DE CANTERBURY: *Carta sobre la encarnación del Verbo*. a *Obras completas* (B.A.C.), Madrid, 1952, volum I, pàg. 694-695.

ble no va més enllà del sensible ni finalísticament, ni causalísticament, ni afectivament. No és sols d'una qüestió moral del que es tracta aquí, sinó epistemològica:

«sensibilia possunt considerari secundum id quod sunt in se ... et hoc modo considerat philosophus».

I aquest coneixement, el de les ciències humanes, el de la filosofia, re-clou l'esperit en l'abast merament temporal i «disgregador» dels seus «*ydio-mata*». Existeix una segona i més profunda consideració del sensible: en relació a la Causa Primera. Aquesta consideració veu lluir en les creatures la «*potentia, sapientia et bonitatis Creatoris*». Però aquesta «*consideratio pertinet ad fideles*», és ja un punt de vista sobrenatural i no solament intel·lectual.

Sens dubte són molt poques paraules per a poder-ne extreure tota una epistemologia científica d'Arnau. Però recordem que el text pertany a l'obra més aparentment moderada i primaverenca del reformador català, adreçada precisament a una gent que vol viure una vida cristiana normal dedicada a les ciències humanes, tal vegada la medicina que impartia l'autor a les escoles. És a aquests a qui el mestre assegura que la ciència temporal —adhuc una medicina que ell estima com a funció cristiana teològicament— per si sola no els portarà de fet i de dret més enllà de l'ordre creat; tota altra consideració de les coses ja és pròpia del creient i no del científic. Hom diria que en tan poques ratlles d'Arnau resona l'esfondrament de la dinàmica unitat i unitat de les quatre «*species*» de la «*physis*» d'Escot Eriúgena. Que hi resona també l'assolida autonomia de la Facultat d'Arts, reivindicada tan sorollosament pels artistes seguidors de l'averroïsta (*cum mica salis*), Siger de Brabant, en el París del 1266. També aquí s'amplifica el tímid «*et hoc dicunt Deum*» amb que Tomàs d'Aquino tanca quatre de les cinc vies per a arribar a Déu. I és suggerent pensar que en aquestes breus ratlles ja hi ha presents les més novedoses tesis dels mestres escolàstics que, a principis del segle XIV, exclouen clarament la possibilitat d'arribar a Déu per una via únicament racional. Ockham no acceptarà la possibilitat de demostrar l'existència de Déu a partir de les creatures. Creatures i Creador ja no són una «*physis*» per a l'intel·lecte humà del segle XIV, sinó dos móns abismalment separats, el coneixement dels quals —científic i quasi-científic, respectivament— té *principia* ben diferents, si hom no vol «paganitzar» amb Aristòtil.

Les ciències humanes són per a Arnau de Vilanova útils, lícites, fruit de l'experiència i la raó, d'abast merament temporal. A l'altre extrem metodològic, epistemològic i de contingut cal situar-hi la «saviesa». La «saviesa» és ben oposada a la ciència.

Ja hem trobat una primera caracterització del que era la saviesa per a Arnau: la consideració de les coses sensibles en relació a la seva Causa Primera, consideració plena d'afectivitat i teleologia. Consideració, però, pròpia del fidel. No es pot formular més clarament i breu ensem la continuïtat del tema arnaldí de la saviesa respecte a l'antigor i la seva total ruptura. Si l'esment de la Causa Primera ens retrau a Aristòtil i la filosofia grega en general, l'apropiació als fidels i el detall del què en cal treure'n —l'esclat de la «*potentia, sapientia et bonitatis Creatoris*»— ens posa de ple en l'am-



bit teològic. La saviesa és pensament totalitari i unificador, que no «serveix per a viure», sinò que és vida; però la saviesa és vida sobrenatural, *toto coelo* diferent de la vida temporal a la que es ceneixen les ciències.

La saviesa, en efecte, és incompatible amb la ciència dels doctors del moment: «físics», juristes, però també «teòlegs filosofants» o «filòsofs teologants». <sup>68</sup> En les millors de les circumstàncies, els doctors poden «informar» a aquell qui cerca la saviesa. Ells mai per mai podran donar-li l'«entendre» el contingut de la seva informació, diu Arnau, <sup>69</sup> ressonant Bonaventura. En contrast, Arnau no es cansa de repetir, a tort i a dret, que la saviesa és oberta als «menors», <sup>70</sup> als «*stulti, infirma, ignobilia*» <sup>71</sup> per a confusió de savis, forts, nobles, doctors. La saviesa es dona als llecs, <sup>72</sup> als «*muyllerats*», als «*ydiotes*», <sup>73</sup> a tots els cristians per igual, <sup>74</sup> tots «alliberats per la fe» idènticament <sup>75</sup> de la «falsa llibertat pagana». <sup>76</sup>

L'efecte de la saviesa és tan profund que fa témer la vida i no la mort. <sup>77</sup> Cal que remarquem aquest tret característic. En primer lloc, recordant que les més antigues *Danses de la Mort* que ens han arribat són de finals del segle XIII. Aquest gènere literari anirà creixent, desenvolupant-se i fent-se popular, com a fòrmula literaria que respon a unes preocupacions socials del moment, al llarg de tres segles: el totpoderós diner no és de cap profit per a la mort, tothom és igual davant la mort, la mort descobreix l'engany del diner a una societat regida i al·lucinada per ell. Arnau és sensible al tema de la mort que, en contra del que hom creu, no és un tema etern, ni entre els cristians, ni de la filosofia. <sup>78</sup> Però, a més a més, Arnau té la peculiaritat de no presentar encara cap dels símptomes del terror davant del judici diví

68. *Apol.*, pàg. 497.

69. *P.C.Sc.*, pàg. 831.

70. *Apol.*, pàg. 497; *Ep.* pàg. 403.

71. *Ep.*, pàgs. 394 i 395; *R.A.*, pàgs. 209 i 220.

72. *R.A.*, pàgs. 209-210; *Ll.N.*, pàg. 164,5-10. Vegeu el comentari de J. PERARNAU: *L'A-lia informatio...*, o.c., pàgs. 172-173.

73. *R.A.*, pàg. 220.

74. *Ultra Ll.N.*, pàgs. 152-155 i 164, vegeu *R.A.*, 207,20-24.

75. *R.A.*, pàgs. 207 i 210. Anotem que per a Ockham és vàlid el mateix i que ho formula amb més precisió tècnica: la llibertat com a tret essencial del cristianisme enfront a la religió judaica; la igualtat per la fe entre tots els cristians (i l'aplicació pràctica en cert «conciliarisme»); els carismes en contra de l'heretgia dels papes i grans eclesiàstics. Es pot veure GUILLEM D'OCKHAM: *Breviloqui sobre el principat tirànic*. Barcelona, 1981. I, sobretot, el *Dialogus, I i III*. (Ed. de M. GOLDAST: *Monarchia Sti. Romani Imperii*. Vol. II, reproducció anastàtica de l'edició de 1614, Graz, 1960, folis 507-633 i 771 i ss. Recordem que Ockham va ser el perit del General de l'Ordre Franciscà en ocasió de la greu ruptura amb Joan XXII. El curiós és que els cesenistes no sols no eren «espirituals», sinò que el mateix Miquel de Cesena va ésser repressor dels franciscans d'aquesta tendència a Provença. Molt pocs anys més tard, Ockham assimila i perfecciona nocions que havia defensat Arnau. I subratllem que la política d'Ockham està en perfecte continuïtat amb la seva epistemologia, diguin el que vulguin G. de Lagarde i altres. Pensem que aquesta epistemologia i l'entorn socio-econòmic són comuns a Arnau i Ockham i els fan concordar en la visió del què és el cristianisme en concret i en aquelles circumstàncies.

76. *R.A.*, pàgs. 180 i 187.

77. *Ll.N.*, pàg. 149, 14-25; *A.I.B.*, ratlles 319-359 i vegeu-ne el comentari de l'editor a les pàgs. 62-63; *P.C.Sc.*, pàg. 176.

78. La preocupació per la mort, la mort com a tema angoixós no es dona, per exemple, ni en les formacions tribals ni en el feudalisme estricte. En aquests casos la mort apareix tan natural que no suscita cap reflexió més enllà d'un reconeixement a títol d'inventari fàctic. Algun estudi antropològic encara ha rastrejat la supervivència d'aquest fet en els nostres dies.

*post mortem*, fruit d'una acrescuda consciència de la inevitable feblesa humana, incapaç de respondre a un amor diví infinit. Sols a un segle de distància, Ausiàs March ja estarà obsesionat per l'angoixa del cristià pecador i preanunciarà la *sola fides* de la Reforma del segle XVI com a remei en el *Cant espiritual*. Arnau sols en veu l'aspecte joios de la *sola fides*: si hom l'accepta no hi ha por a la mort i comporta necessàriament fruit de «Bones obres». <sup>79</sup> Però ja és «*sola fides*»: l'aspecte sacramental i ontològic no ocupa ni preocupa gens a Arnau de Vilanova; d'aquí li vingué precisament la forta condemna del *De helemosina et sacrificium*, <sup>80</sup> el més afectat per la *Sentencia de Tarragona* del 1316 de tots els seus opuscles.

Però, en definitiva, què és aquesta saviesa contraposada a la ciència de les escoles? Arnau ho té molt clar: no una teoria, <sup>81</sup> no una doctrina, <sup>82</sup> no una cosmovisió racional.

La saviesa, únicament i nítidament, és una persona i una vida: la persona de Crist, la vida de Crist, la via de Crist. <sup>83</sup> Arnau oblida sistemàticament la inevitable perllongació de la cita evangèlica: que Crist també és «veritat». La radical oposició que ell veu entre la saviesa i la ciència dels doctors podria enterbolir-se amb una noció de «veritat» tan usual a les escoles. <sup>84</sup> No hi ha cap pont entre «saviesa» i «ciència» en els textos d'Arnau,

79. *P.C. Sc.*, pàgs. 173-174; *I.E.R.F.*, pàg. 236, 21 i ss.; *De Caritate. passim*.

80. Es tracta d'un text perdut en el seu original català. Ha editat una versió castellana medieval J. PERARNAU: *Dos tratados «espirituales» de A. de V. en traducción castellana medieval*. Roma, 1975-6, pàgs. 609-630. El llibre és una separata de «*Anthologica Annua*» 22-3 (1975-1976). Des d'ara citarem *D.H.S.*, pàg. d'aquesta edició.

81. Des de l'epistemologia d'Ockham, tota «ciència» ja és «teoria», és a dir, model esquemàtic i extrínsec del comportament normal d'una o unes coses determinades en una circumstància ben definida en virtut del fi rector de l'estudi. La subjectivitat activa de l'esperit pesa absolutament sobre el producte de l'estudi; cal sempre que l'experiència verifiqui o negui una teoria originada primordialment en l'esperit actiu que selecciona i ordena les dades de la realitat. Arnau ho ha dit ben clar: l'experiència o la fe donen el toc de realitat als productes intencionals (nota 63). En conseqüència, hi ha una devaluació dels productes intel·lectuals en aquell temps. Una devaluació que nosaltres xifrem en l'expressió «això són teories». I precisament es dona tal devaluació quan, més que mai, es valora el saber mundà, es descobreix la seva precisió i la infinitud del camp que cal estudiar «científicament»: sempre el llenguatge és allò que serveix per a enganyar-se. Arnau no pot admetre que el cristianisme o la mera teologia siguin «teories» en sentit pejoratiu o restrictiu. D'aquí ve que en ell l'ortodòxia tingui tan poca importància per a la «veritat del cristianisme» i, en doni tanta a l'«ortopràxi».

82. El segle XIII és el moment en el que Occident dona el gran salt des d'un cristianisme feudal, segons «us i costum», a un cristianisme personal, lliurement assumit. I el dona en dues direccions extremes. Una converteix la fe en «doctrina», en «ciència de Déu». Es l'opció representada per l'«Ordre doctoral» per excel·lència, la dominicana, els Mestres universitaris i els inquisidors. L'altra opció és la d'Arnau. El «vertader cristianisme» no és «ortodòxia» sinó «ortopràxi» directament inspirada per Déu sobre la familiaritat amb els textos revelats *sine glossa*. Però per a veure tota la importància de les dues opcions occidentals cal recordar que el cristianisme oriental mai ha deixat de ser segons «us i costum», ni la teologia especulativa sistemàtica ha arribat al poble i, en canvi, resta viu i personal. Hi ha un tret diferencial entre l'Occident medieval i Orient. L'occidental esdevé a l'Edat Mitjana una societat estructurada pel diner que no sols és d'individus sinó individualista. En aquest context, un cristianisme feudal resulta rutinari, exterior i devaluat de cara a l'individu: és el «cristianisme sociològic», que suscita reactivament la «doctrinalització», tan com la «ortopràxi» arnaldiana. Quan Arnau escriu un «catecisme» resulta un producte singular. Vegeu-ho a J. PERARNAU, o.c. nota 50, pàgs. 543-560, *Dyalogus de elementis catholice fidei*. (*D.E.C.F.*)

83. *Ll.N.*, pàgs. 141-142; pàg. 170; *C.B.*, pàg. 130; *A.I.B.*, ratlles 44-50 i 528-536 amb el comentari de l'editor de les pàgs. 28-29; *De Caritate, passim*.

84. Vegeu, però, *P.C.Sc.*, pàg. 830: el text és per a universitaris.

en una frapant ruptura amb el món clàssic o feudal, on les «ciències» brosten en el sí de la «saviesa», la «filo-sofia».

Si recordem que el pensament dels segles XII a XIV es caracteritza per la destrucció de tot realisme dels universals i la creixent consciència que, fora de la ment, sols existeixen els individus. Si recordem que Aristòtil té èxit i es cerquen les seves obres mentre hom té l'esperança de trobar en ell al filòsof de les substàncies individuals creades, avalat pel triomf lògic de la seva doctrina en contra del realisme dels universals. Si recordem com els cantars de gesta primer, la incipient novel·lística i el tema de l'amor (*courtois* o no) més tard han destacat el ser i l'obrar de l'individu humà, aleshores podem comprendre què hi ha sota aquesta identificació entre la saviesa i una persona, la de Crist. La relació «saviesa» i «Crist» no conserva tampoc —com la «mort» en filosofia— el mateix lloc i semàntica en totes les teologies cristianes. La ciència en el capvespre de l'Edat Mitjana és un coneixement racional necessari, però d'universals i visió descarnada de la realitat, que cal contrastar una i altra vegada amb els individus i les circumstàncies per a no fer-ne una mala aplicació. El bon metge Arnau sap molt bé la distància que hi ha entre la teoria i el malalt; els seus escrits palesen com n'era de conscient d'aquest abisme. La «teoria» és sols això, un model empobrit de la riquesa inexhaurible dels individus, sense escalf personal, utilitària sense ressò íntim, d'abast molt limitat i incapaç d'unificar tota la vida. La vida sobreix pertot arreu dels motlles de la teoria, dels «*ydiomata*» de les facultats. La saviesa és una persona, Crist.

### *Una nova visió cristiana: la «theologia Crucis» i la història*

Arnau encara concreta més: la saviesa és Crist, però Crist crucificat.<sup>85</sup> Per resumir-ho en unes poques paraules que il·luminin matissos posteriors, diguem que la d'Arnau és una «*theologia Crucis*», en diametral oposició a una «*theologia gloriae*». Tot el que el nostre escriptor ens pugui dir com a teòleg té com a motor i canon la passió de Crist. La humanitat de Crist,<sup>86</sup> la passió de Crist com a núcli teològic és una descoberta ben fonamental del darrers segles de l'Edat Mitjana i, en especial, del segle XIII. En un Escot Eriúgena, per exemple, l'encarnació del Verb és eterna i racionalment necessària pel «dir-se» i «crear-se» del mateix Déu; la vinguda del Crist Etern a les coordenades del temps i de l'espai, la seva passió, són un moment accidental en el gran moviment etern de l'autoconstruir-se diví. Pertot arreu en l'Eriúgena predomina la glòria del Super-ser. En l'art romànic la glòria del que ja ha estat realitzat en plenitud es manifesta esclatant: en els Pantocrators amb el Crist com a Senyor còsmic, en les «majestats» amb el Crist que regna gloriós des de la creu. Fins i tot en el gòtic inicial és «*le Bon Dieu*» la figura que destaca juntament amb les escenes afectives de la vida terrenal de Crist. Arnau ja té al davant el Crist sofrent, despullat de tot poder, de tot el terre<sup>87</sup> fins a perdre la mateixa vida. Aquest és el Crist

85. *A.I.N.*, ratlles 520-535; *Eul.*, pàgs. 72-73; *D.G.II*, pàg. 104; *De Caritate*, pàgs. 120, 131; *P.C.Ch.*, pàgs. 176, 178 i 184; *LL.N.*, pàgs 142-145, 161-162; *D.H.S.*, ratlles 393-410, 500-521.

86. *P.C.Sc.*, 837.

87. És en aquest punt on J. Perarnau veu una discussió sobre el «subsòl cultural» que hom

que Arnau proposa als seus lectors d'una manera tan constant que fa ociosa una enumeració de textos; totes i cada una de les seves obres espirituals no diuen altra cosa.

Saviesa per a Arnau és Crist crucificat i és «entendre», incorporar-se o identificar-se amb Ell, seguir el camí i la vida de deseiiximent de tot el terrè de Crist crucificat. I això, palesament, no és racional, no és filosòfic, no és científic. La mort de Crist no permet que la raó humana faci adobs ni compostures per a conjuminar-ho amb la glòria temporal de l'home; la creu és exigència total a nivell de fe.<sup>88</sup> Ben cert que l'home viu també en un ordre temporal i Arnau no ho oblidà: admet, practica i recomana ciències humanes, activitats temporals per a ell i per a aquells a qui Déu les té destinades. El que no fa mai seu és l'aiguabarreig. Es massa lúcida per a rebaixar el to de la fe, fent passar com a tal el que sols és humà.<sup>89</sup>

Però mirem-ho en el seu context, car sols en aquest apareix tot el que hi ha d'immensament renovador i d'incert cosmovisional en el que a nosaltres se'ns pot representar com a fanatisme o esperit d'esclau. Si ens esforcem a situar Arnau de Vilanova en el context del seu temps llueix, a més a més, una nova faceta del pensador. El bon metge i gens mal filòsof és, també, un redescobridor i pioner de la filosofia material de la història. Com en alguns altres casos en el seu entorn —Joaquim de Fiore, Peire Juan Olieu, per exemple— l'apocalípticisme és l'adopció de l'únic «*ydioma*» que a un medieval li permetia d'abordar amb historicitat i concreció la problemàtica novedosa del seu temps. En el marc de la història i del pensament concret és on la «*theologia crucis*» assolix tota la seva dimensió, adhuc especulativa. I és en el marc històric i concret on les observacions ètiques i sociològiques d'Arnau deixen de ser fàctiques. Aquí esdevenen moments d'un pensar tan filosòfic com puguin ser-ho les qüestions epistemològiques prèvies, tan en la biografia del nostre pensador com en la lògica de la seva cosmovisió.

### *La «veritat del cristianisme»*

Tot el que Arnau veu com a característic del seu temps es reclou en poques paraules: la reinstauració de la «veritat del christianisme» o de la «veritat evangèlica».<sup>90</sup> La «veritat del christianisme» és un concepte clau en Arnau de Vilanova. Té tota la raó J. Perarnau quan en subratlla la novetat

volia identificar amb cristianisme. Vegeu J. PERARNAU: *L'«Alia informatio...»*, o.c., pàgs. 61-62, 159, 166-168. Tornarem sobre aquest tema més endavant.

88. *De caritate.*, pàg. 120; *LL.N.*, pàgs. 145-146, 148-149, 156-157; *R.A.*, pàgs. 170, 11-171, 2. J. PERARNAU: *P«Alia informatio...»*, o.c., pàg. 33 (comentari a les ratlles 72-135) fa constar la radical diferència entre la postura d'absoluta exigència de la fe en el nostre autor i l'actitud maniquea o albigea.

89. *LL.N.*, pàgs. 142-144, 162, i 21-25; *D.H.S.*, ratlles 500-521, 393-410; *A.I.B.*, ratlles 30-35. En tot cas sempre és «folia» pel món: pàg. 148; *A.I.B.*, ratlles 521-526. És pobresa i deseiiximent: *C.B.*, pàgs. 9-12 i 108.

90. La «veritat del cristianisme» o «veritat evangèlica» és caritat, amor total a Crist Crucificat: *De caritate.*, pàgs. 117 i 120; *C.B.*, pàg. 109. És la «veritat de nostre Senyor Jesucrist»: *C.B.*, pàgs. 107-108 i 130; *LL.N.*, pàgs. 141-142; *A.I.B.*, ratlles 44-49; *R.A.*, pàgs. 170 i 174. És «llibertat vertadera» (*R.A.*, pàg. 207) i «igualtat entre tots els cristians» (*R.A.*, pàgs. 208-210; *LL.N.*, pàg. 164, 5-10).

i la importància. El nostre medieval «introdueix en gran escala el mot *cristianisme* en la literatura occidental amb el sentit modern que encara té».<sup>91</sup> D'altra banda el terme apareix, sobretot adjectivitat, en oposició total amb el que es podria anomenar un cristianisme «sociològic» o «polític», com tradueix Perarnau. Aquest cristianisme és qualificat sempre com a «fals». Arnau és el primer autor conegut que reacciona fortament en front a un cristianisme consuetudinari generalitzat;<sup>92</sup> un «cristianisme de nom» però mancat de consciència i conseqüència; potser «teòric» però no encarnat i viu; ortodox però no inscrit en una ortopràxis, molt més important que les versions intel·lectuals encertades.

Quant Arnau escriu:

E yo tota hora responia que avia vist e maneiât les maraveyilles que Déus comença a fer en aquets temps en los cristians. Les quals són de tan gran novitat e de tan gran alegria a tots los amics de Déu ...»<sup>93</sup>

ens està donant dues vessants molt importants del seu pensament. Sigui la primera el destacat to d'alegria, de plenitud; Arnau no és un trist profeta de calamitats, un reformador tocat de «*L'esprit du serieux*». Si denuncia amb gran llibertat l'Església carnal, els seus servidors, la figura de l'Anti-Crist que s'acompleix en ells, no és per a recloure's en un *ghetto* d'electes. Denuncia perquè li sembla estar vivint l'albada de l'Església Celestial. Si clama contra el mal, acrescut dia a dia, és perquè el veu augmentar ultra mesura en un esforç darrer. En el fons, el valora com un mal inútil, però fort, tossut, eficaç i lamentablement enlluernador per a molts. Sempre, però, la seva talaia és la novetat joiosa i la certesa de la victòria escatològica del «vertader cristianisme», que brosta ja pertot arreu.

A sis-cents anys de distància potser ens costi entendre aquesta impressió de novetat i eufòria i, sobretot, la versió escatològica que hom li dona. Aquells «darrers temps» ens queden allunyats i l'escatologisme d'avui —que n'hi ha i força— no és ben bé teològic, encara que en sigui fill.

La segona vessant que ens dona Arnau en el text, és el subratllat «*nunc*» que l'amara. Un «*nunc*» aparentment molt bíblic, en continuïtat amb el tema escripturístic dels «*magnalia Dei*» en favor del seu poble. Però si els «*magnalia*» bíblics són o no suport d'un pensament històric, una visió progressiva dels fets temporals successius segons un determinat ordre voluntari, és cosa ben discutible. Es dubtós que el gènere literari bíblic i parabílic dels «apocalipsis» inclogui la nota conceptual de la historicitat. Que denoti uns fets concrets molt més del que hom és capaç de llegir-hi avui, i els remeti a un final feliç, no vol dir que hi hagi en aquestes obres una interpretació de la història, sinò sols d'unes determinades circumstàncies fàctiques en relació a un ordre etern. En canvi, el «*nunc*», l'«ara» d'Arnau i d'alguns dels seus precedents i contemporanis, no hi ha dubte que és la reflexió sobre l'entorn ímmediat a la llum d'una filosofia material de la his-

91. J. PERARNAU: *L'«Alia informatio...»*, o.c., pàg. 146.

92. C.B., pàgs. 136-137; LL.N., pàgs. 150, 25 151,15, 164,25 - 165,16; R.A., pàgs. 171, 174, 179-180. Un aspecte important d'aquest cristianisme consuetudinari, que el fa especialment virulent com a anti-testimoni cristià a favor de l'Anti-Crist, és que sigui adoptat pels religiosos; tornarem sobre aquest tema.

93. R.A., pàg. 167, 19-23.

tòria. Amb tota certesa, Arnau no veu en la història els moments forts de realització d'unes immutables idees eternes, o els moments desesperats en els que un Déu etern sempre intervindrà en favor del seu poble escollit, segons un etern decret. Tant pel que fa al bé com pel que fa al mal, Arnau observa fets reals del seu temps. D'aquets fets reals en cerca el sentit, el seu lloc en una successió —notem con n'és d'adequat això amb la seva epistemologia mèdica, científica— il·luminada pel que ell creia ser la positiva revelació de la voluntat d'un Déu personal que, segons els temps van canviant i d'una manera progressiva, insistentment invita a les voluntats humanes. No és això, ben cert, el que han entès com a filosofia material de la història els segles de Modernitat o la post-modernitat. Però és la que podia pensar la darrera Edat Mitjana, redescobrint i seguint les petjades d'Augustí d'Hipona en un aspecte que havien oblidat els segles de l'Eriúgena i les primeres escoles i universitats. Al mateix voltant d'Arnau, juristes i teòlegs encara descobriren un altre sentit de «història», la ciència positiva dels fets. Els polemistes agrupats a l'entorn de Felip IV de França, de Bonifaci VIII, de l'emperador Lluís d'Alemanya o de Joan XXII, cercaran en la història la gènesi de les institucions i el fonament del seu dret constitucional, font del seu ésser, de la seva independència o de la seva jerarquització.<sup>94</sup>

### *Els trets nous del temps d'Arnau de Vilanova*

En definitiva quins són els trets novedosos que Arnau constata en el seu entorn? Si ho mirem bé, n'hi ha un de sol amb cinquanta mil irisacions, la multitud de tons i matissos que fan que el nostre pensador sigui emparentat ara amb un, ara amb altre; que en uns moments el fan parlar d'una manera prudent i, en altres, semblar tocat d'una inversemblant intemperància. Ens atreviríem a assegurar que Arnau és sempre el mateix, però que la realitat és molt rica i els interlocutors i gèneres literaris molt diferents. No és igual una acta notarial en vistes a un procés, que un catecisme per a plançons reials, unes directrius espirituals per a èlites o uns opuscles per a la seva defensa.

La versió arnaldiana del fet teològic únic i nuclear és: ara comença a realitzar-se en els homes l'autenticitat evangèlica, ara el Crist crucificat té de bell nou abundosos seguidors a ple cor. Ara? En efecte, car el període anterior de la història del cristianisme havia estat tan pacífic que fins s'havien enterbolit greument el missatge de Crist i la vida de l'Església.

Deixem que altres<sup>95</sup> estudiïn els períodes, les «edats» anteriors del cris-

94. Es pot veure clarament aquest concepte d'història positiva sense rerafons de filosofia material de la història en GUILLEM D'OCKHAM: *Brevilogui...*, o.c. nota 75. Anterior a ell, hom el pot veure en Dante (*De Monarchia*) i en Bartomeu de Luca (*Historia ecclesiastica nova*, 1313-1317 i el *De origine ac traslatione et statu Romani Imperii*, que, si és efectivament d'ell, contesta a Dante poc després del 1314) o en Landolf Colonna (*De statu et mutatione Romani Imperii*, 1416-1324). Durant el litigi de Lluís de Baviera amb Joan XXII, el gènere històric ja té una nòmina acrescudada de cultivadors, algun tan il·lustre com Marsili de Padua.

95. Per exemple, J.M. POU MARTI: *Visionarios, beguinos y fraticelis catalanes (siglos XIII-XIV)*. Vic, 1930, pàg. 46-47 i 51. R. MANSELLI: *Spirituali e beghini di Provenza*. Roma, 1959, pàg. 60-62. Vegeu, sobretot, el recentíssim estudi de F. SANTI: *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*. València, 1988, pàg. 186-241.

tianisme i el seu trenat dialèctic, la pròpiament dita filosofia material de la història d'Arnau, en ella mateixa o en la seva relació amb el joaquimisme o Peire Joan Olieu.<sup>96</sup> Aquí en tenim prou amb recollir la concreció de l'«ara».

La cinquena «edat» es caracteritzà per una forta davallada del fervor en una Església que no té enemics i que va acreixent, dia rera dia, la seva extensió i influència social. A l'escalf de la pau, es barreja cada cop més el temporal i l'espiritual, el costum rutinari ve a substituir la fe viva anterior, la vida va quedant absorbida pel temporal malgrat que ningú renuncia al nom de cristià i que cerimonialment sembla que sigui abundosa la vida espiritual. Hom no conserva el sentit de la vida espiritual a través de la meditació i la intenció, no és un vertader moviment de l'esperit regit pel desig sant.<sup>97</sup>

La sisena «edat» és el temps de la instauració de la «veritat evangèlica», del cristianisme interior, de la total renúncia personal i comunitària a la propietat temporal, de l'arribada de la veritat de l'esperit fins i tot als «idiotes».<sup>98</sup> És l'esclat de la veritat de Crist als ulls de tothom, àdhuc dels més enferritjats enemics de la fe.<sup>99</sup> Un esclat especialment patent a través d'un papa celestial<sup>100</sup> o de les figures de Sant Francesc d'Asís i de Sant Domènec de Guzman i els seus fills espirituals.<sup>101</sup> Malgrat tot l'esplendor de la «veritat evangèlica» no mancaran, però, dures persecucions: la sisena «edat» també és el temps de l'Anti-Crist i el seu fals èxit. La ràpida caiguda de l'Anti-Crist donarà pas a la setena, breu i darrera, «edat» del món.<sup>102</sup> La mateixa sisena «edat» cal que sigui abreujada per l'enorme tensió que comportarà pels esperits.

Han passat segles des d'aleshores. Una cosa ens frapa sota la vesta de la urgència escatològica arnaldiana. Es un tret certament comú amb Joaquin de Fiore, tant si el seu pensament s'emparenta com si no ho fa, tema ben discutible. Ens sorprèn, sobretot, la subratllada i nítida consciència de les novetats del seu temps que es testimonia en els escrits d'aquests profetes. Ells senten vivament que els dies que els han tocat viure no s'assemblen gens als segles passats, uns aires molt nous corren pel món. Fins arriben a caracteritzar-los simptomàticament. Joaquin parlarà de l'«edat de l'Esperit». Arnau, potser menys trinitari i pneumatològic, veu triomfar la «veritat evangelical», iniciar-se l'era del «vertader cristianisme». Arnau farà seu un lloc comú del temps: Sant Francesc d'Asís és l'«àngel del setè segell», marcat pel «senyal de Déu»<sup>103</sup> (les cinc llagues de Crist Crucificat). Concreta encara més: els pobres, els dèbils, els laics i els casats reben els dons de l'Esperit Sant;<sup>104</sup> ells cerquen, llegeixen i entenen les *escriptures*

96. Recordi's R. MANSELLI: *La «Lectura supra Apocalipsym» da Pietro Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale.* Roma, 1955.

97. ARNAU DE VILANOVA: *Expositio super Apocalypsis.* > (Des d'ara E.S.A.) Ed. de J. Carreras i Artau, Barcelona, 1971, pàgs. 53-56.

98. A més a més de E.S.A., vegeu R.A., pàgs. 167-169, 208-209 i 220.

99. *Idem*, pàgs. 57-62.

100. E.S.A., pàgs. 24-25; C.B., pàg. 137, 7-13; R.A., pàg. 170, 2-4.

101. *Ep.*, pàgs. 394, 395, 397; R.A., pàgs. 173-174 i 209.

102. E.S.A., pàgs. 95 ss.; C.B., pàgs. 114-115.

103. Vegeu, però, les observacions de J. PERARNAU: *L'«Alia informatio...»*, o.c., pàg. 165.

104. R.A., pàgs. 220 i 209; *Ep.*, pàgs. 394, 395 i 403; *Apolo.*, pàg. 497.

molt millor que els «savis»;<sup>105</sup> ells desprecien el segle totalment per a seguir les petjades del Crist Crucificat.<sup>106</sup>

Deixem de costat, metodològicament, els problemes teològics com a tals. Què ens diuen a nosaltres tots aquests trets, de sorprenent novetat pels qui els van viure aleshores? Sense poder explicar-ho massa extensament per raó de la brevetat d'una exposició general, assegurariem que Arnau i els del seu entorn estan formulant la cara i la creu d'un fenomen nou que es produeix entre els segles XI i XIV: el naixement i el triomf, per primera vegada a la història de la humanitat, d'una formació social vertaderament vebrada pel diner i el comerç. Pensem, tan sols, que al segle XII un goliard incògnit ha estat capaç de dibuixar perfectament el que, segles més tard, anomenen la «fetiixació de la mercaderia en el diner». El *Poderoso caballero es Don Dinero* del clàssic castellà té una llarga i popular llista de predecessors.<sup>107</sup> La mateixa literatura de les *Danses de la mort* és una popular recerca del punt dèbil d'una riquesa que ja no és tan efimera com els productes agraris o cinegètics de l'Alta Edat Mitjana i quins decrets, misteriosos i arbitraris, apareixen com a forts, temibles, inevitables i destructors.

Hom formula la cara i la creu, l'ambivalència d'un mateix fenomen. L'economia s'ha tornat urbana després de segles d'hegemonia rural. Ara hi ha multituds reunides. I les multituds baix-medievals poden escollir entre diverses opcions reals. No sols poden, sinò que els hi cal reflexionar, pensar què cal fer. Els cal instruir-se, els cal pendre decisions en tots els camps, sense que la «natura» els doni, preestablerta, la pauta de conducta. A aquestes necessitats responien els Ordres Mendicants, eminentment urbans i predicadors. Calia que formessin a les multituds, però sobretot que perllonguessin<sup>108</sup> la presència del redescobert Crist Crucificat, alliberat i alliberador del ròssec del diner frustrant. Subratlem-ho altra vegada: perllongadores pel seu testimoni de la presència del Crist crucificat i dels fruits de l'Esperit, de la Saviesa sobrenatural.

### *La perversió dels millors*

Es en aquest darrer punt on el defalliment dels Ordres Mendicants és més greu, més frapant.<sup>109</sup> És el punt on el que és aparent i constatable, perd

105. *Eul.*, pàg. 79; *De caritate*, pàg. 143, *C.B.*, pàgs. 111 i 130; *R.A.*, pàgs. 208 i 211; *Ep.*, pàgs. 395, 397, 402, 405.

106. *De caritate*, pàgs. 120, 122, 125-126, 128 i 137; *P.C.Ch.*, pàg. 184; *LL.N.*, pàgs. 145-146, 148-149, 156-157 i 161; *A.I.B.*, ratlles 182-188 (comentari de l'editor, pàg. 41).

107. Vegeu el *In terra summus*, però també, a títol d'exemples, els poemes goliàrdics *Initium Sti. Evangelii s. Marcas Argenti.*, *Utar contra vitia.*, *Propter Sion non tacebo.*, etc. que es poden llegir, bilingües, a *Carmina Burana*. (Prol. de C. Yarza), Barcelona, 1978.

108. Fer realitat, perllongar, la presència de Crist en el temps ja és tasca primordial de qual-sevol cristià: *I.E.R.F.*, pàgs. 226-227 i 231; *LL.N.*, pàg. 146, 11-23; *P.C.Ch.*, pàg. 184; *Dyal.*, ratlles 334-355. Vegeu les aclaridores explicacions de J. PERARNAU: *L'«Alia informatio»...*, o.c., pàgs. 28-29, pel rerafons d'aquesta presència tan vinculada a la «ortopràxi» arnaldiana i tan oposada al «doctrinarisme» academitzant. Amb molta més raó, doncs, els Ordres Mendicants eren presència de Crist com un reforç específic pels darrers temps: *Ep.*, pàgs. 393, 394 i 397; *R.A.*, pàgs. 173, 22-174, 12.

109. Sobretot, i com a xifra de tots els mals de les «falses "persones" religioses», «impugnen» la veritat evangèlica amb la seva vida i la seva predicació (*R.A.*, pàgs. 195 i 197) i són «engany de l'Anti-Crist» (*C.B.*, pàgs. 117, 7-118, 8). Hi ha viscudes i vibrants denúncies de



el seu caràcter de mera facticitat entristidora i destrossa allò que és essencial i *de iure*. Els Ordres han deixat de ser presència del Crist Crucificat i de l'Esperit. S'han convertit en un tancat grup «cristià» a la recerca del poder, la riquesa, la doctrina que infla, la vanaglòria, la falsedat «evangèlica». J. Perarnau fa notar que Pere Tomàs,<sup>110</sup> a Barcelona, és un bon testimoni del que està passant als Ordres Mendicants: s'han convertit en el que avui anomenariem el «ideòlegs» de la nova classe burgesa, els qui els estan construint un cristianisme a la seva mida i els fan compatibles Crist i l'afany de lucre, amb tal que facin deixes religioses, fundin misses i novenaris. Els religiosos són els qui més fan valorar el que és sacramental —millor es diria «ritual» —per sobre del que és personal i interior.<sup>111</sup>

En aquest àmbit es dona aleshores la gran paradoxa arnaldiana dels «darrers dies» del món: els qui haurien de ser presència del Crist i de l'Esperit s'han tornat instrument de l'Anti-Crist. No és massa clara la figura de l'Anti-Crist d'Arnau, si és una persona real i concreta, si ja està en el món, si sols és una al·legoria que recull tot allò que hi ha d'oposat al vertader cristianisme en l'entorn concret del temps. El que és ben clar en Arnau és el tret instrumental que molts cristians i religiosos tenen en l'acció de l'Anti-crist.

Pel que té d'il·lustratiu respecte a la sociologia de l'època i la filosofia del savi metge català, cal que destaquem que les dues perversions màximes pels camins de l'Anti-Crist de les persones religioses són ambdues intel·lectuals. El cim del diabòlic és una certa unió dels trets de religió i intel·lectual.

El text de referència és ben conegut. Pertany a la *Lliçó de Narbona* (1305-8), un dels textos que semblen adreçats a seglars pietosos,<sup>112</sup> una de les síntesi doctrinals que va fer d'Arnau un dels guies i capdavanter dels beguins sense ser-ho ell mateix, una de les fonts més importants per a conèixer la seva espiritualitat i una de les obres nominalment condemnades pels inquisidors del 1316 sense entendre-la gairebé, tal com palesa una simple lectura del document condemnatori.

Als beguins, grup d'èlite indubtablement i, aleshores, encara ben vistos, Arnau recomana fugir «d'ociositat», de tal manera que «lo seu moli molga forment».<sup>113</sup> Els recomana evitar «curositat». «Curositat» és preocupació

les «falses religioses» al *R.A.*, pàgs. 197, 203-205, 206 i 208, i a la *C.B.*, pàgs. 119, 120-124, 130, 131, 134, 135, 136 (amb aspectes diferents a cada un d'aquests indrets).

110. De Pere Tomàs, franciscà escotista, en parla J. PERARNAU en *L'«Alia informatio...»*, o.c., pàgs. 61, 65, 114, 118, 159 i 168. Notem, però, un detall important: si Pere Tomàs, amb el seu *De divite christiano.*, és un ideòleg de la nova classe burgesa (des del segle XII s'anomenaven així), Arnau de Vilanova és, nogensmenys, fill de la mateixa formació social. Arnau no en té res de representant d'un anterior cristianisme més autèntic, o idealitzat com a tal. Precisament el cristianisme anterior ell el veu com «de nom i de consuetud», és el feudal i de la cinquena edat de l'Església. Pere Tomàs i Arnau són la cara i la creu de la religiositat dels temps de la burgesia, impensables al marge d'ella. Per això és desencertat veure la teologia d'Arnau com a supervivència de la cartoixana o cistercenca, com feia J. Carreras i Artau. La teologia i la religiositat d'Arnau apunten clarament cap una epistemologia, la «nominalista», que, al seu torn, neix per las necessitats religioses i «científiques» o «tècniques» d'una economia de mercat.

111. D'aquí ve l'impacte que va fer el *De helemosina et sacrificium* d'Arnau i la severa condemna inquisitorial que el va afectar: deia exactament el contrari del que era usual sentir en boca dels clergues o religiosos interessats.

112. També és coneguda com a *Informatio beguinorum prima*.

113. *LL.N.*, pàgs. 155 i 156, 22-23.

per tot allò que sigui «superfluitat» i «qui no-u fa tre <ca e> falsa la veritat del cristianisme e conforma si mateix a paganisme». <sup>114</sup> La «curositat» ataca la mateixa arrel de l'ésser cristià. I té una peculiaritat: la seva extraordinària plasticitat per a poder adaptar-se a cada un dels estaments dels cristians. <sup>115</sup>

Amb la seva fluïdesa, diu Arnau, la «curositat» de tots els seglars n'ha fet Herodes, car ensenyen als seus fills a cercar profits temporals i oblidar Crist, fins al punt que si en destinen un a l'Església és per a que obtingui benefets pingües. <sup>116</sup>

Però també, i més, ha corromput la «curositat» als clergues. En aquest estament la corrupció que introdueix la «curositat» és més subtil, és intel·lectual. Recordem de bell nou ara que, per a Arnau, el coneixement intel·lectual del sensible no per ser propi de l'esperit, ja és «espiritual». El clergat es veu inficcionat per aquest tipus de «curositat» de la pseudo-espiritualitat, que adopta en ell dues formes. El clergat secular és seduit pel dret, el regular per la teologia, la més fina de totes les menes de «curositat».

«Los clergues seglars se reposen per special curositat en II. maneres: primerament, a consellar que ajustassen e guanyassen e multiplicassen riqueses e injúries e desensons temporals; e açò-ls inclina amb semblança de bé, car los dóna a entendre que per açò coneixeran lo coltívament de Déu en santa Sglésia; e no conegueren ni volgueren conèixer que açò fos falsia e frau, segons que la Scriptura diu ubertament en molts llocs, en special ho diu Ysahies e Geremies e Zacaries e lo *Apochalipsi*. E com ha'ls gitats en aquesta curositat, per ocasió d'aquesta gita'ls en ànsies d'apendre sciències de Dret per regir e per mantenir los damunt dits béns temporals. E axí tol-los l'estudi de la santa Scriptura, en la qual tan solament deuen estudiar, per manament exprés de nostre senyor Déu en molts llocs; e d'açò los reprèn en lo evangeli de sent Matheu, car dix per lo propheta Ysahies, de nosaltres, lla hon dix: ...». <sup>117</sup>

Amb tota evidència, el defalliment del clergat secular davant de la «curositat» traspuja una consuetudinària i mal entesa *theologia glorie*: creuen que l'honor i grandesa de Déu es fa patent en la potència, esplendor i riquesa de la institució eclesiàstica. Si la quotidianitat no ho expliqués abastament, es diria que en el text d'Arnau ressona adhuc la vella concepció que fa dels *oratores* els guerrers que defensen el Poble de Déu de l'assalt dels poders del mal, segons l'anomenada ideologia de les tres funcions. <sup>118</sup> D'aquí el tò bellíc de l'expressió «e injúries e disensions temporals». Ara, en la nova societat mercantil, ja no n'hi ha prou amb l'oració, cal afegir-hi el Dret. <sup>119</sup>

114. *LLN.*, pàgs. 157, 20-158, 8.

115. *LLN.*, pàg. 159, 7-11.

116. *LLN.*, pàg. 159, 11-160, 9.

117. *LLN.*, pàgs. 160, 10-161, 3.

118. G. DUBY: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris, 1978. Hi ha versió castellana: Barcelona, 1980.

119. En el segle XII, és un lloc comú entre els polemistes en favor i en contra de la reforma gregoriana que «el propi de l'home és defensar el que és seu segons dret davant dels

A través del Dret, la «curositat» va degradant-se i el clergue secular s'enfonsa més i més en allò que ja sols és temporal:

«La qual reversia és tan fortament enraygada en los clergues e en los seglars, que.ls reys e.ls fills dels reys, .... fan-los estudiar en lleis dels emperadors e en les constitucions papals, hon no ha saber ni sciència sinó de les obres humanals, e leixen l'estudi de la sancta Scriptura, ...; e volen fer advocats en cort temporal de cels que nostre Senyor vol fer assessors en la cort celestial.».<sup>120</sup>

Amb la «curositat» del clergue regular ja s'està molt lluny d'una Església ideal que es correspongui amb una *theologia crucis*. Però encara hom pot anar més enllà amb la «curositat» del clergat regular i, en especial, amb els hereus de Sant Francesc d'Asís i de Sant Domènec de Guzman. Els textos no els esmenten a ells sols i, de fet, un Ordre contemplatiu com el Cister no els deixa pas sols.<sup>121</sup> Però és ben veritat que les principals trifulques, jurídiques i literàries, d'Arnau van ser amb els dominics. Sempre, en tot cas, *corruptio optimi pessima*.

El text inicial és molt clar:

«Los religiosos ha enganats e destruïts per special curositat de estudiar en les sciències dels filòsoffs, donan-los a entendre que no poden profitar en la santa theologia si no són bons philòsoffs; e enbatmen-los tan fort, que no poden veure lo frau ni la mentida.»<sup>122</sup>

Però aquí també importa subratllar el contrapunt: el concepte de «christià com a christià» i, amb totes les lletres i èmfasi, el que anomenem *theologia crucis*:

Lo frau és com christià, en tant com christià (ço diu lo apòstol) no deu apendre ni saber sinó sciència de pietat, ..., és tan solament lo saber e la sciència de nostre senyor Déu Jesucrist. Per què diu als corintians que ell no volch entre.l poble altre saber sinó de nostre Senyor crucificat».<sup>123</sup>

tribunals amb la raó, i no amb les armes, com els brutes animals». Al peu de la lletra o lliurament, implícitament o amb cita explícita del Filòsof, tothom recorre a aquesta *auctoritas*. No és gens estrany que tres segles més tard ja sigui actitud vital el que aleshores ja era novetat comunament acceptada com a ideal.

120. *LL.N.*, pàg. 161, 9-25.

121. Els estudiants cistercencs anglesos a París eren molts i de gran pes per raó de les immenses riqueses dels monestirs de l'Ordre a Anglaterra. Ells sembla que van ser els principals impulsors de l'estudi complet d'Aristòtil a la Universitat francesa, per no trobar-se en inferioritat de condicions respecte als qui s'havien quedat a les universitats del seu país, car a Oxford i Cambridge Aristòtil havia entrat suaument ja feia molt, quan París encara en desconfiava. Els *Estatuts de la nació anglesa* del 1252 ja imposaven com a obligatori l'estudi de tota l'obra d'Aristòtil, tres anys abans que ho féssin els *Estatuts generals*. Sigui com sigui, el primer de qui consta que va explicar els llibres físics i metafísics d'Aristòtil amb tota normalitat a la Universitat de París va ser Roger Bacon (vers 1240 fins el 1250/1252). Potser el va precedir el també anglès i dominic Robert Kilwardby. Ja abans del 1252, el *De Anima* aristotèlic era obligatori per a la nació anglesa a la facultat d'Arts. F. Van STEEMBERGHEN: *La philosophie au siècle XIII*. Paris-Louvain, 1966<sup>2</sup>, pàgs. 143-145, 149-151 i 357-360.

122. *LL.N.*, pàg. 162, 12-17.

123. *LL.N.*, pàg. 162, 17-25.

El text sembla bon tros forçat, excessiu, hiperbòlic. No ho és, ni és un fanàtic qui l'ha escrit. El context pròxim ja el matissa: escriu per a cristians d'èlite que han renunciat del tot al món. El text, tan exclusiu, no és per a tothom. Però, àdhuc per aquestes persones que es volen absolutament entregades a Déu, Arnau vol que treballin en el bé del proïsme: manualment si no poden fer altra cosa, però també escrivint si poden fer-ho pel bé dels altres. I a tots recomana llegir l'Esriptura i vides de sants, oir prèdiques.<sup>124</sup> Un cert element intel·lectual té un lloc imprescindible en la vida del «christià com a christià». Un element intel·lectual que no és la «filosofia», està clar. Amb tot, aquí s'imposa un nou matís: Arnau, al nostre entendre, no sols sap filosofia, i ben del dia, sinò que en fa un ús constant a tot arreu dels seus escrits espirituals. Quin és l'element intel·lectual que demana Arnau, per molt que calgui donar un sentit especial al concepte de «intel·lectual»? Ell es retrau a l'Església primitiva, als apòstols, per a explicar-nos-ho:

«que hanc no appraneren en philosophia, e saberen més de vera theologia que tots los mestres que ara són, per gràcia e per influcció del Sant Esperit. Los quals, segons que diu ubertament sent Johan en les epístoles sues, e sent Pere en los *Fets dels Appòstols*, donan a entendre a tots los verdaders e feels. E sent Pau hic ajusta que ell dóna a cascú lo Sant Esperit en aquella mesura qui ell coneix que deu aprofitar o que ell vol que faça fruit.»<sup>125</sup>

Certament és un matís i conseqüència del «christià en tant com a christià»: l'element intel·lectual està en el terreny de la gràcia i dels dons de l'Esperit, en l'àmbit de la vida estrictament sobrenatural. No és pot acusar Arnau de pelagià, en tot cas de ultra-agustiniana: la interpretació clàssica del «*intellige ut credas*» agustiniana era molt més filosòfica.<sup>126</sup> En Arnau hi ha una intel·lecció molt més estrictament sobrenatural: acció directa d'un Déu que parla i obra en la història i en cada un dels individus. Estem en el terreny històric que tant valora Arnau, en el camp dels individus singulars i no embolicats entre unes fórmules generals, que menyspreava àdhuc en medicina. Estem en el que és «vida» i no pas meres doctrines.

Tot això té una conseqüència ràpida i reveladora: per a Déu no hi ha home ni dona. Els dons i la gràcia són per «a tots los verdaders e feels»,<sup>127</sup> «e hac-hi moltes dones».

Una segona conseqüència: gràcies i dons de l'Esperit són molt perso-

124. *Ll.N.*, pàg. 156, 7-16.

125. *Ll.N.*, pàg. 164, 7-16.

126. Arnau estaria molt més pel «*crede ut intelligas*» si no fos que per a ell aquesta intel·lecció queda fermament circumscrita a la intel·lecció sobrenatural estricta i no afecta, com és el cas per a Agustí, a tota intel·lecció, àdhuc merament humana. I això malgrat que la teologia de les coses temporals quedi reservada sols al fidel: simplement, per a Arnau la «sapiència» humana clàssica ja és estrictament sobrenatural, i del temporal sols hi ha coneixements quotidians o ciències, però mai teleologia omnicompreensiva, «saviesa». Per a Agustí i per a tots els agustinians fins a Bonaventura, com a mínim, encara hi ha confusió entre filosofia i saviesa. Bonaventura no admet una filosofia autònoma del fet cristià, malgrat totes les seves distincions. En Joan Duns Escot i, potser, per a Tomàs d'Aquino ja és possible; en Guillem d'Ockham ja és impossible el contrari.

127. *Lliçó de Narbona*. e.c., pàg. 164, 23.

nals, ben poc institucionals. Escapen al judici de la jerarquia, als ritus, als doctors titolats. Estem ben a prop del lliure examen. Hi manca ben poc per a la formulació més professoral i professional d'un Guillem d'Ockham. Tambè el franciscà anglès proclamarà, vint-i-cinc anys més tard, que per a la defensa del bé comú dels cristians, la fe, tothom hi és cridat, sense cap distinció ni d'estament social o eclesiàstic, ni de sexe, ni d'institucions. Del bé de la fe tothom n'és responsable, en acció individual tant com col·lectiva, tant jerarquitzada com espontània. També ell reserva a la dona un lloc en el concili universal de l'Església. També el gran filòsof del segon quart del segle XIV se sent prou lliure com per a seguir la pròpia consciència, a desgrat de la jerarquia eclesiàstica.

Però hi ha una diferència de matís entre els dos pensadors, una diferència amb una doble vessant. D'una banda Ockham explicita molt més clarament que a l'Església hi han uns dogmes que defineixen quin és el bé comú dels cristians. Arnau es fa fort en la tradició comú quan vol fornir bons arguments als beguins: «avem oyd».<sup>128</sup> El metge català no afronta un problema d'ortodòxia al més alt nivell de la institució eclesiàstica, como Ockham, sinò d'«ortopràxi» en la vida comú del Poble de Déu. La seva mateixa «tradició» és més de pietat i de principis elementals d'espiritualitat que nos pas de testimoni dogmàtic, tal com s'entén el terme «tradició» en la teologia acadèmica.<sup>129</sup> D'altra banda, Ockham fa apel·lació a la consciència individual, certament, i la posa per sobre de tota la jerarquia institucional, sigui de l'Església, sigui dels estats. Però Ockham és un teòleg professional i perit al servei de la màxima autoritat del seu Ordre Franciscà. En Ockham, la consciència individual és el contrapès a la figura del perit científic en el camp del que és discutible tècnicament, però mai en allò que és dogmàtic. Davant de l'oferta de diverses possibles sol·lucions teòriques per part dels diversos perits que actuen segons el seu bon saber i consciència, la llibertat de consciència del fidel pot escollir-ne una segons el seu bon entendre. No es tracta en Ockham d'una possible col·lisió entre els dons sobrenaturals de certes persones i la teoria dels mestres en teologia. En la teoria ockhamista no es dona un conflicte els protagonistes del qual siguin els seglars pietosos i l'Esperit d'un costat, i els mestres i, potser, la jerarquia de l'altre. En el franciscà anglès, en tot cas els seglars i l'Esperit ja es cercaran els seus pròpis *periti* que sàpiguen delimitar clarament l'abast ortodox de les seves novetats en l'amplíssim camp del dubtós i discutible. Arnau fa precisament aquest paper al costat dels beguins: ell, que pot fer-ho, escriu pels beguins, enfortint-los en la fe, argumentant la justificació del seu espiritualisme.

És ben veritat que presentem tan sols un esbós caricaturesc tant d'Arnau com d'Ockham. Les coses no són tan simples. Ni Arnau creu que l'Esperit i els beguins s'oposin al que és dogmàtic en l'Església; ni el concepte de dogma és tan clar al segle XIV com va ser-ho més tard; ni Ockham resta en el camp immens del teòricament possible sense més, sinò que sap que, el que a ell li sembla tal, a altres se'ls apareix com a terratrèmol que fa trontollar l'estrictament dogmàtic.

128. Es el començament de qualsevol capítol de l'*A.I.B.*

129. Vegeu el comentari de J. PERARNAU sobre les «obres de Crist» en l'*A.I.B.*, ratlles 44-47 (comentari a les pàgs. 28-29).

El que volem destacar és una comunitat de problemes i un mateix esperit en les solucions entre el metge català i el professor anglès. Aquests punts comuns, al seu torn, els fan a ambdòs un precedent de la Reforma, i neixen d'una comuna epistemologia, d'una filosofia comuna, en definitiva, que va teoritzant amb més i més finor una visió del món molt poc medieval, sensible a la persona, a la història i al «món».

A l'exigència, nova i profundament sentida, de resposta personal a Déu —el «vertader cristianisme» arnaldia— correspon el contacte directe amb la Paraula de Déu, la meditació, el sentiment d'una personal exigència per una «intel·lecció» del text diví, cada cop més aprofundida, per inspiració de l'Esperit. A la llarga, han de sorgir una munió de problemes teòrics, suscitats per la novetat dels temps i l'escreix d'«intel·lecció» del text bíblic enfront a velles postures o, encara més, novíssimes posicions doctrinals que no es reconeixen com a procedents de fonts que són alienes a l'espiritualitat i a una «ortopràxi» compromesa.

Per això, a la protesta d'Arnau en favor dels drets de l'Esperit i contra l'aberració d'una teologia científica que es deixa emmotllar per Aristòtil, correspondrà en Ockham la fórmula més elaborada del dret dels perits i de cada fidel al pluralisme de les opcions. El que és elemental i primera ensopegada d'Arnau amb els «*thomatistae*», resonarà segles més tard en reivindicació luterana del dret a pertanyer a la «secta ockhamista» en front al tomisme.<sup>130</sup>

### *La «theologia crucis», ciència personal de pietat*

Cal que retornem a la *Lliçò de Narbona*. El «christià en tal com christià», «no deu aprendre ni saber sinó sciència de pietat».<sup>131</sup>

«la qual sciència, segons que ell spon, és tan solament lo saber e la sciència de nostre senyor Déu Jesucrist. ... ell no volch entre.l poble altre saber sinó de nostre Senyor crucificat».<sup>132</sup>

Mas propia sciència de christians és aquella per la qual hom és agra-dós e plasant a nostre Senyor, e per la qual acreix la sua amor».<sup>133</sup>

Ciència de pietat, ciència que «és lo saber e la sciència» d'una persona, ciència de Crist i encara crucificat (*theologia crucis*) és el que Arnau espera del religiós.

En contrapartida, el que troba a la realitat és que

«E aquests religiosos no es tenen per pagats <sinó> de la sciència dels pagans. E açò dic car totes sciències filosòphiques són comunes als pagans, car abans les hagueren que.ls christians».<sup>134</sup>

130. Vegeu, però, P. VIGNAUX: *Lutter, commentateur des Sentences*. Paris, 1935; més pa-roràmicament R. GARCIA VILLOSLADA: *Raíces históricas del luteranismo*. Madrid, 1979.

131. *Ll.N.*, pàg. 162, 19-20.

132. *Ll.N.*, pàg. 162, 20-25.

133. *Ll.N.*, pàg. 163, 5-7.

134. *Ll.N.*, pàg. 163, 1-4.

Destaquem, en primer lloc, una manera d'argumentar ben peculiar: la filosofia va ser pròpia de pagans abans que ni tan sols existissin els cristians. J. Perarnau<sup>135</sup> considera això com a la màxima condemna de la filosofia per part d'Arnau. Ho és ben certament. Però el mateix és pot dir de la medicina, del dret, de tantes coses que Arnau cultiva amb gran eficàcia. Arnau és un gran metge tan poc escrupulós pel que fa a les fonts de la seva ciència com restrictiu en l'exercici mèdic entre els cristians; és filòsof, i no sols natural, sinò epistemòleg, metafísic i lògic, en les obres espirituals; és home versat en lleis, pel que demostra en la seva manera d'endegar o parar els abundosos processos a que el porta el seu carisma.

El que voldríem subratllar és l'especial sensibilitat històrica de la qual Arnau de Vilanova es fa el capdavanter. Pocs anys més tard, Ockham brandarà el mateix tipus d'argument per a delimitar la «*plenitudo potestatis*» papal, sense negar-la en el que té de vàlid, però forçant, ensems, el reconeixement de l'absoluta independència de la sobirania dels reis enfront al papat. L'imperi —diu Ockham— és anterior al cristianisme i els *Evangelis*, textos constitutius de l'Església, no en retallen absolutament cap prerrogativa i, encara menys, l'anul·len. Ockham no fa servir l'origen pagà de l'imperi per a demnar-lo, sinò per a fer-ne reconèixer l'autonomia. En la mateixa línia d'argumentació, Arnau no fa servir l'origen pagà de la filosofia per a exorcitzar-la sense més. Com Ockham, no la condemna per ella mateixa, fins i tot li assigna un lloc entre els coneixements laborals que cal que ocupin l'home normal sis dies a la setmana, com el dret i la medicina.<sup>136</sup> Com a Ockham en tractar de l'imperi, el que horroritza a Arnau és veure com el cristià esdevé pagà, com la teologia es torna mera filosofia, com es barregen en un discurs selvàtic<sup>137</sup> dos «*ydiomata*»<sup>138</sup> tan oposats. L'home de finals del període medieval té suficient consciència històrica com per a oposar períodes i no creure's immers en un flux continuat d'una realitat única. Com tampoc Ockham, Arnau ja no pot creure que encara viu a l'Imperi Romà etern i, per tant, pagà malgrat la seva qualitat de vehicle providencial d'expansió del cristianisme. Aquest era el cas a l'entorn d'Agustí de Hipona o entre els mestres de l'Escolàstica inicial, dels segles IX-X. Precisament als voltants d'Arnau i d'Ockham es va adquirint clara consciència de la novetat històrica irreductible que presenta el cristianisme i com, una separació de fet de les realitats espirituals de les temporals, imposa a la lògica del pensament l'acceptació d'una distinció real entre elles, i no merament formal.<sup>139</sup>

135. *L'«Alia informatio...»*, o.c. pàgs. 74-75, 78-80, 174-176.

136. *P.C.Sc.*, pàg. 338. Vegeu la nota 56.

137. *Ep.*, pàg. 498.

138. *Apol.*, pàg. 496, text a la nota 39 d'aquest treball.

139. L'exclusió de terme mitjà entre distinció real i distinció de raó és pròpia d'Ockham, en frontal i explícita oposició a Joan Duns Escot i la seva *distinctio rationis cum fundamento in re*, salvat el cas de les Persones divines. Es pot dir que els segles XIII i XIV recuperen el sentit d'alteritat i oposició de l'Església originària en front a l'Imperi i els seus «deus civilis». Agustí, que considerava els deus pagans com a entitats reals, cosa que ja no feia cap pagà, i els identificava amb els dimonis (*Ciutat de Déu*, en molts llocs del deu primers llibres), malgrat tot és qui inicia la confusió d'Imperi i Església en considerar que «es pròpia del savi la vida social» (*idem*, XIX, 5). Els darrers segles medievals oposen, ja no tant Imperi i Església, com el «món profà i temporal» —inclosos Imperi i regnes— i «món religiós», tot i que els dos són bons, directament volguts per Déu i mereixedors d'una atenció total però no exclusiva per part de la majoria de les persones. La semàntica de l'oposició entre Església i Imperi

Cal refugiar-se de bell nou en la noció de «christià en tal com christià»<sup>140</sup> per a comprendre l'estranya damnació arnaldiana de la filosofia. En efecte, el cristià com a tal i el «vertader cristianisme» no passen, poc ni molt, per la filosofia: neixen separats en el temps, i voler recloure Crist i el saber sobre Crist Crucificat en unes fórmules filosòfiques, paganes i anteriors a Ell, és «explicar el clar pel fosc», l'abundor per la carència.<sup>141</sup>

Un error tan palès donarà el resultat previsible: el teòleg no serà el mestre de vida cristiana, sinò un més entre aquells als qui perd la «curositat» dels bens temporals, car per a això són necessàries i serveixen les ciències, per a evitar la inòpia de la vida temporal.<sup>142</sup>

L'horror d'Arnau esclata quant no són seglars els qui cultiven una pseudo-teologia filosòfica, sinò precisament els membres dels Ordres Mendicants, els cridats a ser —i no sols a proclamar i ensenyar— la presència nova de Crist Crucificat entre els homes, cristians o pagans. Els qui encarnen, institucional i vocacionalment, la *theologia crucis*<sup>143</sup> en la pròpia vida són els qui, amb més ardor, la traeixen: es dediquen a una ciència humana i volen definir segons ella els camins del Déu actiu a la història per l'Esperit. Ja no són tan sols homes equivocats, com els pares seglars que esdevenen involuntaris Herodes dels seus fills, ni mers clergues seculars que defensen per vies de Dret la pressumpta «gloria» d'un Déu que la té de veritat a la Creu, i no en la propietat privada de la institució eclesiàstica. Són els encarnadors del triomf del Crist Crucificat els que reneguen de l'essència de la seva vocació per a lliurar-se, per camins intel·lectuals, a un món temporal sobre el que la Creu triomfa si i sols si el rebutja absolutament. Per això, Arnau esclata amb indignació irreprimible no quan el condemnen els mestres de París, sinò quan són els seus cars dominics els qui tanquen files contra ell i en favor del més aristotèlic dels seus teòlegs.

En el nostre text de Narbona i els seus paral·lels, no hi ha sols unes fines observacions psicològiques dels estralls que fa, pas a pas, una equivocada noció del què és teologia. No hi ha malaltissa obsessió en la virulència i abundor amb que, més tard, Arnau afronta als tomistes. Hi ha molt més que constatació de fets psicològics o morals, o agressivitat senil d'un apocalíptic. Hi ha una seriosa qüestió de ser o no ser, a la llum d'una acció concreta de Déu en la història, estigui pròxim o llunyà el terme d'aquesta història. Hi ha que, en la nova era de la plena manifestació de Déu com el salvador transcendent, els qui han d'encarnar l'Esperit i la transcendència s'han

no és pas la mateixa dels temps primers, mal que hi facin apel·lació en establir la separació dels dos camps.

140. Vegeu el text a la nota 123.

141. *G.I.Th.*, pàg. 500. Sobre l'aspecte d'abundor i carència, ultra totes les vegades —moltes— en les que Arnau protesta pels esquifits motllos pels que els doctors volen fer passar tota la vida cristiana (v.gr. *Ep.*, pàgs. 395, 397, 402, 405; *C.B.*, pàg. 111; *De Caritate*, pàg. 143; *R.A.*, pàgs. 208, 211), cal notar que si la filosofia és capaç d'establir Déu com a creador de la natura humana (*Dyal.*, ratlles 621-625) no va pas més enllà de ser una condició prèvia a la fe en general: que la fe és «raonable» (vegeu la nota de l'editor a la ratlla 625, pàg. 583 del *Dyal.*). Vegeu, també, *LL.N.*, pàgs. 150, 25 - 151, 15.

142. *P.C.Sc.*, pàg. 837, text reproduït a la nota 56.

143. Que, racionalment, és «folia» (*LL.N.*, pàgs. 148 i 161-162) i elecció de la «mort» en loc de voler fugir de l'*inopia vitae* (*LL.N.*, pàg. 149, *P.C.Ch.*, pàg. 181; *A.I.B.*, ratlles 352-355). Tot resulta perfectament oposat en la fe al que dona la ciència dels doctors filòsofs (*Apol.*, pàg. 497).



convertit en els ideòlegs de l'anti-manifestació, de l'Anti-Crist. La màxima llum ha fet ressaltar la tenebra; els portadors de la llum han escollit la forma més subtil de la tenebra. Recordem-ne tan sols com a paradigma el ja esmentat barceloní Pere Tomàs.<sup>144</sup>

No cal dir com els falsos problemes teològics<sup>145</sup> que suscita Aristòtil són ben oposats a la intel·lecció bíblica. El que caldria assolir amb oració i dons divins, i encarnar en tota la vida personal,<sup>146</sup> queda oblidat i substituït pels místics fruites d'una activitat merament humana. I aquest succeïdani, en el cim de la ceguesa, fins pretén assenyalar a l'Esperit per on ha de passar:

«el llibre de la santa Escriptura és clos e tancat al enteniment dels secrets que <Déu ha posat en ell, e que> solament Jesuchrist los pot obrir e cloure a qui.s vol. E açó maniffesta <que> és monçoneguer qui diu o dóna a entendre que philosophia dóna a entendre los secrets de la santa Escriptura.»<sup>147</sup>

Cegades les deus de la vertadera intel·lecció religiosa, de «cristià com a tal», no sols és fàcil, sinò obligada la caiguda progressiva dels qui havien de ser presència de Crist Crucificat:

«per saber de philosophia, no és l'home major amic de Déu, mas major disputador, e major par<loter>, e pus contestador, e <pus ... > dat, e pus altiu, e major ypòcrit.»<sup>148</sup>

Car, si és subtil e de gran loch, no tan solament lo faran estudiar en filosofia, .III. o .IIII. anys, mas .X. o .XII., e axí com li deurien mostrar sciència perquè fos fill de gràcies e vaixell de sentedat e de gran devoció, humplen-li la carabaça de vent e de oruga, e fan-ne fill de ira o vaixell de vanitat. E puys, quan lo faram lector en theologia, no estudiarà sinó a ordir e teixir, segons que diu Ysahies, subtilitats filosòfiques, e en liçons e en disputacions e sermons, per tal que sia loat e tengut per gran clergue.»<sup>149</sup>

### *A tall de conclusions*

Ha arribat l'hora de posar punt final a aquestes notes sobre Arnau de Vilanova. Ens cal fer un balanç del que s'ha anat desgranant al llarg de tantes pàgines, més amb el caire de suggeriment i d'hipòtesi que no pas d'afirmació absoluta.

Assenyalaríem, en primer lloc, la riquesa conceptual i cosmovisional de

144. Vegeu la nota 110.

145. Són «faules» (*Ep.*, pàgs. 401 i 401-402), «poesia», en sentit pejoratiu (*G.I.Th.*, pàg. 499).

146. Fins a ser «amor complida e fina», cim de la vida personal: *D.H.S.*, *passim*; *I.E.R.F.*, pàg. 236, 13-15. Vegeu l'ambientació provençal i catalana del tema en J. PERARNAU: *L'«Alia informatio...»*, o.c., pàgs. 171-172.

147. *LL.N.*, pàg. 164, 18-24.

148. *LL.N.*, pàg. 163, 8-11.

149. *LL.N.*, pàg. 163, 18 - 164, 2.

les darreries de l'Edat Mitjana; no hi ha un pensament monolític, una única cosmovisió, exclusivament una filosofia. I l'home baix-medieval n'és conscient i ho viu, no sols quan està als cims de l'escala social, sinó ben avall, ben a pla del carrer. El tomisme no és l'únic pensament rector. Tot just està madurant la primera generació dels deixebles de Tomàs d'Aquino, que a la gent del carrer ja li han arribat unes cosmovisions irreconciliables amb el tomisme. Són els fruits populars d'unes tensions que ja va suscitar el Sant d'Aquino a la Universitat. Ja aleshores se li van oposar unes fórmules que pouaven en deus pròximes de començaments del segle XIII, però les agües de les quals són l'omnipresència medieval d'Agustí de Hipona, fecundada per noves inquietuds espirituals i científiques.

En segon lloc, destacariem la força d'un moviment religiós que no costaria gaire de qualificar com a vertaderament rupturista. La novetat, frescor, originalitat i vigor, àdhuc la ingenuïtat, del que anomenem *theologia crucis* és innegable. Cal reconèixer que, a l'època d'un Ockham i els seus companys, potser és més tecnificat i poderós. Però ja no sona tan genuí i arrabassador com entre els espirituals franciscans i un Arnau de Vilanova, dues generacions abans. Entre aquests és l'efecte naixent d'un nou anhel de cristianisme personal, conscient i compromès. A les generacions següents ja és cosa adquirida, quotidianitat manipulable políticament.<sup>150</sup> Uns segles més tard, amb la Reforma, el personalisme i, adhuc, l'individualisme —amb totes les seves seqüències angoixoses —segueix assumint la *theologia crucis*, però ja no al mateix punt de centralitat naixent de l'època arnaldiana. Resta, però, dempeus que el moviment franciscà de Miquel de Cessena i la Reforma tenen el seu germen en la ruptura bifrontal que Arnau recollí.

Desgranat en el curs d'aquestes planes hi ha un tercer tema remarcable: l'aparició de la consciència històrica. Es un tema que recull des del sentit de la importància de cada una de les circumstàncies concretes en elles mateixes, fins a la forta reaparició d'una teologia —encara no una «filosofia»— de la història, passant pel descobriment de la història com a successió de períodes i ja no una simple continuïtat homogènia de fets. La consciència històrica no és una troballa de l'humanisme madur o del Renaixement. Humanistes com Petrus Ramus, Vives o Erasme en treuen conseqüències més fines, més tècniques. Les trobem en el tema de «*philologia*» de Pierre de la Ramée o en la lluita contra el ciceronisme de curta volada empresa per Vives i Erasme. La consciència de viure una nova era històrica, irreductible a les anteriors, potser tingui la seva primera expressió en Joaquim de Fiore. Però és compartida i popularitzada per bon nombre d'homes representatius i actius de les generacions al voltant d'Arnau de Vilanova i per ell mateix.

Davallant ja al detall, a les conseqüències, d'aquests tres punts majors, cal parar esment en com neix en Arnau un concepte modern de filosofia. Un concepte modern que té en ell una doble presència. Una és cridanera i circumstancial: la filosofia és pagana, el cristià no la necessita per a res. Una

150. I no perquè no ho fos ja abans. Sols cal esmentar la reinstauració de la República Romana a la Ciutat dels Papes tot seguit de la predicació ardent d'Arnaldo da Brescia, ja en el segle XII. O, també, l'us, contemporani d'Arnau de Vilanova, que en fan els apologetes de Felip IV de França contra Bonifaci VIII: vegeu J. RIVIERE: *Le probleme de l'Eglise et de l'Etat au temps de Philippe le Bel*. Paris, 1926.

segona, activa però soterrada, té caire positiu: conèixer-se un mateix. Notem-ho bé: Arnau no confon la *philosophia physica* o *naturalis* amb la filosofia a seques. Aquelles són per a ell simples ciències naturals, medicina; en darrera instància són unes determinades ciències positives. La filosofia és altra cosa. Però la filosofia ha deixat també de ser *philo-sofia*, amor a la saviesa. Per a Arnau la Saviesa cal escriure-la en majúscula: és la persona de Crist Crucificat, més enllà de la petita gran raó humana. Per això la més subtil i gran temptació del teòleg i del religiós és confondre teologia amb filosofia o estructurar la primera sobre el canemàs de la segona. Segons l'ús i les explicacions d'Arnau, la filosofia és en definitiva ciència humana, una més entre elles. Però, malgrat tot, no és el que avui anomenem «ciència positiva». El seu nucli arrela en el socràtic coneixement d'un mateix. A la llum dels exemples adduïts, cal entendre aquest conèixer-se com una ciència del coneixement humà, epistemologia, valoració reflexa i regles de correcció de tot tipus de coneixement humà. La pràctica que ens presenta Arnau ens permet entendre que d'alguna manera la filosofia ajuda la teologia, n'és encara *ancilla*. Però és una servidora molt extrínseca, accidental, potser tan sols eminentment negativa. Caldria esbrinar-ho més fonament i és possible que ni tan sols el mateix Arnau ho tingués gaire clar. Dóna la impressió que la filosofia segons Arnau vigila la manifestació discursiva —la menys important, a la llum de l'«ortopràxi» del nostre autor— de la fe i res més. Serveix per fer consistent el discurs que manifesta una «intel·lecció» sobrenatural del text sagrat. Mai per mai és el motor de la «intel·lecció», sinó la corrupció del text bíblic. Mai per mai donen llum i certesa al text, sols mesura i lògica al que és discurs humà sobre el que és discurs diví.

Ben certament, no creiem pas que l'us arnaldianà de la filosofia en la ciència sobre el Crist Crucificat, tal com el dibuixem, tingui el més mínim parentiu amb la teologia contemplativa cartoixana o cistercenca. És el resultat d'una contemplació religiosa, ocasió per a la acció de l'Esperit i fruit de la «intel·lecció» que tan sols Ell pot donar, Però dóna peu a una teologia ben poc monacal, que evita els esculls a que pot conduir una «*ratio vulnerata in naturalibus*» en un mar d'aristotelisme. Latent però vigorosa, aquesta teologia requereix l'acció d'una raó perfecta en el que és possible. L'acció de la raó en la teologia arnaldiana— pensem en el cas del concepte d'omnipotència divina —és crítica, mesuradora del discurs i de la pròpia capacitat per a expressar la «intel·lecció» sobrenatural. Totes aquestes funcions de la raó manquen en la teologia monacal, pensament contemplatiu. Una teologia contemplativa és incompatible amb una teologia científica, tal com l'han essbossat els *dialectici* i Pere Abelard en el segle XII, i tal com definiren la ciència en el segle XIII, després de la caiguda del realisme dels universals. El candor primaveral d'Arnau tal vegada el portaria a una ruptura total, la negació de tota científicitat a la teologia. Ockham parlarà de la quasi-ciència teològica.

Precisament el que Arnau detecta i denúncia en la teologia tomista, com a arrel de totes les conseqüències nefastes que va dibuixant en progressió psicològica, és una supervivència de la vella filosofia, la que era saviesa. Si la filosofia és saviesa, coneixement total de la realitat, l'home pot rebre una revelació positiva, però l'haurà d'emmarcar i amotllar a un in mòbil quadre mental omnicomprensiu, regit per la *physis*. Tot i ser l'home oient de la Pa-

raula de Déu, la filosofia serà una serventa que domina a la seva senyora; l'home i la natura dominen el Déu de la Revelació i el petrifiquen. L'aparent obediència a la Paraula i la recepció dels dons de l'Esperit en el sedàs de la filosofia sapiencial —en especial l'aristotèlica conservada com a sapiència— és en realitat paganisme, eternitat de la natura que exclou el sobrenatural. La filosofia crítica d'Arnau allibera la «intel·lecció» que sols l'Esperit dona. És una teologia per a la vida, com la cartoixana o cistercenca, però en un nou context que fa necessaris uns serveis extrínsecs d'alliberament per part de la filosofia, ciència humana.

Suggerim, com a cloenda, que és la filosofia d'un centre universitari actiu i anomenat en medicina, en una terra molt treballada pels franciscans espirituals, el que Arnau de Vilanova posa en relació amb la seva tasca de metge espiritual. Per això pot detectar els mancaments de l'endarrerida teologia del tercer quart del segle XIII i aportar la seva vigoria intel·lectual a la construcció teològica del segle XIV. Evidentment aquesta construcció humana no serà definitiva: deixa greus forats oberts, car el seu estricte «sobrenatural» s'esvaeix en el més enllà absolut o en la intimitat subjectiva més fonda, i el món queda irremissiblement secularitzat. Però això ja és problema per a teòlegs.