

L'ANTROPOLOGIA EN ELS ESCRITS ESPIRITUALS D'ARNAU DE VILANOVA

Permeteu-me que delimiti de bell antuvi els termes i l'abast d'aquest intent. No es tracta òbviamment d'atribuir a mestre Arnau res que s'assembli al que avui en l'àmbit de les ciències de l'esperit i, molt particularment, en el de la filosofia i la teologia hom anomena una "antropologia". La constitució de l'antropologia com a disciplina autònoma, que s'ocupa específicament de l'home, del seu ésser, del seu origen i del seu destí, és cosa del nostre temps. Això no vol dir que en els autors de l'Antigor i de l'Edat Mitjana no ens surti a l'encontre una idea determinada de l'home, sobre la base de la qual hom pot dissenyar els trets cabdals de llur concepció antropològica. Pel que fa als medievals, es tracta en línies generals d'una antropologia que té com a marc de referència, d'una banda, la definició aristotèlica de l'home com a *zoon lógon éjon*, en la versió llatina: *animal rationale* i, de l'altra, la paraula revelada: *Et dixit Deus: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen 1, 26). L'home hi és vist com un ésser vivent, que ultrapassa tots els altres per la seva naturalesa racional o intel·lectual i que, a més a més, s'ultrapassa ensems a si mateix a causa de la seva relació especial amb Déu. És la idea no ja només de la *preeminència*, sinó també de la *transcendència* de l'home, com correspon a un ésser que en darrer terme té a veure amb Déu mateix. D'ací ve el lloc *intermedi* que li escau en el si de la creació, entre els éssers inferiors, els animals, i els superiors, els àngels i Déu, com també entre aquest món i l'altre, el temps i l'eternitat.¹

No cal dir que aquest és també el marc de referència de la concepció antropològica d'Arnau de Vilanova, en el benentès que aquest no la desenvolupa mai sistemàticament, de manera expressa i directa, sinó en funció del seu projecte espiritual, empenyer l'home vers una conversió radical, una transformació de la ment i del cor, que el col·loqui a l'altura de la veritat del cristianisme.

1. Segons Sant Tomàs d'Aquino, l'home se situa exactament *in horizonte temporis et aeternitatis* (S.c.G. q. 81).

Em sembla que, amb aquest preàmbul, resta prou delimitada la meua comesa. No és qüestió, doncs, d'atribuir a mestre Arnau una antropologia rodona i acabada, sinó només d'esbossar el que J. Perarnau anomena "les bases antropològiques del seu projecte espiritual".² Tot i això, la tasca no és gens fàcil. Per a dur-la a terme amb garanties d'èxit, cal partir no solament del que Arnau diu, sinó també del que no diu o, segons una cèlebre formulació de M. Heidegger, d'allò que resta sense dir en el que és dit (*das im Gesagten Ungesagte*).³ El mètode de la meua exposició serà, en la mesura del possible, alhora cronològic i sistemàtic. Més concretament, intentaré de fer camí amb el nostre autor i d'anar constatant, per dir-ho així "sobre el terreny", com creix i es desenvolupa el nucli central de la seva concepció antropològica.

Posem, doncs, el fill a l'agulla. Deia suara que un dels dos motius conductors de l'antropologia medieval és la idea de l'home com a *imatge de Déu*. Arnau no constitueix respecte a això cap excepció. Ans al contrari, hi al·ludeix expressament en el *Dialogus de elementis catholicae fidei* (vers 1295-97) en el marc d'una concepció exemplarista del món, que veu en les criatures l'expressió o la manifestació de la ment divina creadora. Així com l'home expressa o manifesta els conceptes de la seva ment per mitjà de la veu o del mot, així Déu s'expressa o es manifesta per mitjà de les seves obres, les criatures. Ell les ha produïdes a tall de signes del seu concepte creador i, en aquest sentit, totes les criatures són veu de Déu.⁴ Si, doncs, els conceptes de la ment divina s'expressen o es fan palesos a través de qualsevol criatura, quant més no ho faran a través de l'home, el qual, a diferència de les altres criatures, ha estat fet per Déu a la seva pròpia imatge.⁵ Arnau no diu ara i ací on rau concretament la imatge de Déu en l'home, però és clar per tota la trajectòria del seu pensament, que és en la seva condició de criatura racional, en la seva naturalesa intel·lectual, o sigui en l'altre motiu conductor de l'antropologia medieval.

En el mateix *Dialogus de elementis catholicae fidei* Arnau es refereix de passada a un altre dels llocs comuns de la concepció medieval de l'home: la

2. *L'Allocutio christini... d'Arnau de Vilanova*, ATCA, 11 (1992), p. 58.

3. Vegeu Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt 1951, p. 183 i s.; Platons Lehre von der Wahrheit, a: Wegmarken (GA, v. IX), p. 202.

4. "Creaturae producuntur a Deo in signum conceptus Dei. Et secundum hanc rationem omnis creatura est vox Dei" (*Dialogus de elementis catholicae fidei*, ed. W. BURGER, "Römische Quartalschrift", 4 (1907), p. 179).

5. "Conceptus divine mentis manifestatur vel exprimitur per quamlibet creaturam et maxime per hominem, qui est ad imaginem Dei factus" (*Ibid.*, p. 179). Sant Bonaventura distingia entre *vestigium* i *imago*. El *vestigium* correspon al grau de perfecció dels éssers naturals. La *imago*, en canvi, al grau de perfecció de l'home, el qual, com a criatura racional, pot ésser destinat i de fet ho ha estat a l'ordre sobrenatural (Cf. *In II Sent.*, d. 19, a. 1, q. 2 concl.).

dualitat cos-ànima i afirma expressament de la segona que “és cert no només per la teologia, sinó també per la filosofia, que és produïda en l'ésser exclusivament per creació, en el mateix moment en què és infosa en el cos”.⁶ Més tard, en el *De belemosina et sacrificio* (1309-10), Arnau dirà de l'ànima que és “el bé primer i més noble que Déu ha donat a la criatura humana a semblança del seu Creador”, bo i afegint que “és de naturalesa espiritual a la faisó de Déu i té enteniment i voluntat i memòria, de les quals tres coses en surten dues obres, el pensament i el desig”.⁷ Pel que fa a les així anomenades “potències” de l'ànima i a llur activitat pròpia, el pensament i el desig —la memòria no és en darrer terme sinó l'actualització del coneixement—, Arnau es manté, doncs, en la línia tradicional en el seu temps, com també en el fet d'anteposar l'acte de conèixer al de voler. En canvi, subratlla amb força la immaterialitat de l'ànima, fins al punt de comparar la seva naturalesa espiritual amb la de Déu.⁸

El *De belemosina et sacrificio* és un tractat d'orientació inequívocament espiritualista. Arnau hi afirma de bell antuvi que la criatura racional ha estat feta per a conèixer, estimar i lloar el seu Creador, car hom estima i lloa el bé que coneix i Déu no solament és el bé més gran, sinó també la bondat sense terme.⁹ L'amor i la lloança de Déu son, doncs, les obres més pròpies de l'ànima, i és per això que en ella hi ha memòria, enteniment i voluntat, perquè els esmerci a recordar, pensar i desitjar el seu Creador. Es comprèn aleshores que, en fer esment poc després del cos com del segon bé que Déu ha donat a l'home, Arnau tingui cura de fer avinent, que hom ha de regir-lo de tal manera que “no allunyi ni aparti l'ànima del pensament, el desig i la remembrança del Senyor”.¹⁰ Com entén Arnau la relació ànima-cos, és una qüestió que, per manca de dades, cal deixar oberta. Nogensmenys, la insistència en l'obligació que té l'home d'espiritualitzar-se, de preparar-se per aquell moment decisiu, en què retrà l'ànima al seu

6. “De anima enim humana certum est non solum per theologiam sed etiam per philosophiam, quod per solam creationem in esse producit, quando infunditur corpori” (*Ibid.*, p. 183).

7. “El primero e el más noble bien que dios ha dado a la criatura humana es el ánima en semejança de su criador e es de natura spiritual según dios, e ha entendimiento e voluntad e memoria, e destas tres cosas salen dos obras, las cuales son pensamiento e deseo” (Cf. J. PERARNAU, *Dos tratados “espirituales” de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*, dins *Antologica Annua*, 22-23 (1975-76), p. 610).

8. La versió italiana del tractat és a aquest respecte més explícita. Segons la seva formulació, l'ànima “è de natura speritale, cosy como dyo” (Cf. J. PERARNAU, *L' “Alia informatio beguinorum” d'Arnau de Vilanova*, “Studia, textus, subsidia”, II, Barcelona 1978, p. 61).

9. Cf. *Dos tratados “espirituales” de Arnau de Vilanova*, p. 609.

10. “El segundo byen quel ha dado dios al omne es el cuerpo, el cual deve rregyr en sta manera: hordenallo por el su amor del su criador, quel alma non faga alongar nin arredrar del pensamiento, e del deseo, de la rremenbrança del sennor” (*Ibid.*, p. 610).

Creador i l'absència de tota referència a la doctrina aristotèlica i tomista, aleshores prou coneguda i força difosa, de l'ànima com a forma del cos,¹¹ porten a pensar que el nostre autor es mou a aquest respecte en la línia platònica, que fou la tradicional en el corrent augustinianà i, per tant, que per a ell, com poc abans per a Ramon Llull, l'home és pròpiament la seva ànima.

La concepció de l'home tot just apuntada en el *Dialogus de elementis catholicae fidei* és desenvolupada ulteriorment en el *Tractatus de prudentia catholicorum scolarium* (abans de 1297), un escrit breu, però substanciós, que hom pot caracteritzar amb J. Perarnau com "l'exposició d'un camí d'arribada a la saviesa".¹² En qualsevol cas, és en funció d'aquest intent, diguem-ne "sapiencial", que Arnau hi aborda de manera expressa la temàtica antropològica i, en estreta relació amb aquesta, també l'epistemològica. El primer que fa el nostre autor és lligar caps. De la condició dual de l'home, que ja coneixem, del fet d'ésser un compost de cos i ànima o, com diu ara, de natura sensual i intel·lectual, se'n segueix el lloc exacte que li escau entre els éssers inferiors, les bèsties, i els superiors, els àngels i Déu.¹³

El tema, com ja sabem, és un motiu clàssic de l'antropologia medieval. Arnau, però, l'esmenta només de passada per a treure'n immediatament una sèrie de conseqüències. La primera conseqüència és que, en la mesura en què s'esmerça al conreu de les realitats intel·lectuals, l'home no decau de la seva natura més pròpia, que és aquella per la qual es conforma amb la naturalesa superior, la dels àngels i Déu. En canvi, si es lliura al conreu de les realitats sensibles en el pla del coneixement merament sensible, aleshores decau de la seva pròpia natura, per tal com actua a manera de bèstia. Les bèsties, efectivament, no desitgen res sinó en la mesura en què plau als sentits, ja que el seu coneixement no va més enllà d'aquests i el desig segueix sempre el coneixement.¹⁴

11. El 1312 el Concili de Vienne definirà contra Peire Joan Oliu, que l'ànima és "vere, per se et essentialiter corporis forma" (*Enchir. Symb.*, 481). Oliu en la q. 15 de la *Summa quaestionum super Sententias*, recolzant-se en la doctrina augustiniano-franciscana de la pluralitat de formes, havia negat que l'ànima fos *qua talis* forma del cos.

12. *L'Allocutio christini... d'Arnau de Vilanova*, p. 58.

13. "Cum enim sit homo constitutus ex duabus naturis, scilicet sensuali et intellectuali, et per intellectualem conveniat seu conformetur Deo et angelis, per sensualem vero cum brutis..." (*Tractatus de prudentia catholicorum scolarium*, ed. GRAZIANO DI S. TERESA, "Divinitas", 11 (1967), p. 840).

14. "Constat, quod per intellectualia non deicitur a dignitate sue nature, per quam convenit cum natura superiori; sed per sensuality deici potest, si ad ipsa, considerata secundum sensitivam notitiam, inclinaretur affectus; tunc enim tenderet affectus humanus in ea more brutali. Bruta enim non appetunt aliquid, nisi prout sensum delectat, quia non elevatur cognitio ultra sensum; et quantum cognitio extenditur, tantum appetitus" (*Ibid.*, p. 840 i s.)

La segona conseqüència és que el savi no ha d'ocupar-se del sensible en tant que tal, sinó només en tant que a través d'ell l'esperit pot rebre informació de les realitats intel·lectuals, sobretot de la del primer intel·ligible, causa primera i fi darrer de totes elles.¹⁵ Ara bé, en aquesta aprehensió de les realitats intel·lectuals a través de les sensibles, hi ha dos graus. En el primer hom considera les realitats sensibles en elles mateixes amb la mira posada en el coneixement de les raons de llur entitat. Aquestes raons són òbviament realitats intel·ligibles, però com que no enlairen l'esperit dellà dels termes de l'ens creat, llur consideració no encamina l'afecte vers el darrer fi. Aquest capteniment és propi del filòsof.¹⁶ En el segon grau hom no considera les realitats sensibles en elles mateixes, sinó en llur relació a la causa primera, en tant que hi brillen el poder, la saviesa i la bonesa del Creador. Aquest capteniment escau només als creients.¹⁷

Ara bé, aquesta orientació de l'esperit vers Déu i la benaurança eterna "és la finalitat de la doctrina sagrada, vers la qual s'adreça el veritable savi".¹⁸ La saviesa, doncs, a diferència de la ciència o de la filosofia, no solament inclou un moment de coneixement estrictament teològic, sinó que posa també en joc les altres facultats humanes, com són ara la voluntat i l'afecte, i encamina l'home vers el seu darrer fi sobrenatural.

Esmement de passada, que Arnau adverteix expressament que, "si la sublimitat de Déu pot ésser coneguda per mitjà de les coses sensibles, que per naturalesa li són contràries, és cert aleshores que ho serà molt més clarament i perfectament per mitjà de les intel·ligibles".¹⁹ Encara més, Arnau al·ludeix a la possibilitat d'una acció de Déu sobre la intel·ligència que augmenti la seva capacitat natural, car, si va crear-la del no-res, molt més, un cop creada, podrà revestir-la d'una llum més ampla.²⁰

15. "Convenit ergo sapienti, quod circa sensibilia non occupet animum suum in quantum sunt talia, sed prout animus potest informari per ea de intellectualibus, et maxime de primo intellectuali, quod est efficiens et finis omnium intellectualium" (*Ibid.*, p. 841).

16. "Quoniam ipsa sensibilia possunt considerari secundum id quod sunt in se, et tunc in eis considerantur rationes entitatis ipsorum: et hoc modo considerat philosophus. Rationes autem entitatis sensibilis sunt quaedam intelligibilia; sed quia non elevat animum ultra terminos entis creati, propterea talis consideratio non dirigit affectum in ultimum finem" (*Ibid.*, p. 841).

17. "Alio modo possunt considerari sensibilia, secundum quod referuntur in causam primam: et tunc attenditur qualiter in eis reluceant potentia, sapientia et bonitas creatoris. Et per talem considerationem inflammatur in Deum affectus: qualis consideratio pertinet ad fideles" (*Ibid.*).

18. "Hic enim est finis doctrine sacre, ad quem maxime vere sapiens ordinatur" (*Ibid.*, p. 842).

19. "Nam si Dei sublimitas potest cognosci per sensibilia, que sunt ei difformia quantum ad naturam, tum certum est quod per intelligibilia cognoscetur clarius et perfectius". (*Ibid.*)

20. "Si enim vim intellectivam potuit ex nichilo producere, multo fortius existentem poterit ampliori luce perfundere" (*Ibid.*, p. 832).

Aquest text és ja una primera fita en el nostre camí. Aturem-nos-hi, doncs, un instant i intentem de fer-nos càrrec del pas decisiu que Arnau hi ha donat. La primera cosa que s'hi palesa és un creixent rigorisme espiritualista, que duu el nostre autor a menystenir l'àmbit de la realitat sensible i del seu coneixement. Com afirma expressament més endavant, "les coses sensibles no han estat produïdes, sinó perquè la ment humana sigui conduïda per llur mitjà vers el coneixement de les intel·ligibles".²¹ En conseqüència, el savi no s'hi ha d'aturar, car no són el terme, sinó només l'inici del coneixement. El veritable terme vers el qual aquest s'adreça, per tal com hi ateny la seva perfecció, són les realitats intel·ligibles. Les coses sensibles, doncs, han d'ésser considerades només com a camí.²² Cal passar per elles, però només per a seguir-hi el rastre de la veritat primera. Cal fer camí pel món sensible, però només per a copsar-hi la imatge del món intel·ligible i insensible.²³

Entre parèntesi: si aquest és el capteniment propi del savi respecte al coneixement i al desig de tot el que li surt a l'encontre en aquest món sensible, pel que fa a llur ús tots els homes són cridats a captenir-s'hi de manera indiferent, "car tots s'encaminen vers la mort, per la qual seran separats per sempre de l'ús de les coses sensibles. I és per això que s'anomenen sense excepció viadors".²⁴ És ja una al·lusió breu, però punyent, al tema de la mort, que serà d'ara en endavant com el teló de fons dels desenvolupaments antropològics del nostre autor. En aquest sentit, hom podria dir amb una certa cautela que per a Arnau com per a Sant Agustí, l'home és un "animal racional mortal", en el benentès que l'adjectiu "mortal", en tant que referit al subjecte de la proposició "l'home", el qualifica només respecte a la seva natura inferior, la sensual, i no respecte a la superior i més pròpia, l'intel·lectual.

21. "Sensibilia non sunt in esse producta, nisi ut humana mens per ipsa ducatur in cognitionem intelligibilium" (*Ibid.*, p. 842).

22. "Sapiens non debet secundum cognitionem sensitivam in sensibilibus immorari, cum non sint terminus cognitionis humane, sed quoddam initium. Unde cum naturalis cognitio perficiatur intelligibilibus, et ad ea sicut ad terminum ordinetur, non sunt sensibilia consideranda nisi sicut via" (*Ibid.*, p. 843).

23. "Sapiens, in consideratione veritatis, et maxime prime, transit per ea sicut per quaedam vestigia veritatis prime: quod videtur cecinisse cum dixit: *In ymagine pertransit homo* (Ps. 38,7). *In ymagine*, id est in hoc mundo sensibili, qui est ymago intelligibilis et insensibilis mundi" (*Ibid.*).

24. "Quantum ad actum ergo cognoscendi et appetendi sapiens transit per ea que sunt in hoc mundo sensibili; sed quantum ad actum utendi et essendi etiam visibilibus rebus, omnes indifferenter transeunt, quoniam omnes homines ad mortem continuo properant, et per ipsam ab usu rerum sensibilibus perpetuo separantur. Et hac ratione dicuntur universaliter viatores" (*Ibid.*).

Ara bé, en el mateix moment en què Arnau obre la porta al seu espiritualisme ultrancer en tanca una altra que abans semblava haver deixat oberta o almenys entreoberta, la que en la tradició augustiniano-franciscana relacionava la filosofia amb la teologia, ni que fos en la forma bonaventuriana d'una *Reductio artium in theologiam*. Sant Bonaventura pensava p.e., que l'existència de Déu com a ésser primer i absolut s'imposa sense més al pensament reflexiu, per tal com tots els ens la pressuposen;²⁵ i pel que fa a la seva essència, era de l'opinió, que la filosofia, ajudada per la revelació, pot conèixer la seva simplicitat, eternitat, plenitud de perfecció, etc., en el benentès que aquests i altres atributs, amb els quals determinem la Divinitat, es diuen concretament del Déu u i tri.²⁶ Arnau, en canvi, duu a terme a aquest respecte un dràstic *tall epistemològic*. La consideració de les coses sensibles en relació a llur causa primera i, molt particularment, en tant que besllum de les perfeccions del Creador, pertany només als fidels. Es tracta d'un àmbit de coneixement, on la filosofia com a tal no hi té res a fer. La seva tasca es limita a la consideració de les coses sensibles en elles mateixes, pel que fa sobretot al coneixement de les raons intel·ligibles de llur entitat. Però, com adverteix F. Fortuny, per a Arnau "allò que és intel·ligible del sensible no va més enllà del sensible ni teleològicament, ni causalísticament ni afectivament".²⁷ No és pas d'una qüestió moral del que ací es tracta, p.e. d'evitar el perill, al qual Arnau al·ludirà més endavant, d'ocupar la ment en el sensible, demorant-s'hi segons el coneixement sensual,²⁸ sinó d'una qüestió epistemològica. El *transcensus* vers Déu com a causa primera i com a darrer fi no forma part, per a Arnau, de la consideració filosòfica. Aquesta resta reclosa dins l'àmbit, perfectament delimitat, d'allò que hi ha d'*intel·ligible* en la *mateixa realitat sensible*. Arnau sembla, doncs, haver deixat enrera, almenys en el pla filosòfic, aquella concepció exemplarista del món, que ens sortia a l'encontre en el *Dialogus de elementis catholicae fidei*. Si el món sensible és ara imatge del món intel·ligible, ho és per al savi, no per al filòsof.

El *Tractatus de tempore adventus Antichristi* (vers 1297-1300) constitueix un pas endavant d'Arnau pel sender de l'espiritualisme. Bo i partint de la doctrina escolàstica, segons la qual hom no desitja el bé sinó en la mesura en què el coneix, Arnau hi afirma taxativament, que els homes mundanals

25. Cf. *Itinerarium mentis in Deum*, V, 3-4.

26. Cf. *De triplici via*, n. 11.

27. *La filosofia d'Arnau de Vilanova*, "Anuari de la Societat catalana de filosofia", III (1989), p. 33 i s.

28. "De cautela dictum est prius, scilicet quod expedit sapienti ut vitet occupare mentem circa sensibilia, immorando secundum sensualem cognitionem" (*Ibid.*, p. 842).

no desitgen els béns celestials, per tal com no els coneixen. I no els poden conèixer, per tal com són espirituals i, com a rals, només són percebuts per l'esperit o la intel·ligència. Aquells, doncs, el coneixement dels quals no ultrapassa la sensibilitat, mai no podran ésser atrets vers les coses espirituals.²⁹ En aquest context, interpretant arbitràriament un passatge del Saltiri que, en la versió llatina de la Vulgata, fa: "Deus de coelo prospexit super filios hominum, ut videat si est intelligens aut requirens Deum" (*Salm* 13, 2), Arnau entén per "homes" els barons espirituals i per "fills de l'home" els mundans, per tal com els primers viuen segons allò que els fa participants de la dignitat de la natura humana, la intel·ligència, mentre que els segons viuen només segons els sentits, que els són comuns amb les bèsties. Aquests darrers han decaïgut, doncs, de l'alta dignitat humana a la baixesa bestial, o sigui de la intel·ligència i la raó a la sensibilitat.³⁰ Per això, per a posar la por al cos d'aquells d'entre ells que no han perdut del tot el sentit dels béns eterns, el nostre talaier els recorda dràsticament la "primera de les coses terribles", la mort.³¹ El text és prou explícit, perquè calgui comentar-lo. Advertirem només que Arnau contraposa la intel·ligència i la raó a la sensibilitat i que identifica la primera amb l'esperit.

Aquesta mateixa temàtica reapareix amb un accent encara més marcadament espiritualista en l'*Ars catholicae philosophiae sive philosophia catholica et divina* (1302). La cobejança dels béns d'aquest món, recorda ara Arnau, enfosqueix la ment de l'home i l'allunya de la vida espiritual, per la qual no solament tendeix vers Déu, sinó que conserva i promou alhora la noblesa de la seva alta condició. Car l'home no és home per la sensibilitat, que té en comú amb els altres animals, sinó per la intel·ligència, que li permet de percebre les coses espirituals. Per això l'home que es deixa endur per la cobejança dels béns d'aquest món, viu com un animal i és aliè a la via de Déu. En un mot: les coses de l'esperit només les percep l'home espiritual!³²

29. "Sed qui vino mundane prosperitatis inebriantur nequaquam talia bona desiderant, quoniam non cognoscunt. Non enim optatur bonum, nisi aliquantulum cognitum. Eterna vero bona spiritualia sunt et solo spiritu vel intellectu percipiuntur. Unde quorum cognitio non elevatur ultra sensualitatem, numquam ad spiritualia possunt affici" (*De tempore adventus Antichristi*, ed. J. PERARNAU, ATCA, 7/8 (1988-89), p. 136).

30. "Nam 'homines' sunt viri spirituales, qui vivunt per intellectum, quo dignitatem sortiuntur humane nature, quorum 'filii' sunt mundani, qui vivunt tantum secundum sensum, quem habent communem cum animalibus brutis... De quibus postea subdit: 'Omnes declinaverunt simul' (Ps. 13, 3), scilicet ab altitudine dignitatis humane ad bestialem infirmitatem, hoc est ab intellectualitate et ratione ad sensualitatem" (*Ibid.*, p. 137).

31. Cf. *ibid.*, p. 139.

32. "Sensualia, prout mentem alliciunt et captivant, obtenebrant intellectum et alienant a via Dei, que est vita spiritualis. Per quam non solum homo tendit in Deum sed etiam promovet et conservat altitudinem sue nobilitatis, quia constat quod homo non est homo per sensualitatem, quam habet communem cum ceteris animalibus, sed solum per

Tot i anomenar-se *Ars catholicae philosophiae* o, si hom prefereix, *Philosophia catholica et divina*, l'obra no és cap tractat filosòfic, sinó un projecte pastoral de caire alhora teòric i pràctic. És, doncs, en un context teològic i, més concretament, històrico-salvífic i cristològic, que cal situar les seves principals aportacions de caire antropològic. Aquestes es redueixen bàsicament a les dues següents. La primera és l'esment, ni que sigui de manera indirecta, d'un tema que fins ara no havia sortit: el del lliure arbitri. Arnau el tornarà a tocar en el *De belemosina et sacrificio*, però en un context molt diferent. Allí presentarà la llibertat com el do més gran que la criatura racional pot oferir al seu Creador. "La criatura dotada d'enteniment no té en ella mateixa res de més propi que la voluntat i és per això que el Creador li ha donat la franquesa de voler allò que li plau".³³ D'ací se segueix que, si l'home sotmet el seu franc voler al manament del seu Creador, "li ofereix la cosa més franca que té i la millor".³⁴ Ací, en canvi, Arnau presenta la llibertat com el privilegi més propi i peculiar de l'home, tan propi i peculiar, àdhuc als ulls de Déu, que ell mateix ha tingut cura de guardar-lo exquisidament il·lès. Efectivament, Déu volgué reconduir a si mateix l'home que se n'havia apartat pel pecat, sense lesionar, però, allò que constitueix el privilegi de la criatura racional, la llibertat. I com que no hi ha res que mogui l'home de manera més eficaç i alhora més lliure que l'amor, disposà d'atreure-se'l amb la força de l'amor, tant més que fou per manca d'amor que se n'havia apartat.³⁵ Aleshores, per a mostrar de la manera més visible l'exuberància del seu amor, elevà la natura humana a la perfecció de la divinitat, unint-la a si mateix en unitat de persona, de manera que es pugui afirmar vertaderament del resultat d'aquesta unió: Déu-home i home-Déu. Així, gràcies a aquest home-Déu, que conviuria com a mortal amb els mortals, es faria palès quant ha estimat Déu l'home i quant ha d'ésser estimat per l'home.³⁶

intellectum, quo spiritualia tantum percipiuntur. Et ideo, qui sensualibus inheret cupiditate et sollicitudine et amore et usu voluptuoso, vivit tantum ut animal et est alienatus a via Dei, quia, ut ait Apostolus 'Animalis homo non percipit ea, que Dei sunt, sed stultitia sunt illi' (*Ars catholicae philosophiae*, ed. J. PERARNAU, ATCA, 10 (1991), p. 85 i s.).

33. "La criatura que ha entendimiento non ha en sy cosa tan propya como la voluntad, e por esto el criador le ha dado franqueza de querer aquello que le plaze" (*Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova*, p. 619).

34. "Porqué, se hunmilla el plazer de la su voluntad para conplyr el mandamiento de su criador, çierto es que le ofresçe la más franca cosa que tiene e la mayor" (*Ibid.*).

35. "Sapientia pietatis eterne, que voluit creaturam humanam, propter peccatum deviam et errantem ad se reducere, tali arte disposuit adimplere, qua privilegium creature rationalis, scilicet libertas arbitrii, nullatenus in homine lederetur. Et quia nihil efficacius attrahit mentem rationalem, salvo nature privilegio, quam sit amor, ordinavit eumdem viribus amoris attrahere, maxime cum per defectum amoris ab eo fuerat elongatus" (*Ars catholicae philosophiae*, p. 61).

36. "Ut autem sui amoris exuberantiam patefaceret visibilibus argumentis, humanam

La segona aportació es relaciona estretament amb la primera. Arnau la desenvolupa llargament en el cos del tractat i la resumeix al final en una breu conclusió, que constitueix l'expressió més acabada del seu cristocentrisme antropològic i ètic: "L'home, a qui escau personalment d'ésser Déu, és el més ben format tant en el cos com en l'esperit. Ell, com a primer dels elegits, és per a tots els altres el model i la regla d'una vida recta".³⁷

Els trets diversos, però complementaris amb els quals Arnau ha anat esbossant el que hem anomenat les "bases antropològiques" del seu projecte espiritual assenyalen un camí, el punt d'arribada del qual és el tractat que ens disposem ara a analitzar: l'*Allocutio christini de hiis que conveniunt homini secundum dignitatem creaturae rationalis* (1302-1305). Com esdevenia en el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium*, l'autor hi aborda conjuntament la temàtica antropològica i epistemològica. Arnau se situa de bell antuvi *in medias res*. El que ell pretén amb l'*Allocutio* és conduir l'home a una vida d'amor i de lloança de Déu, que el disposi per a la consecució de la benaurança eterna. És per això que Déu donà a l'home la raó i la intel·ligència. La intel·ligència, perquè per mitjà d'ella conegui Déu en ell mateix. Car Déu és esperit, o sigui una realitat de naturalesa purament intel·lectual, i per tant només pot ésser aprehès en ell mateix per la intel·ligència. La raó, perquè a partir d'allò que l'experiència sensible li presenta, passant pel raonament de les coses sensibles a les intel·ligibles, sàpiga copsar les excel·lències o perfeccions de Déu, que Arnau anomena lul·lianament "dignitats". D'aquesta manera, pel coneixement de Déu en ell mateix, en la mesura en què és possible en aquesta vida, i pel coneixement de les seves perfeccions o dignitats, l'home s'encén en l'amor i la lloança divinals.³⁸

Arnau es refereix encara al segon camí d'accés a Déu, el del raonament que parteix del món creat i el contraposa al que Déu mateix ens ha obert

sibi naturam in unitate persone coniungens ad deitatis excellentiam sublimavit, ita ut Deus homo et homo Deus posset veraciter affirmari. Qui homo Deus inter mortales ut mortalis conversans, sensibili cognitione monstraretur quantum Deus amaverit hominem et quantum ab homine sit amandus" (*Ibid.*, p. 61 i s.).

37. "Homo, cui convenit personaliter esse Deus, est melioris formarum tam in corpore quam in spiritu, qui tamquam potissimus electorum est ceteris recte vivendi regula seu exemplar" (*Ibid.*, p. 157).

38. "Dedit igitur Deus homini rationem et intellectum. Sed intellectum dedit, ut per ipsum cognoscat Deum in Se. Quoniam Deus, cum sit spiritus et res solum intellectualis, solo intellectu apprehenditur in Se ipso. Rationem vero dedit ei, ut a sensibilibus ad intelligibilia ratiocinando, sciat Dei excellentias sive dignitates animadvertere, per ea, que in sensibilibus experitur, ut sic, per cognitionem ipsius in Se, quantum possibile est in presenti vita et per cognitionem suarum dignitatum, incalescat eius animus ad amandum eum et amando sollicitetur ad laudandum eundem" (*Allocutio christini*, ed. J. PERARNAU, ATCA, 11 (1992), p. 78 i s.).

per mitjà de la paraula revelada. L'home, doncs, en aquesta vida coneix Déu de primer per les criatures, en la mesura en què en llur origen, nombre, grandesa, bellesa, ordre i activitat hi llueixen el poder, la saviesa i la bondat del Creador; en segon lloc, per les Escripures divines, en les quals Déu, que és l'únic que es coneix plenament a si mateix, ha volgut donar-nos a conèixer les seves dignitats, per a esclarir així el que hi ha d'obscur en el coneixement que d'ell ens fan a mans les criatures.³⁹

D'acord amb el seu context i amb el tall epistemològic dut a terme per Arnau en el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium* és clar que el marc on aquest text se situa és estrictament teològic. Si comparem els seus ensenyaments antropològics i epistemològics amb els del tractat suara esmentat, la novetat més vistenta rau en la introducció del binomi *ratio-intellectus*.⁴⁰ Arnau atribueix ara a la *ratio* el paper que abans corresponia a l'*intellectus*: el coneixement, mediat pels *sensibilia*, dels *intelligibilia Dei*,

39. "Cognoscit autem homo Deum in presenti vita, primo per creaturas. In quibus, consideratis secundum originem et multitudinem et magnitudinem et pulchritudinem et ordinem et operationem relucet ista, scilicet: potentia immensurabilis, sapientia inexplicabilis, bonitas interminabilis Creatoris. Secundo, per Scripturas divinas, in quibus ipse Deus, qui seipsum tantummodo plene cognoscit, voluit propter exuberantiam sue bonitatis notificare suas dignitates hominibus, ultra notitiam, quam de se ipso dabat in creaturis, ut per radios Scripturarum illustraret caliginem sue cognitionis in illis" (*Ibid.*, p. 80 i s.).

40. La distinció entre *ratio* i *intellectus* era usual en l'Edat Mitjana. Boeci havia fet de la primera la facultat del temps i del segon la de l'eternitat. Sant Tomàs d'Aquino es planteja expressament aquesta qüestió: *Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu?* i, tot i contestar que no, distingeix tanmateix entre l'acte de raonar i l'acte d'entendre, en el sentit que aquest darrer rau en la simple aprehensió de la veritat intel·ligible, mentre que en el primer hom passa pel discurs d'una veritat intel·ligible entesa a una altra. I així els àngels entenen, però no raonen (Cf. *Sum. theol.*, I, q. 79, a. 8). Mentre un teòleg "científic", com Tomàs, feia de la *ratio* i de l'*intellectus* dos moments complementaris d'un únic procés de coneixement intel·lectual, els autors "espirituals" tendien a contraposar-los i a subratllar el caràcter extàtic i eminentment teològic de l'*intellectus*, com aquella força que ens permet sortir de nosaltres mateixos i endinsar-nos en Déu. Així en Thomas Gallus i Ricard de Sant Víctor *ratio* i *intellectus* prenen un sentit força proper al que els dona Arnau. L'*intellectus* no solament *intus legit*, penetra en el cor dels éssers, sinó que també *videt*. És com un ull o una mirada que veu l'invisible. I així, mentre que per la raó hom coneix Déu des de fora: "Foris videtur Deus et non in se" (R. DE SANT VÍCTOR, *Expl. in Cant. Cant.*, 5), per la intel·ligència hom experimenta d'alguna manera la seva "presència": "Videre et cognoscere, hoc est presentialem cognoscere" (TH. GALLUS, *Grand Commentaire sur la Théologie mystique*, ed. P.G. THERY, p. 75). Ricard de Sant Víctor va encara més lluny i parla de "veure" Déu: "Summae illius essentiae in semetipsa absque speculo videre" (*Expl. in Cant. Cant.*, 6). De fet, entre aquests dos autors i Arnau hi ha paral·lèlismes sorprenents. Ambdós eleven l'home a l'alçària dels àngels i creuen que està cridat a retrobar l'estat espiritual perdut pel pecat, perdut, val a dir, en la seva plenitud, però no en les seves possibilitats potencials. Aleshores, l'exercici de la intel·ligència, elevada per la gràcia i guiada per l'amor, s'adreça vers la contemplació angèlica. Vegeu R. JAVELET, *Thomas Gallus i Richard de Saint-Victor mystiques*, "Recherches de Théologie ancienne et médiévale", 29 (1962), p. 212 i ss.).

concretament de la tríada: *potentia*, *sapientia*, i *bonitas*. Es tracta òbviament d'un procediment teològic, que està en la línia de tots els teòlegs cristians i que compta a més a més amb l'aval de la paraula revelada. El mateix Arnau, en el *Tractatus*, adduïa a tall de confirmació el text clàssic de Sant Pau als Romans, 1, 20: "Invisibilia Dei per ea que facta sunt, scilicet sensibilia, intellectu conspiciuntur".⁴¹ Que la facultat intel·lectual que duu a terme aquest coneixement s'anomeni "intel·ligència" o més aviat "raó" és un canvi terminològic, que no afecta gens la qüestió de fons, la doctrinal. Pel que fa a aquest punt, Arnau està en bona companyia. Com hi està també, quan subratlla la continuïtat i complementaritat entre les possibilitats de coneixement teològic obertes per la facultat intel·lectual, ara la raó, i les ofertes per la revelació en l'Escriptura o quan insisteix en la funció clarificadora d'aquesta respecte a les mancances i obscuritats d'aquella.

El veritable problema rau, doncs, com observa J. Perarnau, en les tres línies dedicades a la intel·ligència.⁴² Si la *ratio* esmentava l'aspecte *mediat* i *discursiu* del coneixement intel·lectual, l'*intellectus* esmenta inequívocament l'*immediat* i *intuitiu*. Sant Tomàs, p.e., defineix la intuïció intel·lectual, la possibilitat de la qual, però, nega en rodó, com la *praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo*.⁴³ I de fet Arnau sembla atribuir a l'*intellectus* l'aprehensió intel·lectual immediata de Déu, d'esperit a Esperit.⁴⁴ Entre parèntesi: fixem-nos que en aquesta aprehensió immediata de l'ésser diví es realitza aquell coneixement de Déu *per intelligibilia* —fóra més exacte per

41. *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium*, p. 842.

42. *L'Allocutio christini... d'Arnau de Vilanova*, ATCA, 11 (1992), p. 53. Pel que fa a la interpretació d'aquest passatge, segueixo la lectura que n'ha fet l'editor i entenc l' "in se" del text llatí com a referit a "Deus" i no a "homo" o, respectivament, a "intellectus", no pas perquè la raó adduïda per ell: la contraposició entre l' "in se" d'aquest paràgraf i el "per creaturas" del següent em sembli del tot convincent —tot i que l'esperit humà és també una criatura, no s'exclou que en el paràgraf suara al·ludit Arnau no es refereixi exclusivament a les altres criatures, als éssers sensibles, que són aquells a partir dels quals la raó s'enfila vers els *intelligibilia Dei*—, sinó perquè gramaticalment és la correcta. Si en la primera línia: "Sed intellectum dedit ei ut per ipsum cognoscat Deum in se", aquest "in se" pot referir-se indistintament a Déu o a l'home, en la segona: "Quoniam Deus, cum sit spiritus et res solum intellectualis, solo intellectu apprehenditur in se ipso", es refereix inequívocament a Déu.

43. *In Lib. Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5. Tomàs se serveix del concepte d'*intuitus* per explicar la manera com Déu coneix totes les coses: "eius intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate" (*Sum. theol.*, I, q. 14, a. 13). La facultat intel·lectual humana, en canvi, no està sempre en acte respecte als seus objectes, ni porta en ella mateixa, a la manera de Plató, els seus *intelligibilia*. En aquest sentit, la intel·lecció humana no és intuitiva, sinó abstractiva. Amb tot i això, Tomàs atribueix al coneixement humà un moment quasi intuitiu, en la mesura en què cospa sense mediació del discurs els seus propis principis (*intellectus principiorum*) i també en la mesura en què l'ànima "semper intellegit se et Deum indeterminate" (*In Lib. Sent.*, d. 3, q. 4, a. 5).

44. Cf. J. PERARNAU, *L'Allocutio christini... d'Arnau de Vilanova*, p. 54.

intellectualia—,⁴⁵ la possibilitat del qual Arnau havia apuntat en el *De prudentia catholicorum scholarium*. Es tractarà potser d'un coneixement intern i experiencial, per tant aconceptual, en la línia del que Sant Tomàs anomena *cognitio per connaturalitatem* amb la cosa coneguda,⁴⁶ l'arrel del qual rauria en la naturalesa estrictament espiritual de la intel·ligència? En qualsevol cas, que aquesta aprehensió immediata de Déu es duu a terme d'alguna manera ja ara *in via*, però també que no és encara la visió beatífica, cara a cara, de la qual els benaurats gaudeixen *in patria*, es desprèn de la frase: “quantum est possibile in presenti vita”. Arnau, doncs, no cau en l'error dels beguins, condemnat pocs anys després pel Concili de Vienne (1311-12).⁴⁷ Em semblaria, però, que és en el marc del beguinatge i, en general, del corrent de pensament místic i espiritual que recorre l'Edat Mitjana, que cal cercar l'origen d'aquesta doctrina.

Ultra aquesta decisiva aportació a la temàtica epistemològica, el tractat que estem comentant en conté també una altra, no menys cabdal, a l'antropològica. Em refereixo a la doctrina dels tres graus d'activitat humana i a la idea correlativa de la dignitat de la criatura racional, esmentada en el seu mateix títol. L'exposició d'Arnau pren partença de la dita d'un savi desconegut: “Si vols aconseguir la salvació de l'ànima, guarda la noblesa. La qual ningú no pot guardar, si no fa únicament allò que convé només al grau de la seva altesa o naturalesa més sublim”.⁴⁸ Arnau il·lustra el seu pensament amb un “exemple” que li és molt car. Un llebrer seria tingut per vil, si s'esmerçés a caçar rates, car faria obra de gat. En canvi, si s'esmerça a caçar llebres o conills, aleshores és tingut amb raó per noble, car fa allò que escau a la seva naturalesa. I encara se'l tindria per més noble, si s'esmerçés a caçar cèrvols, car faria obra de lleó. De manera semblant, un falcó seria tingut per vil, si només caçava pollets de lloca; en canvi, se'l té per noble, si caça perdius; i encara per més noble, si cacés grues, com fan les àguiles.⁴⁹ El mateix passa amb el comportament dels homes. Hom pot envilir-se i fer allò que fan les bèsties, com és ara occir, robar, embrutar-se,

45. En el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium* Arnau empra indistintament, sense diferenciar-los suficientment, ambdós termes.

46. Cf. *Sum. theol.*, II-2, q. 45, a. 2.

47. Cf. *Enchir. Symb.*, n. 474-75.

48. “Si vis salutem animae consequi, serva nobilitatem. Quam nemo servare potest, nisi solum operetur illa, que tantum conveniunt gradui sue altitudinis aut sublimioris nature” (*Allocutio christini*, p. 100).

49. Cf. *ibid.*, p. 100 i s. Vegeu un passatge paral·lel del *Raonament d'Avinyó*: “E aquesta és la raó per què dien les revelacions que (aytals rics-hòmens) són pus vils que altres, car més viltats fan, e pus leges, així com dimonis e bèsties; e en re no s'esforcen de semblar, per obres, les criatures que són nobles, així com àngels... De la qual cosa, segons que diu l'Escriptura, seran ells mateys jutges en infern, e ací metex no o porien negar; car qui'ls demanava si falcó que no caçàs sinó polets de loca seria noble, ells dirien que no, car faria

estarrufar-se, etc.; o pot ennoblir-se i esmerçar-se a fer allò que convé només a l'home, com són les obres de justícia, fidelitat, amistat i honestat civil, etc.; o pot enlairar-se per damunt d'allò que és merament humà i delectar-se en l'acte angèlic, que és la contemplació i la lloança de Déu. No cal dir que aquest tercer grau d'activitat, el que correspon a la seva natura més elevada, l'intel·lectual, exercida no en línia de la ciència o de la filosofia, sinó de la saviesa, és el que proporciona a l'home la plenitud de la seva noblesa.⁵⁰ L'editor recalca amb raó la coincidència vistent entre el punt de vista del nostre autor i el d'Aristòtil.⁵¹ Com fa el cèlebre text de l'*Ètica a Nicòmac*: "Aquesta vida (la teòretica) és la millor que la natura de l'home admet. No la viu efectivament en tant que és home, sinó en tant que hi ha en ella quelcom de diví".⁵² No deixa d'ésser sorprenent i alhora alligadorador que "una de les doctrines bàsiques de l'arnaldisme procedeixi d'Aristòtil".⁵³ Tanmateix, no estarà de més recordar que la distància que hi ha, a nivell d'exercici, entre el *bios theoreticós* aristotèlic i l'acte angèlic arnaldià és gairebé tan gran, com la que hi ha entre el Déu-amable del pensador grec i el Déu-amor dels cristians.⁵⁴

No hi ha cap dubte: "Som ja en ple 'espiritualisme', encara que de moment no se'n treguin conseqüències, molt menys totes".⁵⁵ Se'n treu almenys aquesta: l'alliberament del desig i, en conseqüència, aquella "indiferència" davant les coses d'aquest món, a la qual Arnau s'ha referit no fa gaire i vers la qual tots són cridats en força de la nostra condició de "viadors".⁵⁶ De fet, si Arnau ha brandat fins ara amb tanta força —i continuarà brandant-lo en el futur— l'espantall de la mort, és per a curar de llur "follia" als homes mundans i carnals, que, en dir de la *Lliçó de Narbona*, fan "contra rahó natural"⁵⁷ i prefereixen "lo bé que feneix en breu de temps, que aquell que no ha fi".⁵⁸ A aquesta mena de folls, que el món té, tanmateix, per savis, adreçarà Arnau en la mateixa *Lliçó de Narbona* un dels seus "exemples" més bells i captivadors: "E pren-li així com a.que ll que en huna barcha ava-

obra de milà; e alò metex dirien de lebrer qui caçàs rates, ço és, que seria trop vil, car faria obra de gat". (*Obres catalanes*, vol. I: *Escrits religiosos*, ed. M. BATLLORI, Barcelona 1947, p. 190 i s.).

50. "Quod si delectetur in actu angelico, qui est contemplari Deum seu veritatem ipsius seu dignitates atque laudare ipsum, veraciter nobilior erit". (*Ibid.*, p. 101 i s.).

51. Cf. *ibid.*, p. 61 nota 127.

52. *Ètica. Nicom.*, X, c. 8.

53. J. PERARNAU, *L'Allocutio christini*, p. 61 nota 127.

54. Cf. P. AUBENQUE, *Aristóteles y el Liceo*, a: *Historia de la filosofía*, dirigida per Br. PARAIN, II, Madrid 1973, p. 214.

55. J. PERARNAU, *L'Allocutio christini*, 61.

56. *Vegeu De prudentia catholicorum scholarium*, p. 845.

57. *Obres catalanes*, vol. I, p. 150.

58. *Ibid.*, p. 149.

llava per hun flum, e vehé en huna riba hun ram de figuera hon havien de belles figues, e stené la mà, e tirà lo ram stretament tan fort, que fora sortí de la barcha e neguà; axí perdé-ho tot quant volia, ço és, la barcha e si mateix. Tot en axí, en la barcha de son cos va cascú continuadament per lo flum de la mort humana: si sten la mà per obrar als plaers de aquest setgle, ni ls streny o s'esforce de tenir-los per amor de Déu, cert és que negarà".⁵⁹

L'home espiritual, en canvi, s'ha alliberat del desig i s'ha fet veritablement indiferent davant totes les coses d'aquest món. En conseqüència, ja no necessita que hom el curi de la seva follia amb l'espantall de la mort. La mort ja no li fa por. Heus ací la nova actitud d'esperit, de la qual Arnau es fa ressò per primera vegada en l'*Allocutio*. L'ànima que no posa el seu amor en les criatures, sinó només en el Creador, "no tem la mort, ans al contrari la desitja amb un desig raonable".⁶⁰ Com que ja no adreça el seu amor vers les coses d'aquest món, tampoc no tem d'haver-se'n de separar per la mort. I com que ha posat tot el pes del seu amor en aquell bé, amb el qual no pot unir-se, si no és passant per l'estretall de la mort, desitja raonablement passar-hi per a unir-se amb ell.⁶¹ És la doctrina que Arnau reprendrà a l'*Alia informatio beguinorum*⁶² i que trobarà la seva expressió definitiva en la *Lliçó de Narbona*: "Aquesta és la rahó per la qual ver e perfet christià, segons que diu sent Agostí, no tan solament no tem la mort en son cor, ans tem la vida, e desitja exir del món per tal que puxa aconseguir ço que ama".⁶³

En el tractat, ja esmentat, *De helemosina et sacrificio* Arnau treurà una altra conseqüència. La qüestió és ara el lloc cabdal que escau a la virginitat en la vida cristiana. El punt de partença de l'exposició arnaldiana és la doctrina neotestamentària de la superioritat de l'estat de virginitat sobre el de matrimoni. Els adversaris d'aquesta doctrina, observa el nostre autor, addueixen com a raó que "és del matrimoni i no de la virginitat que prové la multiplicació de l'espècie".⁶⁴ Arnau, òbviament, no nega aquest fet, però limita el seu abast, bo i advertint que "la multiplicació de l'espècie, que es duu a terme en el matrimoni, no és obra principal d'aquells que estan en aquest estat —car, si ho fos, tots tindrien fills—, sinó de Déu que els dóna, on a ell li plau".⁶⁵ Tanmateix, no és en aquest pla, que Arnau desenvolupa

59. *Ibid.*, p. 150.

60. *Allocutio christini*, p. 95.

61. Cf. *ibid.*

62. Cf. *Alia informatio beguinorum*, p. 57 i ss.

63. *Lliçó de Narbona*, p. 149.

64. "E aquellos á, quel estado de matrimonio quiere egualar en méryto e gualardón con el estado de vyrgynidat, que dize que del matrimonio sale el mulytplicar de la espesçia e non de la vyrgynidat" (*Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova*, p. 611).

65. "El amochiguar de la espesçia, el qual se faze en el matrymonio, non es obra principal de aquellos que son en aquel estado, ca sy lo fuese todos aquellos que a son averían fijos,

el seu raonament. Amb un cop d'audàcia que sorprèn, Arnau salta immediatament al pla superior de la *finalitat* darrera de l'existència humana i afirma taxativament, que "la criatura humana no ha estat feta principalment per a multiplicar l'espècie, sinó per a conèixer, estimar i lloar el seu Creador".⁶⁶ Multiplicar l'espècie no és ni pot ésser el fi *propi* de l'home, ja que és una activitat *comuna* a tots els éssers vivents, àdhuc a aquells que, en tant que mancats de raó, li són inferiors en noblesa i dignitat. Ara bé, cap criatura no fa obra de noblesa, quan fa allò que escau a un ésser menys noble que ella. I després de referir-se un cop més a l'exemple del llebrer que caça rates i del falcó que caça pollets de lloca, Arnau conclou: "La criatura humana conserva i manté la seva noblesa, quan fa allò que fa l'àngel, és a saber, posar tot el seu amor i el seu cor en Déu".⁶⁷ D'ací dedueix finalment que l'estat de virginitat és més meritori que el de matrimoni, car en aquest darrer, en la mesura en què per mitjà de la unió carnal multiplica l'espècie, l'home rebaixa i envileix la seva dignitat, per tal com es transforma en bèstia, mentre que en l'estat de virginitat guarda i enalteix aquesta mateixa dignitat, en la mesura en què es conforma als àngels.⁶⁸

A nivell dels principis el raonament arnaldia és veritablement remarcable. Arnau ha vist clarament la diferència que hi ha entre l'home i els altres éssers vivents. Mentre que en tot el gènere animal l'individu és inferior a l'espècie, en el cas de l'home li és superior, justament perquè aquest no és només una realització individual de l'espècie, sinó també i alhora un ésser personal, volgut per Déu per raó d'ell mateix i no en funció d'una altra cosa i cridat a establir amb ell una relació interpersonal, que ni la mateixa mort serà capaç de trencar. Malauradament, Arnau enterboleix aquesta visió pregonant de la dignitat de la persona humana amb una concepció negativa i material de la sexualitat, com a quelcom d'infrahumà i bestial. L'estat de la qüestió ha canviat. Ja no es tracta de la superioritat de l'estat de virginitat sobre el de matrimoni, sinó de la necessitat de mantenir-se verge, si és que hom vol conservar intacta la noblesa de la pròpia condició. Arnau no sembla haver-se adonat que, si tothom fes el que ell considera una exigència de la pròpia dignitat, s'acabaria la història. O potser és justament això el que ell vol, ja que el món corre vers la seva fi i no té sentit desficiar-se per a donar-li corda. Només hi ha una cosa que té sentit: maldar per a espiritualitzar-se, per a dur una vida angèlica, morint

mas es principal mente del criador que los da do es su merced" (*Ibid.*, p. 612).

66. "La criatura humana non es fecha principal mente por multyplicar el espesçia, mas por conosçer e amar e loar el su criador" (*Ibid.*).

67. "La criatura humanal quando faze aquello quel àngel faze, es a saber, poner todo el su amor e todo su coraçon en el su criador, conserva e mantiene la su nobleza" (*Ibid.*).

68. Cf. *ibid.*

cada dia al cos i a les seves cobejances, a fi de poder "arribar a l'hora de la mort, lliure dels llaços d'aquest món, com un esperit pur".⁶⁹

Hem arribat al final del nostre intent. Per a completar l'esbós de pensament antropològic que hem anat dibuixant, resta només tractar de l'antropologia de la glòria. Mestre Arnau es capté a aquest respecte amb una sobrietat admirable. Recorda amb l'Escriptura que "de la benaurança eterna no se'n pot dir ni expressar res que sigui digne d'esment, per tal com supera tot sentit i tot el nostre coneixement".⁷⁰ Adhuc en el cas en què, per una gràcia especial de Déu, ens fos donat de veure-ho, no ho podríem explicar. Car els mots que empraríem, els trauríem de les coses que ens són conegudes pels sentits. L'estat gloriós, però, ultrapassa totes les realitats del món sensible i, en conseqüència, totes les veus i tots els mots. Per això, Arnau es limita a adduir les belles paraules d'una santa dona, la qual, interrogada sobre el que havia vist en un rapte a propòsit dels cossos glorificats, respongué que un vestit teixit de llum recobria llurs nuses.⁷¹ Difícilment es podria dir millor. A la tasca d'espiritualització, duta a terme per l'home espiritual ací baix, correspon allà dalt la total espiritualització del cos.

Donada l'escassetat i vaguetat de les dades i indicacions disponibles, fóra prematur treure'n conclusions. Dir p.e., que els trets més característics de la concepció arnaldiana de l'home: el dualisme cos-ànima, natura sensual-natura intel·lectual i la conseqüència que se'n desprèn, el menysteniment del món sensible i del seu coneixement, s'inscriuen més fàcilment en el corrent de pensament platònic-augustinian que en l'aristotèlic-tomista no és dir gairebé res. Em limitaré, doncs, a completar per la meua banda el que J. Perarnau ha insinuat sobre un tema, que s'ha convertit de fet en el pal de paller de la meua exposició: la continuïtat o discontinuïtat del coneixement humà en el seu accés a Déu. Perarnau cerca encertadament d'esclarir la qüestió mitjançant l'anàlisi del paralelisme existent entre l'"antropologia" i l'"epistemologia" arnaldianes. Als tres graus d'activitat humana: l'infra-humà o bestial, el pròpiament humà i l'ultra-humà o angèlic corresponen tres graus en l'escala del coneixement: el sensible, el racional i l'intel·lectual. El primer és considerat per Arnau com a infra-humà. El segon fóra el propi del filòsof, el qual, per l'exercici de la raó, esbrina l'intel·ligible en el sensible i arriba a la captació de qualitats ontològiques, que també són atributs divins. El tercer és propi no de l'enteniment en tant que raó, ans en tant que intel·ligència i és potenciàble per la intervenció gratuïta de Déu.⁷²

69. J. PERARNAU, *L'"Alia informatio begunorum" d'Arnau de Vilanova*, p. 61.

70. *Allocutio christini*, p. 89 i s.

71. Cf. *ibid.*, p. 90 i s.

72. Cf. *L'Allocutio christini d'Arnau de Vilanova*, p. 65.

Val a dir que el meu acord és total en referència al primer i al tercer grau. Pel que fa al segon, en coherència amb el tall epistemològic que, al meu entendre, Arnau dugué a terme en el *Tractatus de prudentia catholicorum scholarium*, em semblaria que cal distingir-hi dos nivells d'exercici de la raó: el filosòfic i el teològic. La raó filosòfica, efectivament, esbrina l'intel·ligible del sensible, però en un pla encara estrictament intra-mundà. El *transcensus* vers Déu el duu a terme la raó teològica, en la mesura en què, il·luminada per la fe, considera les coses sensibles en tant que besllums de les perfeccions del Creador i arriba així, per llur mediació, a la captació dels atributs divins. Aleshores, en relació a aquest coneixement mediat, propi de la raó teològica, la intel·ligència representaria al seu torn un camí de coneixement teològic immediat, potenciable òbviamment per la intervenció gratuïta de Déu, però que tindria la seva condició de possibilitat en la con-naturalitat de l'esperit humà amb els àngels i amb Déu. En aquest sentit, l'exercici del tercer grau d'activitat, l'ultra-humà o angèlic, coincideix amb l'exercici de la intel·ligència, la qual, com a punta de l'esperit, coneix Déu en ell mateix i no en el mirall de les criatures i anticipa així d'alguna manera, en termes d'una "experiència" o "presència" aconceptuals, la visió intuitiva de Déu, vers la qual està sobrenaturalment destinada.