

La transcendentalitat de la bellesa en Sant Tomàs

ABEL MIRÓ I COMAS

UNIVERSITAT INTERNACIONAL DE CATALUNYA
SOCIETAT CATALALANA DE FILOSOFIA
amiro@uic.es

Resum: La qüestió de la transcendentalitat de la bellesa en sant Tomàs ha estat àmpliament discutida pels estudiosos. Allò que converteix aquesta qüestió en problemàtica és que l'Aquinat, en cap de les llistes en què exposa els modes generals de l'ens, no inclou el *pulchrum*. El present article vol defensar la transcendentalitat de la bellesa i, al mateix temps, donar raó del seu silenci. Per fer això, s'ubicarà el *pulchrum* en la deducció sistemàtica dels transcendents i s'examinarà amb especial atenció com es relaciona amb el *verum* i amb el *bonum*. Només així podrà donar-se raó de la seva absència en les exposicions de la doctrina de les propietats generals de l'ens realitzades pel Doctor Angèlic.

The transcendentality of beauty in Saint Thomas

Paraules clau: Bellesa, Metafísica, Ontologia, Ens, Tomàs d'Aquino

Abstract: The question of the transcendentality of beauty in Saint Thomas has been widely discussed by scholars. What makes this question problematic is that Aquinas, in none of the lists where he sets out the general modes of the being, does not include the “pulchrum”. This article wants to defend the transcendence of beauty and, at the same time, justify its silence. To do this, the “pulchrum” will be located in the systematic deduction of the transcendentals and will be examined with special attention as it relates to the “verum” and to the “bonum”. This is the only way to justify its absence in the expositions of the doctrine of the general properties of the being made by Thomas Aquinas.

Keywords: Beauty, Metaphysics, Ontology, Being, Thomas Aquinas

Introducció

Sant Tomàs, en diversos passatges de la seva obra, presenta el catàleg de les propietats generals o comunes de l'ens. La seva exposició més completa i sistemàtica es troba a *De Veritate* q.1, a.1. En aquest text, que segons Cornelio Fabro és el «més dens i formal de tota la història del pensament occidental»,¹ es presenta una llista integrada per sis nocions transcendents, que s'obtenen de manera gradual i ordenada a través dels primers principis de l'enteniment. El catàleg complet està constituït per l'ens i les seves cinc propietats generals, que són: *res*, *unum*, *aliquid*, *verum* i *bonum*.² No obstant, en alguns altres passatges en què s'exposa aquesta mateixa doctrina, la llista dels transcendents és esborgada i queda reduïda a quatre: *ens*, *unum*, *verum* i *bonum*.³ A desgrat d'aquestes diferències, totes les exposicions sobre els modes generals de l'ens comparteixen quelcom, i és que en cap mai no apareix el *pulchrum*, circumstància que ha suscitat una encesa discussió, en el si de l'escola tomista, sobre la seva transcendentalitat. El present estudi es proposa tres objectius: examinar el text clàssic en què s'ofereix la deducció sistemàtica dels transcendents, ubicar en aquesta deducció la bellesa –que no hi és present, almenys de manera explícita– i donar raó d'aquest silenci.

Dues vies de coneixement: la demostració i la definició

Sant Tomàs, a *De Veritate* q.1, a.1, comença distingint dues vies d'adquirir coneixement, la via de la *demonstració* i la via de la *definició*: «Així com en les coses demostrables [*sicut in demonstrabilibus*] convé realitzar una reducció⁴ a alguns principis que l'enteniment coneix per si mateixos [*aliqua principia per se intellectui nota*], així mateix ocorre quan s'investiga què és [*quid est*] alguna cosa. Altrament, en els dos casos es prosseguiria fins a l'infinit i, aleshores, desapareixeria qualsevol ciència i coneixement de les coses [*scientia et cognitio rerum*]».

1. Fabro, Cornelio, «The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics», *International Philosophical Quarterly*, 1966, núm., 6, p. 407.
2. La paraula «propietat» podria induir-nos a pensar que aquests aspectes de l'ens són accidents propis que es deriven de la seva essència substancial. Aquest, però, no és el cas: la paraula «propietat», referida als modes generals de l'ens, s'utilitza en un sentit analògic. No ha d'entendre's en el mateix sentit que parlem, per exemple, de les propietats de l'or. Les propietats de l'or són accidents inherents a la seva naturalesa i, en conseqüència, no s'hi identifiquen realment. Puc dir que «l'or és refulgent», però no que «la refulgència és or». Les propietats transcendents de l'ens, en canvi, són exactament el mateix que l'ens en la realitat i, per aquesta raó, són convertibles amb ell en els judicis.
3. A tall d'exemple, pot citar-se el primer llibre del comentari a les *Sentències*, d.8, q.1, a.1, o bé la vint-i-unena de les *Qüestions disputades sobre la veritat*, a.1.
4. La *reductio* consisteix a explicar quelcom complex a partir dels seus principis.

Aclarim els termes: la demostració aspira a justificar una proposició (la conclusió) a partir d'uns principis ja coneguts (les premisses), mentre que la definició consisteix a explicar què és [*quid est*] una cosa, o sigui, quina és la seva essència o quiditat. Tant en un cas com en l'altre, com s'indica en un text paral·lel, es requereix un coneixement previ, una reducció a uns principis anteriors: «En les ciències especulatives sempre es procedeix a partir de quelcom conegut prèviament, tant en la demostració de les proposicions com també en el descobriment de les definicions. En efecte, així com a partir de les proposicions conegudes amb anterioritat algú assoleix el coneixement de les conclusions, així mateix, a partir de la concepció del gènere i de la diferència i de les causes de la cosa, algú assoleix el coneixement de l'espècie. Però en aquest cas no és possible procedir fins a l'infinit, perquè aleshores totes les ciències desapareixerien, tant pel que fa a les demostracions, com pel que fa a les definicions, car *una sèrie infinita no pot ésser recorreguda*. Per tant, tota consideració de les ciències especulatives es redueix a alguns principis [*aliqua prima*] que l'home no necessita aprendre o descobrir [*addiscere aut invenire*] [...], sinó que coneix de manera natural [*eorum notitiam naturaliter habet*]». ⁵

L'ens com a objecte propi de l'enteniment

Qualsevol coneixement científic, tant en la línia de la demostració com en la línia de la definició, pressuposa un coneixement precedent: «La raó de la ciència [*ratio scientiae*] consisteix en el fet que, a partir d'algunes coses conegudes [*ex aliquibus notis*], necessàriament se'n conclouen unes altres». ⁶ I com que no pot acceptar-se una cadena infinita de principis que, al seu torn, remetin a uns principis anteriors, necessàriament hem d'acceptar que, a la nostra ment, s'hi troben, de manera natural, unes concepcions primeres, la primera de les quals, aquella en la qual es resolen totes les altres, és la d'ens: «Però allò que l'enteniment concep en primer lloc com a més conegut [*quasi notissimum*] i en el qual resol totes les concepcions, és l'ens, com afirma Avicenna al començament de la seva *Metaphysica*». ⁷

Amb la tesi que l'ens és la primera concepció de l'enteniment a la qual han de reduir-se totes les definicions, sant Tomàs fa un pas més enllà d'Aristòtil i, de fet, és perfectament conscient d'haver-lo fet. És per ço que, per a apuntalar la seva doctrina sobre l'ens com a *primum cognitum*, no es refereix a l'Etagirita, sinó a Avicenna o, més exactament, a l'*Avicenna Latinus*.

Avicenna reconeix un paral·lisme entre l'*ordre de la demostració* i l'*ordre de la definició*, ja que tant en un cas com en l'altre hi ha alguns principis que

5. Sant Tomàs, *Super De Trinitate*, pars. 3, q. 6, a.4, co. 1.

6. Sant Tomàs, *Super De Trinitate*, pars. 1, q. 2, a.2, co. 1.

7. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

són concebuts per si mateixos. Alguns són simples, com les nocions de *res*, *ens* o *necesse*; d'altres són complexos i, per tant, suposen els anteriors. Uns i altres són captats per dues operacions diferents de l'enteniment: els primers, a través d'aquella operació per la qual l'enteniment capta *quod quid est*, mentre que els segons són aprehesos per l'operació de compondre i dividir, o sigui, d'afirmar o negar quelcom de quelcom: «Diem que la cosa [*res*], l'ens i el necessari [*necesse*] són de tal manera que s'imprimeixen immediatament a l'ànima a través d'una primera impressió, la qual no s'adquireix a partir d'altres coses més conegudes. Així és com, en el camp de l'assentiment [*credulitas*], es troben uns primers principis [*prima principia*], als quals l'enteniment arriba per si mateix [...]. De manera semblant, en el camp de les concepcions [*imaginationibus*], hi ha moltes coses que són principis del concebre [*principia imaginandi*], que es conceben per si mateixes [*quae imaginantur per se*] [...]. Però si tota concepció en requerís una de precedent, hauria de procedir-se a un procés infinit o circular. Les coses més adequades per ser concebudes per si mateixes són les més comunes entre totes les coses, com ara la cosa [*res*], l'ens i l'u [*unum*]».⁸

La referència a Avicenna, per parlar de l'ens com a *primum cognitum*, la trobem ja en el primer text bàsic sobre aquesta problemàtica, *In Sententiarum*, d.8, q.1, a.3: «El primer que cau a la concepció de l'enteniment [*imaginatione intellectus*] és l'ens, sense el qual res no pot ésser aprehès per l'enteniment. Així com el primer que cau a l'assentiment de l'enteniment són les *dignitates*,⁹ i entre aquestes, principalment, la següent: “les coses contradictòries no poden ésser simultàniament vertaderes [*contradictoria non esse simul vera*]”. Per tant, totes les altres [concepcions] estan incloses d'alguna manera en l'ens, i s'hi troben de manera unida i indistinta [*unite et indistincte*], com en el seu principi».

En un altre passatge, sant Tomàs afirma que, allò que és l'ens per a l'enteniment pot comparar-se amb allò que és el so pel sentit de l'oïda, o sigui, aquella formalitat compartida per totes les concepcions del nostre enteniment. Tot objecte que compareix al nostre enteniment hi compareix a manera d'ens. Així com allò que no és un so no pot ésser objecte del sentit de l'oïda, allò que no és un ens no pot ésser objecte de l'enteniment: «El primer que cau a la concepció de l'enteniment és l'ens [*primo in conceptione intellectus cadit ens*] [...]. Per tant, l'ens és l'objecte propi de l'enteniment, el primer intel·ligible [*primum intelligibile*], de la mateixa manera que el so és el primer audible [*primum audibile*]».¹⁰

8. AVICENNA LATINUS, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, c. 5 (ed. S. Van Riet), Louvain /Leiden, 1977, p. 31-3.

9. Les *dignitates* són unes proposicions conegudes per si mateixes i per tothom [Cf., I-II, q.94, a.2, in c].

10. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.2, in c.

Jaume Balmes i l'ens com a *primum cognitum*

La tesi escolàstica segons la qual *ens est obiectum proprium intellectus*, Jaume Balmes considera que no ha d'aplicar-se únicament a un grup reduït d'homes, els filòsofs. Ben el contrari, absolutament tothom, encara que ignori la paraula «ens», no ignora el seu significat, car pensa tot allò que pensa a manera d'ens: «tal cosa es o no es, fue o no fue, será o no será; hay algo o no hay nada, hubo o no hubo, habrá o no habrá: he aquí aplicaciones de la idea de ente, aplicaciones que todos hacen sin la menor sombra de obscuridad, comprendiendo perfectamente el sentido de las palabras y, por consiguiente, teniendo en su espíritu la idea que les corresponde».¹¹

Quan s'afirma que l'ens és l'objecte propi de l'enteniment, no s'està afirmant, evidentment, que solament es pensa l'ens «en tant que ens», sinó que la noció d'ens es troba implicada, ja sigui explícitament ja sigui implícitament, en qualsevol concepció de l'enteniment: «La idea de ente no es la única forma percibida, pero es una forma necesaria a toda percepción».¹² Ara bé, matisa Balmes: «no quiero significar con esto que no podamos percibir sino lo existente en acto, sino que la existencia entra cuando menos como una condición de todo lo percibido».¹³ Quan afirmo o nego una cosa d'una altra, no m'estic referint a quelcom d'ordre purament mental, sinó a quelcom que pertany a la mateixa realitat de les coses. El següent exemple és clarificador: «Si digo: "La elipse es una curva", no digo esto de mi idea, sino del objeto de mi idea. Bien sabemos que nuestras ideas no son elipses; que dentro de nuestra cabeza no las hay, y que cuando pensamos, por ejemplo, en la órbita de la tierra, la órbita de la tierra no está en nosotros. ¿De qué hablamos, pues? No de la idea, sino de su objeto; no de lo que está en nosotros, sino de lo que hay fuera de nosotros».¹⁴

Les nostres afirmacions i negacions es refereixen, doncs, a la realitat de les coses, al que hi ha, al que existeix, a l'ens: «Lo que no existe es un puro nada; es así que de la nada, nada se puede afirmar ni negar, pues no tiene propiedad ni relación de ninguna clase, es una pura negación de todo; luego nada se puede afirmar ni negar, nada combinar, nada comparar, nada percibir, sino bajo la condición de la existencia».¹⁵

Balmes reconeix que, certament, podem pensar de moltes coses que no existeixen en acte, però fins i tot en aquest cas, les pensem «sota la condició de l'existència», és a dir, en la mesura que *poden* existir, *com si* existissin. El no-res, que és el límit del nostre pensar, no és únicament allò que no existeix

11. Balmes, Jaume, *Filosofía fundamental*, a: ÍDEM, *Obras Completas*, t. II, Madrid, BAC, 1948, libro V, cap. 1, n.2, p. 506.

12. *Ibidem*, cap. 7, n. 47, p. 518.

13. Ídem.

14. *Ibidem*, cap. 7, n. 48, p. 519.

15. *Ibidem*, cap. 7, n. 50, p. 519.

en acte, sinó allò que *ni* existeix *ni* pot existir, allò absolutament impensable, contradictori, absurd. Allò que, sota cap suposició, no pot pensar-se com a existent, en definitiva, com a ens.

Els postulats i les demostracions de qualsevol ciència pressuposen la noció d'*ens*. Si l'*ens* no fos el *primum cognitum*, l'objecte propi de l'enteniment humà, cap ciència no resultaria possible. Balmes exemplifica això en un diàleg en què un matemàtic intenta demostrar al seu interlocutor que la hipotenusa al quadrat és igual a la suma del quadrat dels dos catets:

- Bájese una perpendicular desde el ángulo recto a la hipotenusa.
- ¿Dónde?
- Es claro: en el triángulo de que hablamos.
- Pero, señor, si no hay tal triángulo...
- Pues entonces, ¿de qué se trata?
- Ya se ve; se trata de un triángulo rectángulo, y el caso es que no hay ninguno.
- No lo hay, pero lo puede haber. Siuviésemos el encerado o papel, y regla, lo haríamos desde luego.
- Es decir, que usted habla del triángulo que haríamos...
- Sí, señor.
- Ya lo entiendo, pero entonces lo tendríamos, mas ahora no lo tenemos.
- Enhorabuena; pero si louviésemos, ¿no podríamos bajar la perpendicular?
- Sí, señor.
- Pues no quiero decir otra cosa.
- Pero usted ya decía que si se bajase...
- Claro es que si no hay triángulo no se puede bajar, pero entonces no hay vértice del ángulo recto, ni hipotenusa, ni nada; pero cuando digo que se baje la perpendicular, siempre supongo el triángulo. Y como es evidente que este triángulo se puede construir, no expreso la suposición; se la sobrentiende.¹⁶

Encara que el matemàtic parli aquí d'un triangle concret, l'operació que descriu –la de traçar una perpendicular que vagi del vèrtex fins a la hipotenusa– pot realitzar-se en tots:

- Yo no quiero decir otra cosa, sino que en todo triángulo rectángulo, sea cual fuere, se puede bajar esta perpendicular.
- Pero se entiende que usted no habla de los que no son... ¿no es verdad?
- Hablo de todos, de los que son y de los que no son.
- Ya se ve que la perpendicular no se la puede tirar en un triángulo que no existe. Lo que no existe no es nada. Pero lo que no existe puede existir, y veo con toda claridad que, *suponiendo que exista*, se verificará lo que digo. Así puedo hablar y hablo de todos, de los existentes y de los no existentes, sin excepción alguna.¹⁷

16. *Ibidem*, cap. 7, n. 52, p. 520.

17. *Ídem*.

En resum, si l'ens no fos la primera noció de l'enteniment, no resultaria possible realitzar cap demostració matemàtica ni, ben mirat, conèixer res de res. L'objecte que no aparegui sota la formalitat de l'ens no pot ésser aprehès per l'enteniment, perquè fora de l'ens no hi ha cap objecte possible; únicament el no-res.

El problema de l'addició de l'ens

Després de presentar l'ens com el rerefons de qualsevol altre concepte, com l'horitzó que l'habilita per a presentar-se a la consciència humana, conclou sant Tomàs: «Per tant, és necessari que totes les altres concepcions de l'enteniment siguin obtingudes afegint quelcom a l'ens [*ex additione ad ens*]». ¹⁸ Això comporta una dificultat: «Però a l'ens no se li pot afegir res com si fos estrany a ell, de la mateixa manera que la diferència s'afegeix al gènere, o bé l'accident al subjecte, car qualsevol naturalesa és essencialment ens. Per aquesta raó, el Filòsof a *Metaphysica* III prova que l'ens no pot ésser un gènere». ¹⁹ En efecte, la diferència és fora de l'essència del gènere –altrament el gènere estaria inclòs dues vegades en la definició de l'espècie–, però no hi ha cap diferència que estigui fora de l'ens, car fora de l'ens solament resta el no-res, i el no-res no pot constituir una diferència. ²⁰ Per consegüent, qualsevol concepte que no sigui el d'ens, en un sentit pressuposa l'ens, però en un altre, li afegeix quelcom, encara que allò afegit necessàriament haurà d'estar inclòs dins del concepte d'*ens*: «Segons això, es diu que algunes coses s'afegeixen sobre l'ens [*addere super ens*], en la mesura que expressen una modalitat del mateix ens que el nom d'ens no expressa [*modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur*]». ²¹

Tres modalitats d'addició

En un altre text cabdal sobre aquesta problemàtica, *De Veritate* q.21, a.1, sant Tomàs distingeix tres modalitats a través de les quals quelcom pot ésser afegit sobre una altra cosa. Després d'exposar-les, es preocupa d'examinar quina és la que convé a les propietats transcendents de l'ens.

Primera modalitat: «Quelcom afegeix algun element que és fora de l'essència d'aquella cosa a la qual es diu que s'afegeix, com per exemple allò blanc afegeix quelcom sobre el cos, car l'essència de la blancor és més enllà de l'essència del cos».

18. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1.

19. Ídem.

20. Cf., Sant Tomàs, *In Metaphysica* III, lect. 8.

21. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1.

Segona modalitat: «Quelcom s'afegeix sobre un altre contraient-lo i determinant-lo, com per exemple "home" afegeix quelcom sobre "animal", però no en el sentit que hi hagi en l'"home" algun element que estigui fora de l'essència "animal" —altrament hauria de dir-se que no tot el que és home és animal, sinó que l'animal és una part de l'home. Ara bé, "animal" és contret [*contrahitur*] per l'"home", car tot allò que es troba contingut determinadament i actualment [*determinate et actualiter*] en la raó d'home, està contingut implícitament i com potencialment [*implicite et quasi potentialiter*] en la raó d'"animal"».

I la *tercera modalitat* consisteix a afegir quelcom sobre un altre «solament segons la raó [*secundum rationem tantum*]». En aquest cas, convé distingir entre el concepte d'allò afegit i el concepte del subjecte al qual s'afegeix. Tanmateix, allò afegit no és quelcom que, en la realitat, aporti una determinació nova al subjecte, sinó que s'identifica completament amb ell. En virtut d'aquesta nova addició —la que és purament de raó—, en algunes ocasions es contrau el subjecte, però en algunes altres, no. Sant Tomàs ho explica a partir d'un exemple: «"Cec" afegeix quelcom sobre l'"home", és a dir, la ceguera, que no és cap ens en la naturalesa, sinó únicament un ens de raó comprès entre les privacions; en virtut d'això, "home" és contret, ja que no tot home és cec. En canvi, quan diem que el talp és cec, no es realitza per aquesta addició cap contracció».

Sant Tomàs es pregunta, a continuació, quina d'aquestes tres modalitats correspondria a l'addició de quelcom sobre l'ens universal. La primera modalitat, l'addició de quelcom extern a un subjecte, queda exclosa, perquè «no hi ha cap cosa natural que estigui fora de l'essència de l'ens universal [*extra essentia entis universalis*], malgrat que alguna cosa estigui fora de l'essència d'aquest ens [*huius entis*]».

A través de la segona modalitat —l'addició que comporta contracció i determinació del subjecte—, sí que resulta possible afegir algunes coses a l'ens, «car l'ens és contret pels deu gèneres o categories, cada un dels quals afegeix quelcom sobre l'ens; no certament algun accident o alguna diferència que estigui fora de l'essència de l'ens, sinó un determinat mode d'ésser [*modum essendi*]».

El tercer tipus d'addició, que és d'ordre purament conceptual o mental, sí que permet afegir quelcom sobre l'ens sense contraure'l, com passava en la segona modalitat. ¿Però de quina mena són els atributs o propietats que poden agregar-se a l'ens d'aquesta manera? Respon l'Aquinat: «Allò que solament és de raó és doble, o sigui, o bé una negació o bé una relació. En efecte, tota posició absoluta significa quelcom que existeix en la naturalesa de les coses [*aliquid in rerum natura existens*]». És possible distingir dues menes de relacions, una que és merament de raó, i que es dona quan «un es refereix a quelcom del qual no depèn», i una altra que es donaria en el cas oposat, o sigui, quan quelcom es relaciona amb allò del qual depèn, «com resulta ma-

nifest [en la relació que hi ha] entre la ciència i allò escible,²² entre el sentit i allò sensible. La ciència, certament, depèn d'allò escible, però no al revés; per tant, la relació per la qual la ciència es refereix a allò escible és real [*realis*]; però la relació per la qual allò escible es refereix a la ciència, solament és de raó [*rationis tantum*]. Com diu el Filòsof, allò escible es diu que és relatiu, no perquè ell es refereixi a un altre, sinó perquè un altre es refereix a ell. I això mateix passa en les coses que es relacionen entre elles com la mesura i allò mesurat, com allò perfectiu i allò perfectible». Segons aquesta tercera modalitat, resulta possible afegir a l'ens universal, a banda de les negacions, les relacions que són purament de raó, o sigui, les relacions d'allò perfectiu amb allò perfectible. No és que la perfecció de l'ens depengui de la seva relació amb quelcom, sinó que hi ha quelcom la perfecció del qual depèn de la seva relació amb l'ens. Quina és la naturalesa d'aquest «quelcom» es determinarà més endavant.

El mode especial i el mode general

Després de reconèixer que resulta possible afegir sobre la noció d'*ens* alguns predicats que manifesten unes modalitats d'ésser implícitament contingudes en ella, sant Tomàs distingeix, entre aquests predicats, els següents dos tipus: «D'una banda, el mode expressat és un mode especial de l'ens. És ben sabut que es donen diversos graus d'entitat [*diversi gradus entitatis*], segons els quals han de considerar-se els diversos modes d'ésser [*secundum quos accipiuntur diversi modi essendi*], i, d'acord amb aquests modes, han de considerar-se els diversos gèneres de les coses [*diversa rerum genera*]. La substància, per exemple, no afegeix a l'ens alguna diferència, que designi alguna cosa sobreafegida a l'ens, sinó que el nom “substància” expressa un cert mode especial d'ésser, o sigui, l'ens per si mateix [*per se ens*]; i igualment ocorre en els altres gèneres suprems o categories».²³ Tots els conceptes que expressen alguna essència determinada no poden identificar-se amb l'ens, car el rebaixen, el disminueixen, el coarten en la seva amplitud o extensió. Cada un d'aquests conceptes pot subsumir-se a algun dels deu gèneres suprems, als anomenats *predicaments* o *categories*. Els conceptes utilitzats per a expressar l'essència d'una cosa particular –com ara la pedra, l'àngel o la flor–, signifiquen una determinada regió dins de l'àmbit de l'ens –la regió dels ens que comparteixen una determinada essència, la de la pedra, l'àngel o la flor– i no a l'ens considerat en tota la seva amplitud o universalitat.

Existeix encara una segona via per afegir quelcom a l'ens: «el mode expressat, en aquest cas, és un mode general consegüent a tot ens [*modus ge-*

22. És a dir, allò que és susceptible d'ésser objecte del coneixement científic.

23. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1.

neralis consequens omne ens]). Aquests modes generals no limiten l'ens, sinó que tenen la mateixa universalitat que ell. No són gèneres o espècies que signifiquin una determinació formal compartida per un grup concret d'individus, ni tampoc un principi constitutiu de l'essència d'alguna cosa. Són nocions que «transcendeixen» qualsevol determinació de tipus essencial, car no pertanyen a una cosa pel fet d'ésser això o allò, sinó, senzillament, pel fet d'ésser; en definitiva, pel fet d'ésser un ens.

La conversió amb l'ens

Aquests modes generals de l'ens solen anomenar-se «propietats». Ha de tenir-se en compte, però, que aquí aquesta paraula ha d'agafar-se en sentit analògic, car no es tracta d'accidents propis que flueixin necessàriament de l'essència substancial.²⁴ Aquests modes, que pel fet de «transcendir» l'ordre categorial s'anomenen «transcendentals», s'identifiquen plenament amb l'ens en la realitat de les coses. D'aquí se'n segueix una importantíssima conseqüència, que –segons indica Abelardo Lobato i ratifica Eudald Forment–²⁵ és la primera condició que qualsevol propietat transcendental ha de complir: *la conversió amb l'ens*.²⁶ Si invertim l'ordre del subjecte i del predicat –és a dir, si en comptes de dir «l'ens és u», diem «l'u és ens»–, la veritat del judici ha de romandre igual, car els dos es refereixen, en l'ordre de les coses concretes i singulars –que és la realitat dels fets, el que hi ha–, exactament al mateix. L'Angèlic ho diu de manera explícita: «si comparem els transcendentals entre ells [...] segons el supòsit²⁷ [*secundum suppositum*], aleshores es converteixen entre si [*convertuntur ad invicem*], i són el mateix en el supòsit [*sunt idem in supposito*], i mai no es donen per separat».²⁸ En poques paraules: aquestes nocions són convertibles perquè signifiquen, en la realitat de les coses, el mateix. Allò en virtut del qual aquesta pedra és vertadera és el mateix que allò en virtut del qual és bona o una.

El mestre de l'Aquinat, Sant Albert el Gran, adverteix que aquesta convertibilitat ha d'agafar-se, en el cas de realitats particulars i contingents, en sentit concret, però no en sentit abstracte. En aquest darrer sentit, les propietats transcendentals solament són convertibles si s'apliquen a Déu: «Aquestes quatre propietats, és a dir, l'ens, l'u, el vertader i el bo, es converteixen [*con-*

24. Vegi's la nota segona.

25. Cf., Lobato, Abelardo, *Ser y Belleza*, Madrid, Unión Editorial, 2005, p. 117-8.

26. Cf., Forment, Eudald, «La transcendentalidad de la belleza», a: *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 9, 1992, p. 172-4.

27. La paraula «*suppositum*» significa les realitats concretes i singulars posades a sota (*subpositae*) dels nostres conceptes abstractes i universals: «aquest» home, «aquesta pedra», «aquest» vas [Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.29, a.2, in c].

28. Sant Tomàs, *Super Sententiis*, I, d.8, q.1, a.3, in c.

vertuntur], pròpiament parlant, agafades en sentit concret [*concretive sumpta*]; és a dir, l'ens és bo, i vertader, i u, i el mateix pot dir-se respecte de les altres propietats [el bo és ens, i vertader, i u, *et sic de caeteris*]. Si s'agafen en sentit abstracte [*abstractive*], pròpiament parlant, solament poden convertir-se quan es prediquen de Déu, però no quan es prediquen de les creatures, car no crec que, respecte d'elles, sigui vertader afirmar [...] que la veritat sigui ens, o que la bondat sigui vertadera». ²⁹ La raó de ço és que Déu no únicament posseeix aquestes propietats —o sigui, no únicament és ens, u, vertader i bo—, sinó que és la causa en virtut de la qual aquestes són posseïdes per tota la resta.

En aquesta mateixa direcció, Dionís, en el seu tractat *De divinis nominibus*, afirma que a Déu se l'anomena *pulchrum* i, al mateix temps, *pulchritudo*.³⁰ Sant Albert, exposant aquesta asseveració, diu: «En la Causa primera no són separables la *pulchritudo* i el *pulchru*, com si una cosa fos el *pulchrum*, i una altra, la *pulchritudo*. La Causa primera, precisament pel fet de ser primera, comprehèn en ella, essent una i simple, totes les coses segons la influència i la continència. Però en les coses existents [*in existentibus*], ço és, en aquelles coses que per un altre o per altres tenen l'*esse* —la paraula “existent [*existens*]”, segons Ricard de Sant Víctor, significa “allò que és sostingut per un altre [*ex alio sistens*]”—, en aquestes coses, dic, o sigui, en les realitats causades [*causatis*], és imprescindible distingir entre el participant [*participans*] i la mateixa participació [*ipsam participationem*] o allò participat [*participatum*]. En aquest sentit, la *pulchritudo* s'entén com la mateixa participació o do participat [*participationem ipsam sive participatum*] del Primer; *pulchrum*, en canvi, es diu del mateix participant [*participans*]». ³¹ Si la Causa primera —Déu— és *essentia*³² i *ens*, *veritas* i *verum*, *bonitas* i *bonum*, *unitas* i *unum* i, els transcendents són convertibles entre ells, d'aquí se segueix necessàriament que, parlant de Déu, no hi ha cap impediment a afirmar que l'essència és vertadera, que la bondat és una, que la unitat és ens, *et sic de caeteris*.

Una distinció de raó amb fonament imperfecte a la realitat

Entre els transcendents no hi ha cap distinció real, sinó una pura distinció de raó. Cadascun explicita un determinat aspecte que ja està contingut en acte, encara que de manera implícita, en la noció d'*ens*.³³ *primum enim*

29. Sant Albert, *In I Sent.*, d. 46, a.13, sol.; B 26, p. 447.

30. PG 3, 701C.

31. Sant Albert, *Super De divinis nominibus*, IV, n. 73, p. 183.

32. La paraula *essentia* l'entén Albert com el concepte abstracte d'ens, o sigui, com allò en virtut del qual un subjecte té l'ésser.

33. Eudald Forment ho expressa de manera molt clara: «Estos conceptos trascendentales se denominan también propiedades del ente, en el sentido de que, sin dejar de igualarse con el ente, despliegan una faceta suya, que queda así manifestada expresamente. No obs-

*quod cadit in imaginatione intellectus, est ens [...], unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio.*³⁴ Els transcendents, si difereixen entre ells, és per una distinció que no és independent del coneixement; al marge de l'enteniment, en les coses, les propietats generals de l'ens són una sola realitat, un mateix subjecte: «Els altres transcendents, que són el *bonum*, el *verum* i l'*unum*, afegeixen sobre l'ens [*addunt super ens*], no una certa naturalesa, sinó quelcom de raó».³⁵ A això es refereix sant Tomàs quan afirma que no es distingeixen *secundum suppositum*. Convé precisar, però, que la distinció que es dona entre els transcendents, malgrat requerir la intervenció de la raó, no és purament de raó, com la que es dona entre els termes sinònims —«gos» i «ca», per exemple—, que està mancada de qualsevol fonament en la realitat. Si els transcendents fossin sinònims, no podrien manifestar l'ens *sub alia ratione*, ço és, amb diversos conceptes.

Es diu que es tracta d'una distinció de raó *cum fundamento in re* —també anomenada distinció virtual—, car es funda en la realitat, és a dir, en l'objecte conegut. Precisa Eudald Forment: «La distinción de razón con fundamento en la realidad se divide en dos clases, según el tipo de fundamento. La distinción de razón razonado perfecta, o virtual mayor, se da cuando uno de los conceptos contiene al otro, pero de un modo indeterminado o en potencia».³⁶ Així és com la noció d'*ànima sensitiva*, verbigràcia, difereix de la d'*ànima intel·lectiva*. La primera conté en potència la determinació de la segona, mentre que el concepte d'*ànima intel·lectiva* posseeix ja en acte la determinació de la sensibilitat. En les distincions d'aquest tipus, com resulta manifest en l'exemple, els continguts objectius dels conceptes poden realitzar-se per separat.³⁷

La segona mena de distinció de raó amb fonament a la realitat és l'anomenada *distinció virtual menor*: «Esta se da entre conceptos que tienen el mismo contenido en acto, y solamente se diferencian porque en uno algo está implícito y en el otro se explicita. Por ello, el fundamento en la realidad es imperfecto».³⁸ Aquest tipus de distinció virtual és la que pertany, d'acord amb la doctrina de sant Tomàs, a les propietats generals de l'ens. Encara que els transcendents s'identifiquin entre ells en la realitat, cadascun explicita un matis diferent del concepte d'*ens*. En això consisteix, segons Abelardo

tante, lo que los trascendentales añaden al ente, en cuanto que lo explicitan, no es nada real, puesto que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que el del ente. Lo añadido es algo meramente conceptual [FORMENT, Eudald, *Metafísica*, Madrid, Palabra, 2009, p. 267].».

34. Sant Tomàs, *Super Sententiis*, lib. I, d.8, q.1, a.3, in c.

35. Ídem.

36. Forment, Eudald, «La transcendentalidad de la belleza», op. cit., p. 173.

37. Cf., Beuchot, Mauricio, «La teoría de las distinciones en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna», a: *Revista Española de Filosofía Medieval*, 1994, p. 38-41.

38. Forment, Eudald, «La transcendentalidad de la belleza», op. cit., p. 173.

Lobato, la *segona* condició que han de complir les propietats transcendents, que en elles es doni un desplegament conceptual —no real, perquè totes elles signifiquen en acte exactament el mateix— d'allò implícit a allò explícit: «Las propiedades del ente, conservando el mismo contenido real, deben enriquecer la noción. No dicen más que el ente, pero lo dicen de un modo más explícito».³⁹

Una derivació gradual i ordenada

Sant Tomàs fa derivar uns transcendents dels altres de manera gradual, complint així la *tercera* de les condicions, segons la qual els modes generals de l'ens han d'obtenir-se mitjançant un procés successiu ordenat.⁴⁰ Per a posar en marxa aquest procés, el primer que ha d'aclarir-se és com resulta possible afegir quelcom sobre l'ens sense empobrir la seva riquesa ontològica, és a dir, sense reduir-lo o contraure'l a un gènere i a una espècie determinades. De moment, ha exclòs qualsevol addició sobre l'ens que provingui de l'exterior, car fora d'ell solament hi ha el no-res, que no és únicament allò que no és, sinó allò que ni és ni pot ser; tot allò que s'afegeixi a l'ens, per tant, cal que sigui una modalitat de l'ens. Ara bé, aquesta modalitat, com s'ha indicat, pot ser de dues maneres: o bé és un mode especial de l'ens, que el contreu a un determinat gènere o espècie (com ara la substància o la blancor); o bé és un mode general que pertany a l'ens en tant que *és*, i no en tant que *és això* o *allò*. Els transcendents, com resulta patent, pertanyen a aquest darrer tipus, que «transcendeix» l'ordre categorial. Doncs bé, en aquest punt, l'Aquinat encara introdueix una nova distinció dins la manera d'afegir quelcom a l'ens que tenen els transcendents: «i aquest mode general que acompanya tot ens pot considerar-se de dues maneres: primera, en tant que *és* quelcom que acompanya cada ens considerat en si mateix [*consequitur unumquodque ens in se*]; i segona, en tant que acompanya cada ens en ordre a un altre [*unum ens in ordine ad aliud*]».⁴¹ Tots els modes generals de l'ens poden classificar-se en dos grans grups: els absoluts, que prediquen quelcom de l'ens considerat en ell mateix, i els relatius, que consideren l'ens en la mesura que es refereix a un altre. La relació expressada per aquests darrers convé remarcar que no és real, sinó purament de raó; altrament, l'ens quedaria restringit a l'esfera de la realitat creada, de tal manera que Déu, pel fet de no dependre de res, quedaria exclòs de l'entitat.

39. Cf., Lobato, Abelardo, *Ser y Belleza*, op. cit., p. 118.

40. FORMENT, Eudald, «La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», en: *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm. 1, 1996, p. 125-149.

41. SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

La «cosa»

Aquí s'inicia el desplegament nocional de l'ens, o, en altres paraules, el desplegament de tota la riquesa implícitament continguda en la noció d'*ens*. El primer mode general de l'ens que apareix és el transcendental «res» o «cosa»: «si s'agafa l'ens de la primera manera [o sigui, en sentit absolut], o bé s'expressarà quelcom afirmatiu de l'ens o bé quelcom negatiu. Això no obstant, no es pot trobar quelcom que es prediqui de manera afirmativa i absoluta de tot ens [si es deixa de banda l'acte d'ésser] excepte la seva essència, d'acord amb la qual es diu que *és*; i així s'imposa el nom cosa [*res*], que difereix de l'ens, segons indica Avicenna a l'inici de la seva Metafísica, pel fet que l'ens s'agafa a partir de l'acte d'ésser [*ens sumitur ab actu essendi*], mentre que el nom «cosa» expressa la quiditat o essència de l'ens [*nomen rei exprimit quiditatem vel essentiam entis*]». ⁴²

El concepte d'*ens*, que significa l'essència que té l'ésser, apunta de manera directa i immediata a l'acte d'ésser —*ens sumitur ab actu essendi*—; no obstant, també significa, encara que de manera secundària o indirecta, l'essència, que es comporta, en el cas de les creatures, com el subjecte receptiu i especificatiu d'aquest *actus essendi*. ⁴³ L'ens considerat d'aquesta manera és anomenat per Gaietà i pel Ferrarè *ens ut participium*. En canvi, quan significa directament l'essència i, només de manera secundària, l'acte d'ésser, aleshores l'anomenen *ens ut nomen*. ⁴⁴

Aquesta distinció escolàstica, com remarca el cardenal Zeferino González, és molt raonable. En el llenguatge quotidià mateix ens trobem amb paraules que, de manera anàloga, prenem a manera de participi o bé a manera de nom: «Así como la palabra *viviente*, puede tomarse como término substantivo, significando precisamente alguna naturaleza a quien compete la naturaleza de vivir, prescindiendo del ejercicio actual de la vida, y también

42. Ídem.

43. El cardenal Zeferino González explica de manera molt clara, a través d'una comparació, quins són els dos principis continguts en la noció d'*ens*: «Si se presenta al entendimiento el término concreto o el concepto de “filósofo” la razón descubre aquí dos significaciones, una expresa y directamente representada, cual es la filosofía, de donde se deriva esta denominación, y otra menos explícita y en segundo término, por decirlo así, a saber, el sujeto indeterminado que posee esta filosofía. De una manera análoga procede el entendimiento al concebir y explicar la idea del ente, representándose como en primer término y más explícitamente la existencia misma, raíz y como razón suficiente de esta denominación; y, en segundo término, confusamente y sin determinación alguna, lo que puede servir de sujeto a esta existencia [GONZÁLEZ, Zeferino, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, 3 vols., vol. 1, Manila, Colegio de Santo Tomás, 1864, p. 122-3]». Adverteix, però, que la comparació, degut a la simplicitat i a la universalitat que posseeix la noció d'*ens*, no és perfecta: «Lo que se concibe confusamente como sujeto de la existencia no puede prescindir enteramente de la misma, al paso que la idea del sujeto de la filosofía, puede separarse completamente de esta [Ídem]».

44. Cf., GAIETÀ, *In De ente et essentia*, c. 1C, q.5; Silvestre de Ferrara, *In I Contra Gentiles*, c. 26.

como participio del verbo *vivo*, significando entonces el ejercicio actual de vivir en alguna cosa; no de otra manera esta palabra *ente* puede considerarse, por parte de la significación que le corresponde, como nombre, en cuyo caso significa directamente *la esencia de una cosa que tiene, o puede tener existencia*, de suerte que su significado formal y explícito es el sujeto indeterminado, o sea la naturaleza que se considera con capacidad y aptitud para recibir la existencia actual; pero si este término se toma como participio del verbo *sum*, significa el acto y ejercicio de la existencia». ⁴⁵ L'ens com a nom posa l'accent sobre el subjecte indeterminat que posseeix l'ésser, mentre que l'ens com a participi posa l'accent sobre l'ésser posseït per aquest subjecte. La diferència entre els dos significats de l'ens és una qüestió purament d'accent; en un cas i en l'altre els elements significats de manera explícita són exactament els mateixos (l'ésser i l'essència), l'únic que varia és l'ordre de preponderància amb el qual ens apareixen. ⁴⁶

45. González, Zeferino, *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, op. cit., p. 123-4.

46. «El ente como nombre y como participio, significan igualmente el concepto del ente en común, pero más o menos preciso o contraído; porque si el ente participio significa la esencia real con el acto de existir, el ente como nombre significa la misma esencia real prescindiendo del acto de existir, pero con precisión negativa más bien que positiva, es decir, no considerando en el ente el acto de existir, pero sin excluirlo positivamente [*Ibidem*, p. 128]».

Aquesta distinció, lluny de ser una invenció dels comentaristes, és reconeguda explícitament pel mateix Sant Tomàs. El següent fragment, en què estableix nítidament la distinció real entre l'essència i l'ésser en els ens creats, ho posa en evidència: «Ha de saber-se que una cosa pot ser participada de dues maneres diferents. Unes vegades, com a existent en la pròpia naturalesa del participant, com el gènere és participat per l'espècie. I en aquest sentit, l'ésser no és participat per la creatura, car això pertany a l'essència de la cosa que es troba en la seva definició [o sigui, en la definició del participat]. Però l'ens no es posa en la definició de la creatura, car no és ni un gènere ni una diferència. D'ací se segueix que [l'ésser] és participat com quelcom que no existeix a l'essència de la cosa [participada], per la qual cosa una és la pregunta si [la cosa] és [*an est*] i una altra de ben diferent, què és [*quid est*]. Per això, com que tot allò que està més enllà de l'essència d'una cosa [*praeter essentiam rei*], s'anomena accident, l'ésser al qual es refereix la pregunta si [la cosa] és, és accidental. És en aquest sentit que el Comentarista [o sigui, Averrois], en el llibre V de la *Metaphysica*, sosté que la proposició “Sòcrates és” [o, en altres paraules, “Sòcrates és un ens”] comporta una predicació accidental, en la mesura que significa l'entitat de la cosa o la veritat de la proposició [SANT TOMÀS, *Quodlibet II*, q.2, a.1, in c].». Abans de continuar amb el text, convé precisar que Sant Tomàs, quan afirma que l'ésser és un accident en les creatures, no està dient que l'ésser en si mateix sigui un accident predicamental, o sigui, una modificació accidental de la substància, com ara l'extensió, l'acció o el moviment; això resultaria insostenible, car segons l'Angèlic, l'ésser és l'acte primer de la substància, el que hi ha de més interior en ella i el que la penetra més profundament. El que l'Aquinat vol dir és l'ésser és un accident lògic, és a dir, que el seu concepte no està inclòs essencialment en la noció de cap naturalesa creada. El text continua i, just a continuació, presenta una altra manera de considerar la noció d'ens: «és veritat que altres vegades aquest nom, ens, significa l'essència de la cosa i es divideix pels deu gèneres [*Idem*]».

Parlant en sentit estricte, la «cosa» no pot dir-se que posseeixi un caràcter transcendental, perquè no compleix la segona de les tres condicions abans mencionades dels modes generals de l'ens. En efecte, no afegeix res de nou a l'ens, no n'explicita cap aspecte que estigui contingut de manera implícita en la seva noció: els elements significats explícitament per l'ens són els mateixos que els significats explícitament per la «cosa», es diferencien únicament pel fet que allò que el primer expressa de manera directa, l'altra ho manifesta secundàriament, i viceversa. No obstant, si s'agafa la «cosa» en sentit ampli, sí que pot considerar-se com un transcendental, ja que compleix les altres dues condicions: la identificació amb l'ens i, per tant, la convertibilitat amb tots els altres transcendents en els judicis; i el fet de derivar-se de l'ens, encara que d'una manera immediata.⁴⁷

L'unum

La segona manera d'afegir quelcom a l'ens considerat en sentit absolut és la negació. En efecte, una altra afirmació ja no resultaria possible, perquè la noció d'*ens* solament inclou aquests dos principis, l'essència i l'ésser, i qual-sevol afirmació ulterior que poguéssim agregar-li comportaria una contracció de l'ens a una modalitat especial: «la negació que acompanya a tot ens considerat en sentit absolut és la indivisió; i aquesta s'expressa a través de la paraula "u [*unum*]". Certament, l'u no és altra cosa que l'ens indivís [*ens indivisum*]».⁴⁸ L'ens contemplat en si mateix, però de manera negativa, revela un aspecte nou, el de la unitat, que no és altra cosa que el mateix ens en tant que no dividit en acte (no en tant que indivisible, car aleshores únicament les substàncies espirituals serien unes i, consegüentment, no seríem davant d'un transcendental). L'u manifesta el que és, no en tant que és –cosa pròpia

Si s'afirma «l'home és un ens», l'enunciació serà essencial o accidental, depenent de com s'agafi el terme «ens», com a nom o bé com a participi. Si s'agafa en el primer sentit, la proposició equival a la següent: «l'home és un subjecte, una essència o naturalesa a la qual li convé l'existència actual o possible». En aquest cas, la predicació és essencial, car el concepte d'ens, així agafat, està contingut en el significat del subjecte de la proposició, amb l'única diferència que allò que el subjecte expressa de manera determinada es troba en la paraula «ens» de manera indeterminada i confusa. Però si l'ens es considera com a participi, l'enunciació deixa de ser essencial, en la mesura que l'exercici de l'ésser no és un predicat essencial de les naturaleses creades.

En síntesi: aquestes dues maneres d'entendre l'ens –com a nom i com a participi– signifiquen la raó d'ens prescindint de l'ésser –amb una precisió negativa, que no l'exclou, sinó que únicament l'expressa de manera secundària o indirecta– o bé accentuant-lo, subratllant-lo, posant-lo en primer terme. En aquest darrer cas, resulta indiferent si l'acte d'ésser és essencial, com en Déu, o accidental, com en les creatures.

47. Cf., Forment, Eudaldo, «La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», op. cit., p. 114.

48. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

de l'ens—, sinó en tant que indivís. Aquí, el procés deductiu, per seguir endavant, pressuposa la doctrina de sant Tomàs sobre les primeres concepcions de l'enteniment, entre les quals es troba la divisió, que està pressuposada en la raó d'u. L'exposició més completa d'aquesta doctrina es troba a les *Quaestiones disputatae De Potentia*. Vegem, doncs, com en aquesta obra s'explica la gènesi de l'unum: «El primer que cau a l'enteniment és l'ens; en segon lloc, es troba la negació de l'ens [*negatio entis*]; i d'aquests dos se'n segueix un tercer, el concepte de divisió [*intellectus divisionis*] (del fet que quelcom és entès com a ens [*ex hoc enim quod aliquid intelligitur ens*], i s'entén que no és aquest ens [*et intelligitur non esse hoc ens*], se segueix, a l'enteniment, que està dividit d'ell); en quart lloc, se segueix a l'enteniment la raó d'u [*ratio unius*], és a dir, en la mesura que s'entén que aquest ens [*hoc ens*] no està dividit en si mateix [*non esse in se divisum*]». ⁴⁹

Convé matisar que el concepte de divisió del qual es parla aquí no apunta a una divisió qualsevol, sinó a aquella que té l'origen en l'oposició contradictòria de l'ens amb el no ens, oposició que dona lloc al principi de no contradicció: «És impossible que un mateix atribut es trobi i no es trobi en un mateix temps en un mateix subjecte [...] i en un mateix sentit». ⁵⁰ Es diu que les coses estan dividides en la mesura que «aquest ens» no és «aquell ens»: «La divisió que es pressuposa en la raó d'u, en la mesura que es converteix amb l'ens, no és la divisió de la quantitat contínua, que es pressuposa en l'u que és el principi del número. És, més aviat, la divisió que causa la contradicció, en virtut de la qual aquest ens [*hoc ens*] i aquell [*illud*] s'afirma que estan dividits, pel fet que aquest no és aquell». ⁵¹

Qualsevol ens, pel sol fet d'ésser-ho, és indivís en acte. La seva intrínseca divisió el convertiria en un impossible, en un absurd, en quelcom contradictori, com per exemple un ferro de fusta; en aquest cas, s'afirmaria i es negaria quelcom de l'ens, o sigui, s'estaria dient que una cosa és i no és al mateix temps, que és un ens i que no ho és. Per tot això, la unitat, en tant que expressa la negació de la divisió intrínseca de l'ésser, és una propietat de la qual cap ens no pot estar desproveït, baldament no la captem explícitament en el concepte d'*ens*. ⁵²

49. Sant Tomàs, *De Potentia Dei*, q.9, a.7, ad 15.

50. Sant Tomàs, *Sententia Metaphysicae*, IV, lect. 6, n. 600.

51. *Ibidem*, X, lect. 4, n. 1998.

52. El mateix Aquinat interposa una objecció al caràcter transcendental de l'unum: «Res del que pertany a un determinat gènere no sembla consegüent a tots els ens. Per tant, l'u que està determinat a un gènere especial de l'ens, és a dir, al gènere de la quantitat discreta, no sembla poder convertir-se en l'ens universal [Ibid., IV, lect. 2, n. 557]». Per a esquivar aquesta objecció resulta indispensable distingir entre l'u transcendental, que és un aspecte que acompanya qualsevol ens, i l'u que és el principi del número, que està comprès dins del predicament de la quantitat: «L'u que és el principi del número afegeix sobre la substància la noció de *mesura*, que és una propietat de la quantitat, el principi de la qual és la unitat. I aquesta és descrita com la privació o negació de la divisió

El *quelcom* o *aliquid*

Sant Tomàs explica a continuació quins transcendents s'obtenen si es considera l'ens, ja no aïlladament o en si mateix, sinó segons el seu ordre a un altre, de manera relativa o comparativa. Per a poder deduir el següent, necessita fer ús d'un altre dels primers principis de l'enteniment –el d'allò múltiple–, que s'obté després de l'*unum* segons l'exposició d'aquesta doctrina en el passatge abans mencionat: «En cinquè lloc, se segueix el concepte de *multiplicitat* [*multiplicitudo*], en la mesura que entenem que aquest ens [*hoc ens*] està dividit d'un altre [*ab alio*], i que cada un d'ells és u en si mateix [*utrumque ipsorum esse in se unum*]. Perquè, encara que s'entengui que algunes coses estan dividides, no s'entendrà la multiplicitat, a menys que cada una de les coses dividides s'entengui com a una».⁵³ Encara que allò u i allò múltiple s'oposin com allò indivís i allò dividit, no hi ha entre ells una oposició de contradicció, car la unitat nega la divisió en acte d'una cosa respecte d'ella mateixa, mentre que la multiplicitat afirma la divisió en acte d'una cosa respecte d'una altra. La primera nega la divisió intrínseca; la segona afirma la divisió extrínseca. Però aquesta divisió extrínseca no podria afirmar-se, si no es pressuposés ensems la indivisió intrínseca de cada un dels elements que la componen, ço és, la seva unitat.

La multiplicitat, en la qual està implicada la noció d'*unitat*, permet descobrir el primer transcendental relatiu, que es fixa en la divisió o distinció d'un ens respecte d'un altre: «Si el mode de l'ens s'agafa segons l'ordre d'un a un altre, això pot ocórrer de dues maneres. La primera és considerant la distinció d'un ens respecte d'un altre, cosa que s'expressa amb el nom *aliquid*, ja que dir *aliquid* és el mateix que dir *aliud quid* [un altre què]. Doncs bé, així com l'ens s'afirma que és u en tant que és indivís en si mateix, igualment s'afirma que és *quelcom*, en tant que està dividit dels altres».⁵⁴ Aquest quart transcendental afegeix sobre l'ens l'afirmació de la divisió respecte dels altres ens, o el que significa el mateix, la negació de la indivisió o identitat amb qualsevol altre.

El fet que sant Tomàs no inclogui aquest transcendental, igual que la «cosa», en tots els catàlegs dels modes generals de l'ens, s'explica pel fet que

[*privationem vel negationem divisionis*], dins de l'àmbit de la quantitat contínua. Car el número és causat per la divisió del continu. I, per aquest motiu, el número pertany a la ciència matemàtica, l'objecte de la qual no pot existir fora de la matèria [*extra materiam esse non potest*], encara que pugui pensar-se sense matèria sensible [Ibíd., n. 560].

D'aquesta distinció se segueix una conseqüència inevitable: una «lògica matemàtica» –també anomenada de vegades «lògica simbòlica o formal»–, per la seva constitutiva referència a la quantitat o extensió, no resulta un instrument adequat per a la Metafísica, l'objecte propi de la qual són aquelles coses que estan separades de la matèria *secundum esse et secundum ratione*, expressió que inclou «no solament aquelles coses que mai no poden existir en la matèria, com Déu i les substàncies intel·lectuals, sinó també aquelles que poden ésser sense matèria, com l'ens comú [Ibíd., Prooemium]».

53. Sant Tomàs, *De Potentia Dei*, q.9, a.7, ad 15.

54. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.1, a.1, in c.

la divisió externa no és quelcom que se segueixi immediatament de la noció d'*ens* —com sí que se'n segueixen, en canvi, les propietats de l'u, del vertader i del bo, que apareixen, sense excepció, en tots els catàlegs—, sinó que procedeix de l'ens per mitjà de l'u. En efecte, sense l'u no podria constituir-se la noció de *multiplicitat*, que és indispensable per a afirmar la divisió extrínseca de l'ens expressada pel concepte d'*aliquid*, car cap cosa no podria distingir-se d'una altra si no fos, en ella mateixa, una. L'*aliquid* és, en definitiva, un transcendental depenent d'un altre, l'*unum*; designa una propietat que, certament, acompanya universalment tot ens, baldament no ho faci de manera immediata, sinó mediata.

El *verum*

Després de considerar l'ens en sentit relatiu, però explicitant la seva diversitat respecte de qualsevol altre ens, sant Tomàs exposa una altra manera de concebre'l, la que posa l'accent sobre la seva conformitat o conveniència respecte d'un altre: «Una altra manera [de considerar l'ens en sentit relatiu] és fixant-nos en la conveniència d'un ens respecte d'un altre, cosa que no pot fer-se llevat que es prengui com a terme de referència quelcom que estigui ordenat per naturalesa a convenir amb tots els ens. Això és, precisament l'ànima, que “és en certa manera totes les coses [*quodam modo est omnia*]”, com s'afirma al llibre III *De anima*».⁵⁵ Si em fixo en la relació d'un ens amb els altres, i deixo de banda l'aspecte negatiu, que és la distinció, per fixar-me en el positiu, la conveniència, necessàriament hauré de reconèixer que ha d'haver-hi quelcom que estigui obert a concordar amb tota la realitat. En cas contrari, ja no estaria parlant d'un mode general de l'ens, sinó de quelcom que convindria únicament als subjectes d'una naturalesa determinada.

A continuació, precisa quin és aquest ens que, per la seva naturalesa, està infinitament obert a adequar-se amb tots els altres: «Ara bé, a l'ànima s'hi troba la potència cognoscitiva i l'apetitiva. En conseqüència, la conveniència de l'ens a l'apetit s'expressa amb la paraula *bonum*, car a l'inici de l'*Ethica* s'afirma que *bonum est quod omnia appetunt*. En canvi, la conveniència de l'ens a l'enteniment s'expressa amb la paraula *verum*”. Tot coneixement, en efecte, es realitza per l'assimilació per part del cognoscent de la cosa coneguda [*assimilationem cognoscentis ad rem cognitam*], de tal manera que l'esmentada assimilació és la causa del coneixement [*causa cognitionis*] [...]. Això és el que el *verum* afegeix sobre l'ens, és a dir, la conformitat, o adequació entre la cosa i l'enteniment; a aquesta conformitat, com s'ha indicat, la segueix el coneixement de la cosa».⁵⁶

55. Ídem.

56. Ídem.

La noció de *verum* implica necessàriament una relació de conformitat i una certa equació entre l'ens i l'enteniment. Totes les coses a les quals anomenem vertaderes es refereixen de manera mediata o immediata a l'enteniment; sense aquesta condició, res no pot anomenar-se amb propietat *vertader*. La veritat la puc concebre, per tant, de dues maneres, depenent de quin dels dos pols implicats en la seva raó —el subjectiu o l'objectiu— prenc com a punt de partida de la relació. Puc anomenar vertaderes les idees, conceptes o nocions que es troben a l'enteniment, perquè, gràcies a elles, aquest es conforma amb l'objecte real; però també puc qualificar de vertaderes les coses representades per elles, en la mesura que tenen aptitud i capacitat per a conformar-se amb el nostre enteniment. Entre aquests dos tipus de veritat —la que es troba a l'enteniment i la que es troba en la cosa—, sant Tomàs estableix el següent ordre: «La raó de veritat es troba *per prius* a l'enteniment i *per posterius* en les coses». ⁵⁷ Però, ¿com es justifica que resideixi a l'enteniment i no en la cosa la «*completa ratio veritatis*»?

Sant Tomàs ho justifica a partir del dinamisme intrínsec de l'activitat intel·lectual: «La completa realització [*complementum*] de qualsevol moviment o operació es troba en el seu terme. Ara, la facultat cognoscitiva acaba a l'ànima [*terminatur ad animam*], ja que és necessari que l'objecte conegut existeixi dins del subjecte que coneix [*cognitum sit in cognoscente*], segons la manera que convé a la naturalesa del cognoscent [*per modum cognoscentis*]; però el moviment de la força o facultat apetitiva s'acaba en la cosa [*terminatur ad res*]. Per aquest motiu, el Filòsof, en el llibre III *De anima*, estableix una mena de circularitat en les accions de l'ànima, en la mesura que la cosa que està fora de l'ànima [*res quae est extra animam*] mou l'enteniment, i la cosa entesa [*res intellecta*] mou l'apetit, i aquest condueix el subjecte operant a assolir la cosa a partir de la qual ha començat el moviment». ⁵⁸

Si la noció de *verum* implica un ordre de l'ens a l'enteniment, no ha d'estranyar-nos que es trobi en aquest *per prius* i en la cosa únicament en tant que es relaciona amb ell, o sigui, *per posterius*. Convé matisar, però, que aquí no s'està parlant de l'enteniment especulatiu, sinó del pràctic, ço és, d'aquell on es troba el model o esquema de la cosa que s'ha de produir: «S'ha de tenir present que la cosa no es compara de la mateixa manera amb l'enteniment pràctic que amb l'especulatiu, perquè l'enteniment pràctic causa o produeix la cosa, i, per aquesta raó, és com la norma i la mesura de les coses produïdes per ell, mentre que l'enteniment especulatiu, que rep quelcom de les coses, és, en certa mesura, mogut per les mateixes coses, i, en aquest sentit, les coses són com la seva norma i mesura». ⁵⁹ La veritat de la cosa no depèn de

57. Sant Tomàs, *De Veritate*, q. 1, a.2, in c.

58. Ídem.

59. Ídem.

qualsevol enteniment que pugui conèixer-la —la pedra no és vertadera perquè jo l'hagi coneguda—, sinó únicament d'aquell on es troba la norma i mesura d'aquesta cosa, la seva idea exemplar —la pedra és vertadera en la mesura que és una semblança de la idea d'aquesta que es troba a la ment divina.

D'aquí se'n poden extreure tres conclusions: *primera*, l'enteniment diví és norma i mesura de les coses naturals; *segona*, les coses naturals són mesurades per l'enteniment diví, però norma i mesura de l'enteniment (especulatiu) humà; i *tercera*, l'enteniment humà, si se'l considera en la seva dimensió especulativa, és mesurat per les coses naturals, mentre que, si se'l considera en la seva dimensió pràctica, és norma i mesura de les coses artificials, ço és, de les coses ideades per ell.⁶⁰

Ara ja estem en condicions d'entendre en què consisteix el *verum* que es troba a les coses, que és, com ja s'ha indicat, *verum* en sentit secundari, *per posterius*: «La cosa natural, col·locada entre dos enteniments, s'anomena vertadera per l'adequació o conformitat amb cada un d'ells: segons l'adequació a l'enteniment diví, es diu vertadera en tant que satisfà [*implet*] allò al qual està ordenada per l'enteniment diví [...]; segons l'adequació a l'enteniment humà es diu que la cosa és vertadera en tant que té capacitat i aptitud per a produir un judici vertader».⁶¹ La raó de veritat, però, pertany primàriament a la *res naturalis* per la seva adequació amb l'enteniment diví, que és el principi del qual depèn la seva existència, i només secundàriament o de manera derivada per la seva conformitat amb l'enteniment humà. D'aquí se'n segueixen dues conseqüències. Primera: «Si no existís l'enteniment humà, les coses seguirien dient-se vertaderes pel seu ordre a l'enteniment diví».⁶² I segona: «Si desapareguessin els dos enteniments, i, per un impossible, les coses seguissin existint, ja no romandria en elles de cap manera la raó de la veritat [*ratio veritatis*]».⁶³

Encara que la raó de veritat convingui primàriament a les coses naturals per la seva relació amb l'enteniment diví —*prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum*—, a la deducció sistemàtica de les propietats transcendents de l'ens que sant Tomàs presenta a l'article primer de la primera de les seves *Quaestiones disputatae de veritate*, únicament es fa referència

60. «Les coses naturals, a partir de les quals el nostre enteniment rep la ciència, són la mesura del nostre enteniment, com s'afirma al llibre X de la *Metaphysica*, però són mesurades per l'enteniment diví, en el qual es troben totes les coses, de manera semblant a com totes les coses artificials es troben a l'enteniment de l'artesà. Així doncs, a l'enteniment diví li convé ser mesura però no ser mesurat [*intellectus divinus est mensurans non mensuratus*]; les coses naturals són mesura i són mesurades; i el nostre enteniment és mesurat i no és mesura respecte de les coses naturals, sinó únicament respecte de les coses artificials [*Idem*]».

61. *Idem*.

62. *Idem*.

63. *Idem*.

a la conveniència o conformitat de l'ens amb l'ànima humana, amb la qual es relaciona com allò mesurant amb allò mesurat, com la regla amb allò regulat, com la idea amb allò ideat. Ço s'explica per què, en el cas que aquesta adequació consistís *exclusivament* en una relació de conformitat entre l'ens natural i l'enteniment diví –enteniment que es comportaria respecte de la cosa com la seva norma o mesura fonamental, en definitiva, com la causa pròpia de la seva veritat–, ens veuríem abocats a afirmar que Déu no posseeix una veritat intrínseca, cosa que entraria en oberta contradicció amb el caràcter «transcendental» del *verum*, car hi hauria un ens que quedaria exclòs d'ell, quelcom que «seria» sense «ésser vertader». És per això que, en el text mencionat, l'Angèlic afirma que a tota entitat –i això no solament inclou l'ens creat, sinó també el mateix Creador– li correspon una aptitud intrínseca per a moure objectivament el nostre enteniment o, en altres paraules, per a «convenir» amb ell⁶⁴ (sense oblidar, però, que l'objecte conegut no es troba a l'enteniment humà tal com existeix en la realitat de les coses, sinó d'acord amb la capacitat d'aquest per a conèixer-lo: *quidquid recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis, et non per modum suum*).⁶⁵

Una doble conveniència amb l'ànima

L'ens, pel fet d'estar constituït per dos principis intrínsecs –l'essència i l'acte d'*esse*–,⁶⁶ pot «convenir» amb l'ànima humana de dues maneres diferents: o bé únicament segons l'essència, que és abstracta de l'*esse* que posseeix en els subjectes singulars, o bé segons l'essència i, a més, segons l'*esse* que aquesta posseeix en la realitat de les coses, en els individus subsistents, en «aquest» o en «aquell». L'Angèlic ho explica així:

En qualsevol ens han de considerar-se dues coses, és a dir, la mateixa raó de l'espècie [*ipsam rationem speciei*] i l'ésser mateix [*esse ipsum*]; i així, qualsevol ens pot ésser perfectiu de dues maneres. D'una manera, solament segons la raó de l'espècie [*secundum rationem speciei*]. I així és com l'ens perfecciona a l'enteniment, que percep la raó [o essència] de l'ens [*rationem entis*]. Ara bé, l'ens no es troba a l'enteniment segons el seu ésser natural [*secundum esse naturale*]. I, per això, aquesta manera de perfeccionar afegeix el *verum* sobre l'ens, ja que el *verum* està [primàriament] a la ment, com afirma el Filòsof

64. L'ens pot considerar-se relativament *secundum convenientiam unius entis ad aliud*; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, “quae quodam modo est omnia”, ut dicitur in III De anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva [...]. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum [Ibíd., q.1, a.1, in c].

65. Ibíd., De Veritate, q.12, a.6, arg. 4.

66. «[...] ens dicitur quasi [essentia] esse habens [SANT TOMÀS, *Sententia Metaphysicae*, XII, lect. 1, n.2419]».

en el llibre VI de la *Metaphysica*; i solament s'anomena *verum* qualsevol ens en la mesura que està conformat o que és conformable amb l'enteniment [*conformatum vel conformabile intellectui*]; i, per aquest motiu, tots aquells que defineixen rectament el *verum* posen a la seva definició l'enteniment.⁶⁷

La pedra –a tall d'exemple– no està present a l'enteniment segons l'*esse* natural que posseeix en la realitat, sinó segons un *esse* intel·ligible, que es comporta, respecte de l'enteniment que ha estat especificat per l'essència entesa –o sigui, per l'essència que l'enteniment agent ha abstret o separat de la matèria quantitativa amb la qual està unida en les pedres individuals– de manera anàloga a com l'acte d'*esse* es relaciona –si parlem, ja no de la pedra entesa, sinó d'«aquesta» o d'«aquella» pedra real– amb l'essència concreta singular de la pedra, que inclou, a banda dels principis essencials de l'espècie, els principis individuants que la contreen a una versió única i irreiterable d'aquesta espècie.⁶⁸ Existeix un cert paral·lelisme, doncs, entre l'estructura de la pedra pensada –que és el concepte o paraula interior que forma l'enteniment una vegada ha estat informat per l'espècie intel·ligible i, per tant, una vegada està entenent en acte– i l'estructura de la pedra existent a la realitat extramental, baldament l'*esse* de l'una no pugui confondre's amb el de l'altra: *intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam*.⁶⁹ Així com l'enteniment informat per l'espècie intel·ligible es comporta respecte de l'entendre, així es comporta l'essència de la cosa respecte del seu acte entitatiu o *esse*.⁷⁰

El que aquí convé subratllar és que la conveniència entre l'ens i l'enteniment significada pel *verum* no és segons l'*esse*, sinó *únicament* segons la raó de l'espècie; la conformitat o adequació amb l'ànima humana connotada per

67. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.21, a.1, in c.

68. Cf., Forment, Eudald, «Lo que entiende Dios», a: ÍDEM, *Sabiduría Tomista*, Bogotá, Editic, 2023, p. 131-4.

69. Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, I, cap. 45.

70. Silvestre de Ferrara explica de manera molt exacta aquesta semblança entre l'ordre entitatiu i l'ordre intel·ligible: «Així com l'*esse* designa l'actualitat última i la perfecció intrínseca per la qual quelcom és realitzat plenament en el gènere dels ens [*completive est in genere entium*], així l'entendre [*intelligere*] és la perfecció última intrínseca de l'enteniment, per la qual aquest es realitza plenament i actualment en el gènere dels intel·ligibles [*completive et actualiter est in genere intelligibilium*]» [SILVESTRE DE FERRARA, *Commentaria Ferrariensis in: Sancti Thomae Aquinatis Summa contra gentiles*, I, c. 45]. Continua el Ferrara mirant d'explicar amb més claredat aquesta comparació: «L'enteniment, considerat únicament com a informat per l'espècie intel·ligible i no com a intel·ligent en acte, s'assembla a la forma de la cosa que es troba en ell considerada amb anterioritat a la seva unió amb la matèria i quan encara no li ha estat comunicat l'ésser, sinó que consisteix en quelcom merament receptiu de l'ésser [*susceptivum esse*]» [Ídem]. És important tenir present que la separació de l'essència real respecte l'acte entitatiu i la de l'espècie intel·ligible respecte de l'acte d'entendre que proposa el Ferrara en aquest passatge solament poden realitzar-se mitjançant un acte intel·lectual, «*secundum intellectus considerationem*». En la realitat, una essència desposseïda de l'«*esse*» és, senzillament, no res.

aquest transcendent es consuma en la línia de l'essència, car aquesta, quan existeix a l'enteniment, ho fa amb un *esse intelligibilis*, mentre que, quan es troba a la realitat extramental, ho fa amb un *esse naturalis*.⁷¹

El *bonum*

El *bonum* també implica una referència a una facultat de l'ànima intel·lectiva; a diferència del *verum*, però, no es relaciona amb la potència cognoscitiva, sinó amb l'apetitiva: «el *bonum* designa allò al qual tendeix l'apetit, mentre que el *verum* designa allò al qual tendeix l'enteniment».⁷² El *bonum* és definit com el terme del desig. És útil, per a comprendre adequadament la seva noció, examinar la naturalesa de l'operació apetitiva i comparar-la amb la intel·lectiva: «el coneixement es realitza en la mesura que allò conegut es troba en el cognoscent [*secundum quod cognitum est in cognoscente*], mentre que l'apetit es realitza en la mesura que el subjecte que desitja s'inclina vers la mateixa cosa desitjada [*appetens inclinatur in ipsam rem appetitam*]».⁷³ L'operació d'entendre absorbeix la cosa coneguda a través d'una semblança d'aquesta, de manera que el terme al qual s'ordena ha de situar-se a l'interior de l'ànima espiritual; parlant metafòricament, podem dir que, amb aquesta operació, es traça un moviment d'enfora cap endins, un moviment centrípet, d'arrossegament, per dir-ho d'alguna manera. Convé remarcar que l'expressió suara mencionada *id in quod tendit intellectus*, que sant Tomàs usa per a definir el *verum*, no ha d'interpretar-se com si es referís a *allò al qual tendeix l'enteniment en la seva potencialitat*, car l'enteniment en potència està constitutivament referit a l'ens cognoscible i, per tant, a quelcom extern; en cas contrari —és a dir, en el supòsit que l'enteniment estigués actualment unit amb l'ens cognoscible—, aleshores ja no el coneixeria en potència, sinó en acte. Però aquí, del que s'està parlant, és del dinamisme tendencial que correspon a l'enteniment en «acte», és a dir, a l'enteniment que s'ha fet u amb la cosa entesa gràcies a l'espècie intel·ligible que ha estat abstracta per l'enteniment agent: «L'intel·ligent i la cosa entesa [*intelligens et intellectum*], en la mesura que d'ells dos se'n segueix un sol efecte, que és l'enteniment en acte

71. Convé deixar anotat que, en algunes ocasions, com és el cas de l'autoconsciència de les substàncies espirituals, pot haver-hi una coincidència entre l'ésser natural i l'ésser intel·ligible: Cf., GAJETÀ, *In Summa Theologiae*, I, q.56, a.1. Aquesta íntima percepció del propi *esse* no consisteix en un coneixement de tipus objectiu, com sí que ho és el judici en el qual manifestem la veritat, però és el fonament del qual dimanen totes les nostres facultats i els actes pels quals ens coneixem a nosaltres mateixos com a existents en acte quan pensem [Cf., CANALS, Francesc, *Tomàs de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004, pp. 48-9].

72. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a.1, in c.

73. Ídem.

[*intellectus in actu*], són un únic principi d'aquest acte que és l'entendre». ⁷⁴ Aquest enteniment constituït en acte, per la seva pròpia naturalesa, tendeix a formar una «paraula interior» o «concepte» que emana d'ell «com un acte que sorgeix de l'acte, com l'esplendor de la llum, com la raó entesa de l'enteniment en acte». ⁷⁵ És en aquest «concepte» en què ha de situar-se, precisament, el «vertader» vers el qual «tendeix» l'enteniment en acte. ⁷⁶ El *verum* que es troba a l'enteniment –o, en altres paraules, la «cosa entesa» com a tal– és aquell «verb mental» que l'enteniment diu, manifestant i declarant l'ens en la seva essència o naturalesa. ⁷⁷

L'operació d'estimar implica un ordre del subjecte que desitja vers la cosa desitjada, que és extrínseca a la facultat apetitiva. Pot comparar-se el dinamisme de l'estimar, pel seu caràcter extravertit, amb el moviment centrífug, que va des del centre cap a l'exterior. El terme d'aquesta operació radica en la cosa, i en això es diferencia de l'enteniment, que troba el terme de la seva activitat en la formació d'una «paraula interior» que roman en ell mateix: «Així, el terme de l'apetit, que és el *bonum*, existeix en la cosa desitjada, mentre que el terme del coneixement, que és el *verum*, existeix en el mateix enteniment». ⁷⁸ De la naturalesa de l'operació apetitiva se'n poden extreure tres conseqüències ben concretes pel que fa a la noció de «bé transcendental».

Primera: el *bonum* no solament perfecciona l'ànima humana segons la seva essència, sinó també segons el seu *esse naturale*, o sigui, segons l'*esse* que posseeix en les coses singulars: «D'una altra manera, l'ens és perfectiu d'un altre [*ens est perfectivum alterius*] no solament segons la raó de l'espècie, sinó també segons l'ésser que té en la naturalesa de les coses [*non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura*]. I, d'aquesta manera, és com el *bonum* és perfectiu». ⁷⁹

La *segona* conseqüència és que la noció de *bonum* posseeix una anterioritat constitutiva respecte de la de *verum*, car pressuposa aquesta i, a més, li afegeix quelcom: «Considerant el *verum* i el *bonum* en si mateixos, el *verum* és anterior al *bonum* segons la raó [*secundum rationem*], car el *verum* és perfectiu de quelcom segons la raó de l'espècie [*secundum rationem speciei*],

74. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.8, a.6, in c.

75. Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 14.

76. Cf., Canals, Francesc, «Verdad transcendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás», a: ÍDEM, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, 1981, p. 194-6.

77. «La cosa entesa [*res intellecta*] no es relaciona amb l'enteniment possible com a espècie intel·ligible [*species intelligibilis*] per la qual l'enteniment possible està en acte; sinó que aquella espècie es relaciona com a principi formal pel qual l'enteniment entén. Però la cosa entesa es relaciona [amb l'enteniment possible] com allò constituït o format per l'operació de l'enteniment [Sant Tomàs, *De spiritualibus creaturis*, a.9, ad 6]».

78. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a.1, in c.

79. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.21, a.1, in c.

mentre que el *bonum* no solament ho és segons la raó de l'espècie, sinó també segons l'*esse* que posseeix en la cosa [*secundum esse quod habet in re*]. I així, la raó de *bonum* inclou més coses que la raó de *verum*, i s'aconsegueix, d'alguna manera, per addició a ella. En aquest sentit, el *bonum* pressuposa el *verum*.⁸⁰

I la tercera conseqüència és que, si bé en alguns ens la seva bondat pot veure's incrementada per l'addició d'alguns actes segons que contribueixen a satisfer la seva capacitat d'actualització accidental, la seva bondat transcendental es funda exclusivament sobre el seu acte primer o substancial, en definitiva, sobre el seu *esse*: «El propi ésser posseeix la raó de bo [*ipsum esse habet rationem boni*], de manera que, així com resulta impossible que existeixi algun ens que no posseeixi l'*esse*, igualment és necessari que qualsevol ens sigui bo pel fet mateix que posseeix l'ésser, baldament a certs ens també se'ls sobreafegeixin moltes altres raons de bondat a sobre del seu *esse* pel qual subsisteixen».⁸¹ D'acord amb això, aquelles coses que la raó considera de manera abstracta, fixant-se únicament en la raó de la seva espècie o, en altres paraules, prescindint completament de l'*esse* que posseeixen en la realitat de les coses, no pot dir-se –parlant amb rigor– que siguin bones: «el *bonum* solament acompanya la raó de l'espècie segons l'*esse* que posseeix en alguna cosa [*secundum esse quod habet in re aliqua*]; per això, la raó de *bonum* no correspon a la línia o al número en la mesura que cauen sota la consideració del matemàtic, malgrat que la línia i el número [per l'*esse* que posseeixen en la realitat de les coses] siguin bones».⁸² D'aquí se'n segueix una conseqüència especialment important: entre els dos principis intrínsecs de l'ens que impliquen una ordenació transcendental a l'ànima racional –ordenació en la consideració de la qual consisteix la raó de *bonum*–, n'hi ha un que és més perfectiu o formal que l'altre, aquell en virtut del qual l'essència és «entificada», és a dir, convertida en un ens, i «existencialitzada», és a dir, convertida en existent, en quelcom present a la realitat, fora de les causes; es tracta, és clar, de l'*esse*. Així doncs, el *bonum* perfecciona l'esperit humà primàriament segons l'*esse*, i només de manera secundària segons l'essència.

El *pulchrum* posseeix un caràcter transcendental

Com ha pogut constatar-se, en aquesta exposició sobre les propietats transcendents de l'ens, que és la més completa i sistemàtica de tot el *Corpus Thomisticum*, se serva un silenci absolut respecte del *pulchrum*. Malgrat aquesta circumstància, no resulta possible dubtar que, en el pensament de l'Aquinat, posseeix un caràcter transcendental. És una conseqüència inevitable de la seva identitat amb el *bonum* en l'esfera de les coses singulars.

80. *Ibidem*, a.3, in c.

81. *Ibidem*, a.2, in c.

82. *Ibidem*, ad 4.

En diversos passatges, sant Tomàs defensa explícitament la coincidència del *pulchrum* amb el *bonum*: «El *pulchrum* i el *bonum* s'identifiquen en un mateix subjecte, car es funden sobre el mateix, és a dir, sobre la forma i, per aquest motiu, el bé és lloat en tant que bell [*bonum laudatur ut pulchrum*]». ⁸³ O en aquest altre fragment: «El *pulchrum* és el mateix que el *bonum*, diferint d'ell únicament per la raó». ⁸⁴ La identitat entre el *bonum* i el *pulchrum* a la qual al·ludeixen els textos citats no pot interpretar-se rectament com una mera coincidència material, en el sentit que l'un i l'altre afecten un mateix subjecte —com si diguéssim que a un mateix ésser humà poden afectar-lo, per exemple, les qualitats o hàbits de músic i de gramàtic—, sinó que es tracta d'una verdadera coincidència formal, fins a l'extrem que, la raó última explicativa de la bondat d'un ens és també, i amb les mateixes característiques, la de la seva bellesa. No resulta, doncs, precària o accidental la identificació que el Doctor Angèlic estableix —en l'àmbit dels singulars— entre allò significat pels dos conceptes. Es tracta de quelcom necessari i indestructible, independent, per tant, respecte de qualsevol condició concreta de l'existència. Onsevuella que es trobi allò bo —sense que importi quina sigui la seva naturalesa o les seves determinacions accidentals— es trobarà allò bell, i viceversa. Osvaldo Lira sintetitza de manera brillant aquestes consideracions en el següent apotegma: «Lo que es bueno es y debe ser, al mismo tiempo, bello, precisamente porque es bueno, así como lo que es bello es y debe ser, al mismo tiempo, bueno, precisamente porque es bello». ⁸⁵

Si s'admet que en la realitat de les coses el *pulchrum* és exactament el mateix que el *bonum* —cosa explícitament reconeguda per sant Tomàs—, no podrà negar-se, sota el risc d'incórrer en una contradicció, la transcendentalitat del *pulchrum*. L'argument és d'una consistència granítica, massissa: si el *pulchrum* s'identifica amb el *bonum*, i el *bonum* —com ja s'ha vist— s'identifica amb l'ens, i tant el bé com l'ens posseeixen un caràcter transcendental, innegablement aquest caràcter també haurà d'atribuir-se a la bellesa.

La distinció de raó entre el *bonum* i el *pulchrum*

Existeix, però, un revers de la moneda. Malgrat la identificació absoluta dels dos conceptes en el pla del real —*in re*—, sant Tomàs estableix entre un i altre marcades diferències d'ordre purament conceptual. El *pulchrum* i el *bonum*, a desgrat de la seva identitat *secundum suppositum*, perfeccionen l'ànima humana de maneres diverses, i, per tant, divergeixen entre ells *secun-*

83. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1.

84. *Ibidem*, I-II, q.27, a.1, ad 3.

85. Lira, Osvaldo, «La belleza, noción fundamental», en: ÍDEM, *La vida en torno*, Revista de Occidente, Madrid, 1949, p. 13.

dum rationem. La principal diferència és que la bellesa té raó de causa formal, mentre que a la bondat li correspon la causalitat final. Així ho explica el Doctor Angèlic: «El bé es refereix pròpiament a l'apetit o desig [*bonum proprie respicit appetitum*], ja que el bé és allò que totes les coses desitgen [*bonum est quod omnia appetunt*]. I per aquest motiu té el caràcter de fi, car l'apetit o desig [*appetitus*] és com un cert moviment cap a la cosa [*quasi quidam motus ad rem*]. En canvi, el *pulchrum* es refereix a la potència cognoscitiva [*pulchrum respicit vim cognoscitivam*], perquè es diuen belles aquelles coses que, un cop vistes, agraden [*pulchra dicuntur quae visa placent*] [...]. I com que el coneixement es realitza per assimilació, però la semblança fa referència a la forma, el *pulchrum*, pròpiament parlant, pertany a la raó de la causa formal».⁸⁶

Aquesta observació resulta especialment interessant, sobretot si es té en compte que sant Tomàs l'emet després d'haver afirmat taxativament que els dos transcendents troben en la forma de l'ens el seu fonament propi. La forma és el principi en virtut del qual l'ens pot considerar-se com a causa formal o bé com a causa final. Quan l'ens, degut a la seva forma, és contemplat a manera de causa final i, per tant, com a objecte de la facultat apetitiva, passa a ser considerat sota el concepte de *bonum*; en canvi, quan és considerat a manera de causa formal, aleshores és objecte de la potència cognoscitiva. En aquest darrer cas, l'ens pot perfeccionar l'ànima humana de dues maneres diferents, sota la raó de *verum* i sota la raó de *pulchrum*. Per a comprendre aquesta doble perfectivitat que convé a l'ens per la seva forma, resulta imprescindible, abans de res, entendre adequadament la noció tomista de *forma*, que no ha de confondre's amb l'aristotèlica, en el sentit que, per l'Angèlic, no és l'actualitat última de la substància, la seva perfecció més radical, més profunda, més íntima. La forma no ha d'interpretar-se en termes merament formals o essencials; fer-ho seria desposseir-la de tota la seva consistència ontològica, que sant Tomàs reconeix explícitament, com posen de manifest els passatges que transcrivim a continuació.

- a) Tomàs d'Aquino, *Summa contra gentiles*, II, cap. 54: «La forma tampoc no és el seu ésser [...]; la forma es compara amb el mateix ésser [*ipsum esse*] com la llum amb el lluir o brillar [*sicut lux ad lucere*], com la blancor a l'ésser blanc [*album esse*]. A més, la forma es compara amb l'ésser com amb el seu acte. Per això, en les coses compostes de matèria i forma, es diu que la forma és el principi de l'ésser [*principium essendi*], perquè la forma perfecciona i completa la substància, la qual té com a acte l'ésser; així, la transparència és per a l'aire el principi de la il·luminació [*principium lucendi*], perquè fa l'aire subjecte propi [o receptacle] de la llum». La forma és «principi de l'ésser», no perquè

86. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.4, ad 1.

causi l'ésser de la substància, sinó perquè gràcies a la forma —que, en si mateixa, és pura potencialitat respecte de l'*actus essendi*— la substància té l'ésser. De manera semblant pot sostenir-se que la transparència, en l'aire, és el principi de la il·luminació, no perquè causi la llum que existeix a l'aire, sinó perquè a través de la transparència —que, per si sola, està en potència respecte de l'acte de la il·luminació— l'aire posseeix la llum.

- b) Tomàs d'Aquino, *In De divinis nominibus expositio*, c.IV, lect.5, n.349: «Diu Dionís: d'«aquest Bell [es refereix a Déu en tant que Bellesa divina] prové “l'ésser de tots els existents [*esse omnibus existentibus*], car la *claritas*, com s'ha dit abans, pertany al concepte de la bellesa;⁸⁷ però tota forma, per la qual una cosa té l'ésser, és una certa participació de la *claritas* divina [*omnis forma, per quam res habet esse, est participatio quaedam divinae claritatis*]; i ço és al que Dionís es refereix quan afirma que “tots els singulars” són “bells segons la pròpia raó”, ço és, segons la pròpia forma; d'ací resulta evident que de la divina bellesa se'n deriva l'ésser de totes les coses [*ex divina pulchritudine esse omnium derivatur*]». D'aquest text se'n poden extreure tres conseqüències importants relatives a la forma. Primera, la *claritas* —que no solament és una propietat del *pulchrum*, sinó el seu constitutiu formal⁸⁸— és l'acte de tota forma. Segona, la *claritas* ha d'identificar-se amb l'ésser, altrament algunes afirmacions d'aquest text freturarien de sentit.⁸⁹ I tercera, l'acte

87. «I en què consisteix la raó de bellesa, Dionís ho mostra afegint que Déu comunica la bellesa en la mesura que és “causa de la consonància i de la *claritas* [*causa consonantiae et claritatis*]” en totes les coses; així diem que un home és bell gràcies a la convenient proporció entre el seu pes i la seva estatura, i gràcies a la possessió d'un color clar [*clarum*] i nítid. Per ço, la bellesa es predica proporcionalment de la resta de coses [és a dir, de totes aquelles coses que no són Déu], en la mesura que s'afirma de quelcom que és bell en la mesura que té *claritas* que li correspon [*secundum quod habet claritatem sui generis*], ja sigui espiritual ja sigui corporal, i en la mesura que està constituït segons la deguda proporció [*secundum quod est in debita proportione constitutum*] [SANT TOMÀS, *In De divinis nominibus expositio*, c.IV, l.5, n.339]».

88. Cf., Miró, Abel, «La *claritas* com a constitutiu formal de *pulchrum* en Tomàs d'Aquino», a: *Convivium*, núm. 35, 2022, p. 105-150.

89. D'entrada s'afirma: «D'aquest Bell prové “l'ésser de tots els existents”». I tot seguit es justifica aquesta asseveració dient: «Car la *claritas* [...] pertany al concepte de la *bellesa*». En el cas que la *claritas* no s'identifiqués amb l'*esse*, la segona afirmació no tindria cap valor explicatiu, ni, de fet, cap mena connexió, respecte de la primera. Continua Sant Tomàs dient: «tota forma, per la qual una cosa té l'ésser, és una certa participació de la *claritas* divina». Aquí s'estan defensant dues tesis. Primera: per la forma una cosa té l'ésser. I segona: la forma és una certa participació de la *claritas* divina. Però si la forma és una certa participació de la *claritas* divina, i la *claritas*, al mateix temps, no s'identifica amb l'ésser, ¿com pot ser que la forma tingui el poder de comunicar a la substància quelcom que no posseeix *per se* (ella no és el seu ésser) i del qual, al mateix temps, no participa? És obvi, doncs, que no hi ha manera d'enllaçar una proposició amb l'altra llevat que es pressuposi una identitat entre l'*esse* i la *claritas*. El paral·lelisme d'aquest fragment amb el text que se cita a continuació, el (c), contribueix a eliminar qualsevol dubte respecte d'aquesta identificació.

de la forma —o sigui, l'*esse* o *claritas*— és una semblança participada de la *claritas* divina.

- c) Tomàs d'Aquino, *In libros Physicorum*, I, lect. 15, n.7: «Tota forma és una certa participació per semblança de l'ésser diví [*divini esse*], que és acte pur [*actus purus*]».

S'ha dit que l'ens, per la seva forma, pot contemplar-se a manera de causa final o bé de causa formal. I també s'ha remarcat que l'ens, considerat des d'aquesta darrera perspectiva, pot perfeccionar doblement l'ànima intel·lectiva, ço és, sota la raó de *verum* i sota la raó de *pulchrum*. En el primer cas, la forma de l'ens perfecciona l'ànima en la mesura que és el principi en virtut del qual pertany a un gènere o a una espècie determinades; en altres paraules, en la mesura que és el principi d'allò que hi ha d'essencial o de conceptualitzable en ell. En el segon cas, la forma de l'ens perfecciona l'ànima, no pel cantó del límit, del receptacle, de la potencialitat, sinó més aviat pel cantó d'allò rebut, actual, perfectiu, en definitiva, pel cantó de l'*esse*, de la *claritas*, que resulta impossible de fixar, de contreure a cap determinació genèrica o específica i, per consegüent, de pensar objectivament. El més real de tota la realitat és, al mateix temps, allò màximament desconegut; l'aproximació a l'*esse* passa per un coneixement d'un ordre diferent de l'objectiu o conceptual, un coneixement de tipus experiencial, vivencial, existencial, com aquell en virtut del qual cadascú percep la seva ànima, en l'exercici actual de les operacions de la vida conscient, *secundum quod habet esse in tali individuo*.⁹⁰ L'afirmació de sant Tomàs segons la qual el *pulchrum* pertany a la raó de la causa formal ha d'entendre's en el sentit que perfecciona l'ànima ocasionant en ella una semblança de l'ens, no en la seva essència —cosa pròpia del *verum*—, sinó en el seu ésser.⁹¹

L'estreta afinitat entre el *bonum* i el *pulchrum*

Qualsevol transcendental, com s'ha indicat més amunt, s'identifica *in re* amb qualsevol altre. No ens ha d'estranyar gens, doncs, que sant Tomàs s'expressi, en aquest punt, de manera terminant: *pulchrum est idem bono, sola ratione differens*.⁹² Certament, seria igualment correcte afirmar, pel cantó de

90. Sant Tomàs, *De Veritate*, q.10, a.8, in c.

91. Francesc Canals ofereix una justificació metafísica d'aquesta possibilitat que posseeix l'ànima de percebre l'ens en el seu ésser: «El ser participado con independencia de la materia, por cuanto conserva aquella infinita actualidad consciente y manifestativa que es la luz inteligible, se constituye en connatural conexión con todo ente según que tiene ser [Canals, Francesc, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», a: ÍDEM, *Cuestiones de fundamentación*, op. cit., p. 143-4]».

92. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1, ad 3.

la cosa, «el bell és el mateix que l'u» o «el bell és el mateix que el vertader» o «el bell és el mateix que l'ens». De tota manera, la identificació entre allò bo i allò bell posseeix en el pensament de sant Tomàs un perfil encara més acusat que en els altres transcendents, com palesa el fet que l'Aquinat insisteixi especialment sobre ella.

La identificació entre el *bonum* i el *pulchrum*, considerada per la banda de les coses singulars, és absoluta —com la identificació de qualsevol transcendental amb qualsevol altre—; això no obstant, també existeix una afinitat especialment estreta entre la raó de l'un i la raó de l'altre: «En efecte, com que allò bo és allò que totes les coses desitgen [*bonum sit quod omnia appetunt*], pertany a la raó de bo que en ell s'aquieti l'apetit [*de ratione boni est quod in eo quietetur appetitus*], però pertany a la raó de *pulchrum* que en la seva contemplació o coneixement s'aquieti l'apetit [*ad rationem pulchri pertinet quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus*]. Per aquest motiu es refereixen principalment al *pulchrum* aquells sentits que són màximament cognoscitius, com la vista i l'oïda al servei de la raó, ja que anomenem belles les coses visibles i als sons. En canvi, als objectes sensibles dels altres sentits no els apliquem el nom de bellesa, car no parlem d'un gust bell o d'una olor bella. I així resulta manifest que el *pulchrum* afegeix sobre [*addit supra*] el *bonum* un cert ordre a la facultat cognoscitiva [*quendam ordinem ad vim cognoscitivam*], i així diem que és bo allò que *simpliciter* agrada a l'apetit, però bell allò l'aprehensió del qual agrada [*pulchrum dicatur id cuius ipsa apprehensio placet*]». ⁹³

L'afinitat entre la raó de *bonum* i la raó de *pulchrum* pot examinar-se des de dos angles diferents. En primer lloc, pel cantó de l'efecte que l'ens exerceix sobre l'ànima; en aquest sentit és com han d'interpretar-se les següents descripcions de les operacions que l'ens «bo» o «bell» desencadena a la nostra ànima: «És bo allò que *simpliciter* agrada a l'apetit», «és bell allò l'aprehensió del qual agrada»; «el bé és allò que totes les coses desitgen», ⁹⁴ «es diuen belles aquelles coses que, un cop vistes, agraden». ⁹⁵ La raó de *bonum* i de *pulchrum*, agafades d'aquesta manera, comparteixen un mateix element: la referència a la facultat apetitiva, l'agradar, el fet de resultar amables. ⁹⁶ Això fa que la segona de les tres condicions que ha de complir qualsevol propietat transcendental de l'ens no es compleixi aquí de manera plena, estricta, pròpia. En rigor, la bellesa no explicita una nova faceta de l'ens, no representa un enriquiment conceptual complet, car la seva raó, fins a un cert punt, se superposa, s'encavalla, s'imbrica amb la del bé. La noció de *pulchrum* està empeltada a la de *bonum*.

93. Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1, ad 3.

94. *Ibidem*, I, q.5, a.4, ad 1.

95. *Idem*.

96. «Diu Dionís al quart capítol del *De divinis nominibus* que no solament allò bo, sinó també allò bell, és amable a totes les coses [*est omnibus amabile*] [*Ibid.*, I-II, q. 27, a.1, arg. 3]».

En segon lloc, el concepte de *bonum* i de *pulchrum* poden considerar-se, no centrant-se en la influència que l'ens «bo» o «bell» exerceix sobre l'ànima, sinó en el caràcter perfectiu de l'ens que suscita aquestes operacions espirituals. Si les definicions anteriors eren *per posteriora* o a partir dels efectes, ara aspirem a conèixer el fonament de la bondat i de la bellesa en la realitat mateixa de l'ens, en la seva contextura metafísica. També aquí es revela una íntima proximitat o connexió entre el *bonum* i el *pulchrum*, que resulta molt clara quan es compara el caràcter perfectiu d'aquestes dues nocions amb el que convé al *verum*.

El vertader perfecciona l'ànima «solament segons la raó de l'espècie [*secundum rationem speciei tantum*]»,⁹⁷ que és apreheua per l'enteniment; allò bo, «no solament segons la raó de l'espècie, sinó també segons l'ésser que té en la naturalesa de les coses»,⁹⁸ car la facultat apetitiva es refereix a l'ens segons l'ésser que posseeix en els subjectes singulars. Allò bell, en un sentit, coincideix amb el *bonum*, perquè perfecciona l'ànima segons l'ésser, però, en un altre, li afegeix quelcom nou, i és que aquest ordre de l'ens en el seu ésser a l'ànima no apunta directament a la facultat apetitiva, sinó a la cognoscitiva, que el percep de manera obscura, extra-conceptual, «experimentando el ser que el ente posee como “atmósfera común del yo y de lo otro”». ⁹⁹

En un fragment sovint citat de manera esbravada, obviant tota la càrrega metafísica que conté, sant Tomàs expressa explícitament aquesta dimensió ontològica del *pulchrum*: «Encara que el *pulchrum* i el *bonum* siguin el mateix respecte del subjecte [*sint idem subiecto*], car tant la *claritas* com la *consonantia* estan contingudes sota la raó de *bonum*, tanmateix, difereixen segons la raó: car el *pulchrum* afegeix sobre el *bonum* un ordre a la facultat cognoscitiva que fa referència al seu ésser [*ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi*] [o sigui, a l'ésser d'allò bo]». ¹⁰⁰

L'estreta afinitat entre el *bonum* i el *pulchrum*, segons es desprèn de tot el que hem vist, radica en el fet que impliquen una ordenació de l'ens en el seu *esse* a l'esperit humà, cosa que no correspon a l'ens considerat en tant que *verum*, ja que des d'aquesta perspectiva únicament s'ordena a l'ànima segons la seva essència. De cap manera no pot associar-se el *pulchrum* al *verum*, com si el primer depengués del segon, car això seria tant com convertir l'experiència estètica en tributària d'aquella altra operació per la qual l'enteniment manifesta el que és en un judici. L'un i l'altre exigeixen una referència al coneixement, però a un coneixement de caràcter divers: el *pulchrum*, a un co-

97. SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.21, a.1, in c.

98. Ídem.

99. CANALS, Francesc, *Para una fundamentación de la Metafísica*, Barcelona, Cristiandad, 1968, p. 160.

100. SANT TOMÀS, *In de divinis nominibus*, IV, lect. 5.

neixement d'ordre existencial, experimental, vivencial, mentre que el *verum*, a un d'ordre objectiu, essencial, judicatiu. Qualsevol pot comprovar que no tota percepció del *pulchrum* va acompanyada d'una operació judicativa per part de l'enteniment, encara que aquesta percepció sigui exclusiva de les naturaleses racionals o intel·lectuals (les bèsties són impermeables a la fruïció estètica).

El vertader i el bell poden aparèixer units a la consciència humana —existeix una bellesa que pot acompanyar la contemplació de l'ens en la seva veritat—, però de cap manera no han de confondre's. En canvi, sí que pot associar-se sense problemes el *pulchrum* amb el *bonum*. Entre ells existeix una íntima connexió que es realitza a un doble nivell: si ens atenem als seus efectes sobre l'ànima humana, podem constatar que ambdós exigeixen una referència a l'afectivitat, a l'amor, al desig; si ens concentrem en l'ens que és aprehès com a «bo» i com a «bell», veurem que li correspon una constitutiva ordenació a perfeccionar l'ànima humana segons l'*esse* que posseeix en les coses singulars.

D'acord amb tot el que hem vist, no ens ha de sorprendre el silenci que servei sant Tomàs respecte del *pulchrum* en la seva deducció de les propietats transcendents de l'ens. En parlar del *bonum* ja inclou el *pulchrum*, el qual, per la seva íntima connexió amb el *bonum*, no constitueix un transcendental autònom, sinó un de dependent d'un altre; de manera anàloga al que hem vist que passa en l'*aliquid*, la bellesa és, en paraules d'Eudald Forment, «un transcendental de otro transcendental»,¹⁰¹ o segons l'expressió clàssica del cardenal Gaietà, «una certa espècie del bé [*quaedam boni species*]».¹⁰²

Epíleg. «Una certa espècie del bé»

Els darrers decennis, la doctrina de Gaietà sobre la subordinació nocional de la bellesa a la bondat, ha estat problematitzada per diversos autors, que re-treuen al comentarista l'ús d'una terminologia d'ordre categorial —com és el cas de la noció d'*espècie*— per a explicar la relació existent entre dues realitats d'ordre transcendental i, per tant, extra-categorial. Hem escollit, per a exemplificar aquesta posició, dos fragments de dos tomistes llatinoamericans, Os-

101. FORMENT, Eudald, «La transcendentalidad de la belleza», op. cit., p. 182.

102. El text complet és aquest: «el *pulchrum* és una certa espècie del bé [*quaedam boni species*] i, per tant, no s'oposa a l'adequada causalitat del *bonum* respecte de l'amor el fet que el *pulchrum* sigui amable, no és cap problema per a l'adequada causalitat del bé respecte de l'amor, car no és estrany a ell. Tanmateix, el *pulchrum* s'enumera juntament amb el *bonum* en el que té a veure amb l'amabilitat, car afegeix sobre seu [sobre el *bonum*] com allò *secundum quid* a allò *simpliciter*; en efecte, allò bo és allò que complau *simpliciter*, mentre que allò *pulchrum*, ho fa segons l'aprehensió» [GAIETÀ, *In Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1].

valdo Lira (1904-1996) i un autor contemporani, l'especialista en estètica medieval Hugo Costarelli Brandi. Vegem, doncs, les seves objeccions, que han d'ubicar-se en el context d'una discussió sobre com ha d'interpretar-se el text de sant Tomàs comentat per Gaietà:

- a) «Tampoco podría admitirse para la Belleza, por igual motivo, la simple condición de categoría de la Bondad, por cuanto todas las categorías no hacen más que concretar la noción fundamental, restringiéndola en lo relativo al campo ontológico de sus aplicaciones y agregándole a la vez ciertas notas que [...] contribuyen a hacerla decaer de su primitiva riqueza entitativa.»¹⁰³
- b) «Si el contexto de la respuesta tomasina es el de los trascendentales [...] entonces el *addit supra* aplicada a lo bello no designa una especificación de lo bueno al modo en que *racional* contrae y especifica a viviente.»¹⁰⁴

Tant Lira com Costarelli, en el fons, presenten la mateixa objecció: si els fragments mencionats (sobretot es refereixen a *Summa Theologiae*, I, q. 5, a.4, ad 1 i I-II, q. 27, a.1, ad 3) es desenvolupen en el context de la doctrina tomista dels transcendents, no pot interpretar-se que allò que el *pulchrum* afegeix sobre el *bonum* el contregui i determini, car aleshores no seríem davant d'un mode general de l'ens, sinó davant d'un mode especial, o sigui, d'una noció categorial o predicamental.

Amb tot i ço, a l'un i a l'altre hi ha un detall que els ha passat per alt, i és que Gaietà no afirma que el *pulchrum* sigui, sense més, una espècie del *bonum*, sinó *quaedam species boni*, és a dir, «una certa espècie del bé». La naturalesa d'aquesta especial afinitat entre la bondat i la bellesa supera el límit del nostre llenguatge categorial. Per aquest motiu, únicament podem suggerir-la de manera analògica, sense pretendre encapsular-la en termes genèrics o específics. L'expressió de Gaietà no pot agafar-se en sentit un literal, com si es tractés d'un terme unívoc, sinó únicament en un sentit flexible, analògic; altrament, com encertadament observen Lira i Costarelli, no tindria cap sentit.¹⁰⁵

103. Lira, Osvaldo, «La belleza, noción fundamental», op. cit., p. 14.

104. Costarelli, Hugo, «La lectura de Cayetano sobre lo bello. Límites y proyecciones», en: Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, año III, núm. 9, 2010, p. 26.

105. Aquesta manera d'usar analògicament termes lògics com el de «gènere», «diferència» o «espècie», en el context d'una discussió sobre els transcendents, ja la trobem en el mateix Sant Albert, qui, en el seu *De pulchro et bono*, quan mira d'oferir una definició de la bellesa en si mateixa –i no dels seus efectes sobre l'ànima–, afirma que el seu constitutiu formal –al qual ell anomena «splendor de la forma», noció perfectament equivalent a la de *claritas*– és *quasi differentia specifica complens rationem pulchri* [Sant Albert, *De pulchro et bono*, q.1, a.2, in c (*Super de divinis nominibus*, 72, p. 182)].

El que Gaietà s'esforçava per a senyalar és una altra cosa: d'acord amb el pensament de sant Tomàs, existeix, en l'ordre conceptual, una estreta afinitat o connexió entre el *bonum* i el *pulchrum* –en l'ordre del real ja sabem que hi ha una identitat absoluta–, una afinitat més íntima i profunda que la que mantenen les altres propietats transcendents entre si. Aquesta proximitat especial, com s'ha intentat defensar en aquest estudi, ja està indicada en les mateixes raons de *bonum* i de *pulchrum*, tant si se les considera *per posteriora* com a meres descripcions de l'efecte que l'ens «bo» i «bell» exerceix sobre l'ànima (ja que l'una i l'altra denoten una referència de l'ens a la facultat apetitiva i, en virtut d'això, difereixen del *verum*), com si se les considera fixant l'atenció sobre el fonament d'aquesta influència perfectiva en la pròpia estructura metafísica de l'ens (ja que ambdues nocions expressen una ordenació de l'ens a l'ànima segons l'ésser, allunyant-se així de la manera de perfeccionar l'enteniment que és pròpia de l'ens vertader).

Abel Miró i Comas

Barcelona, 23 d'abril de 2024

Bibliografia

Fonts primàries

- ALBERT MAGNE, SANT (1893). *Commentarii in I Sententiarum* (dist. XXVI-XLVIII).
 A: ÍDEM, *Opera Omnia* (ed. A. Borgnet), vol. XXV. París: Ludovicus Vives.
- ALBERT MAGNE, SANT (1972). *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon.
 A: ÍDEM, *Opera Omnia* (Editio Coloniensis), vol. XXXVII, Aschendorff.
- AVICENNA LATINUS (1977). *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. Van Riet, Louvain /Leiden, Brill.
- BALMES, JAUME (1948) *Filosofia fundamental*, a: ÍDEM, *Obras Completas*, vol. II, Madrid: BAC.
- GONZÁLEZ, ZEGERINO (1864). *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, 3 vols., vol. 1, Manila: Colegio de Santo Tomás.
- SILVESTRE DE FERRARA (1918). *Commentaria in Summa contra Gentiles*, a: *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, vol. XIII. *Summa contra Gentiles*, lib. I-II, Roma: Typis Riccardi Garroni.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT (1888-1906). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, vols. IV-XI. *Summa Theologiae cum commentariis Caietani*, Roma: Ex Typographia Polyglotta.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT, (1918-1948). *Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita*, vols. XIII-XVI. *Summa contra Gentiles*, Roma: Typis Riccardi Garroni.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT (1929). *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. 1, ed. P. Mandonnet, París: P. Lethielleux, VIII.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT (1950). *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Torí-Roma: Marietti.

- TOMÀS D'AQUINO, SANT (1965). *Quaestiones disputatae de potentia*, a: *S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, vol. 2, ed. P. M. Pession, Torí-Roma: Marietti, pp. 1-276.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT (1970). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXII. Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 1, fasc. 2 (quaestiones 1-7), Romae ad Sanctae Sabinae.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT (1970). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXII. Quaestiones disputatae de veritate*, vol. 2, fasc. 1 (quaestiones 8-12), Romae ad Sanctae Sabinae.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT (1973). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXII. Quaestiones disputatae de veritate*, vol.3, fasc. 1 (quaestiones 21-29), Roma: Editori di San Tommaso.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT (1971). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi (2ª ed), Torí-Roma: Marietti.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT (1992). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. L. Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Roma-París, Commissio Leonina-Éditions du Cerf.
- TOMÀS D'AQUINO, SANT (2000). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXIV/2. Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, Roma-París, Commissio Leonina-Éditions du Cerf.
- TOMÀS DE VIO (GAJETÀ) (1930). *In De ente et essentia D. Thomae Aquinatis commentaria*, Torí-Roma: Marietti.

Bibliografia secundària

- BEUCHOT, MAURICIO (1994). «La teoria de las distincions en la Edad Media y su influjo en la Edad Moderna», a: *Revista Española de Filosofía Medieval*, pp. 38-41.
- CANALS, FRANCESC (1968). *Para una fundamentación de la Metafísica*, Barcelona: Cristiandad.
- CANALS, FRANCESC (1981). «Verdad transcendental y subsistencia espiritual en Santo Tomás», a: ÍDEM, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
- CANALS, FRANCESC (1981). «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», a: ÍDEM, *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona: Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona.
- CANALS, FRANCESC (2004). *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona: Scire.
- COSTARELLI, HUGO (2010). «La lectura de Cayetano sobre lo bello. Límites y proyecciones», en: Centro de Estudios de Filosofía Clásica, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, año III, 9.
- FABRO, CORNELIO (1966). «The Transcendentality of *Ens-Esse* and the Ground of Metaphysics», *International Philosophical Quarterly*, 1966, 6.
- FORMENT, EUDALD (1992). «La transcendentalidad de la belleza», a: *Thémata. Revista de Filosofía*, 9.
- FORMENT, EUDALD (1996). «La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», en: *Contrastes: revista internacional de filosofía*, núm. 1, 1996, pp. 125-149.
- FORMENT, EUDALD (2009). *Metafísica*, Madrid: Palabra.

- FORMENT, EUDALD (2023). «Lo que entiende Dios», a: ÍDEM, *Sabiduría Tomista*, Bogotá, Editic, cap. XI, n. 101-113, pp. 127-137.
- LIRA, OSVALDO (1949). «La belleza, noción fundamental», en: ÍDEM, *La vida en torno*, Madrid: Revista de Occidente.
- MIRÓ, ABEL (2022). «La “claritas” com a constitutiu formal de “pulchrum” en Tomàs d’Aquino», a: *Convivium*, núm, 35, 2022, pp. 105-150.
- LOBATO, ABELARDO (2005). *Ser y Belleza*, Madrid: Unión Editorial.