

El mestre de metafísica i l'experiència de la meravella en sant Tomàs d'Aquino

Abel Miró i Comas*

Resum

L'ofici d'ensenyar metafísica exigeix, com a condició prèvia, conèixer l'arrelament d'aquesta ciència respecte l'experiència de la meravella, ja que, solament per aquesta experiència, hom pot ascendir al coneixement del seu objecte formal, l'ens «ut habens esse», l'ens que posseeix com a acte l'«esse». L'enorme dificultat d'aquest ofici radica en el fet que, per un cantó, el mestre solament pot comunicar estructures objectives, però, per un altre, ha de vetllar perquè l'alumne no caigui en l'error de reduir l'especulació metafísica a l'estructura lògica del raciocini, car, en aquest cas, no hauria arribat a contemplar la realitat des de la perspectiva pròpia d'aquest psaber, la de l'ens en tant que ens, que implica un ordre de tots els elements formals o objectius a l'«actus essendi». Amb aquesta preocupació pedagògica, en el present article s'investiga principalment el caràcter transcendental de l'experiència de la meravella i, correlativament, la seva referència constitutiva a l'«*Ipsum esse subsistens*».

Paraules clau

Meravella, Tomàs d'Aquino, educació, metafísica, llum, Jaume Bofill

Recepció original: 5 d'abril de 2023

Acceptació: 28 de juny de 2023

Publicació: 29 de desembre de 2023

A Eudald Forment

Introducció. Meravella i educació

Aristòtil i sant Tomàs d'Aquino, com és ben sabut, coincideixen en situar l'admiració com el punt de partida del filosofar. Aquesta circumstància, tenint en compte el principi escolàstic segons el qual «*ars dicitur imitari naturam*» [Sant Tomàs, *De Veritate*, q. 11 (De Magistro), a.1, in c], posseeix importants conseqüències pedagògiques. Així com el metge, a través del seu art, imita el procés que segueix la naturalesa malalta per a recuperar la salut per ella mateixa; igualment, el mestre, a través de l'art pedagògica, «conduïx l'altre a la ciència de les coses ignorades, de la mateixa manera que qui descobreix quelcom es conduïx a si mateix, indagant, al coneixement d'allò que ignorava» [Sant Tomàs, *De Veritate*, q. 11 (De Magistro), a.1, in c]. Ara bé, si «aquells que primer van filosofar, i aquells que el dia d'avui filosofen, han començat a filosofar moguts per l'admiració d'alguna causa» (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, l, lect. 3), d'ací se segueix que el primer deure del mestre (almenys del mestre de filosofia i, molt especialment, del mestre de metafísica) és el de suscitar en el deixeble l'«admiració d'alguna causa»; altrament, es trobarà en l'absurda situació d'estar fornint una resposta a qui no té necessitat d'ella, perquè no s'ha formulat la pregunta.

(*) Abel Miró i Comas és doctor en Filosofia per la Universitat de Barcelona i actualment és professor de la Universitat Internacional de Catalunya. Els seus principals àmbits d'estudi són la metafísica, la filosofia medieval i l'estètica. ORCID: 0000-0003-2239-308X. Adreça electrònica: amiro@uic.es.

Meravellar-se, preguntar i pensar. Un itinerari possible

En el segon llibre dels *Posteriora Analytica*, el preguntar filosòfic —és a dir, el preguntar que és una conseqüència de l'experiència admirativa— és sistematitzat. Vegem, doncs, a partir d'aquesta obra, com la seva estructura encaixa amb l'estructura de la meravella i amb la de la demostració. Tot allò que pot ésser preguntat o sabut («quidquid est quaeribile vel scibile») pot —segons es llegeix en el comentari de sant Tomàs— reduir-se a quatre qüestions fonamentals: «que quelcom és [quia], per què o per quina causa [propter quid], si és [si est] i què és [quid est]» [Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1].

Les dues primeres qüestions són complexes, car impliquen una composició de subjecte i predicat. Comencem examinant la primera: «quan d'alguna cosa cerquem si és això o allò, aleshores, en certa manera, la posem en el número [la tractem com una qüestió composta], considerant dues coses, una de les quals és el predicat i l'altra el subjecte. Per exemple, quan cerquem [quaerimus] si el sol s'amaga per l'eclipsi o no, si l'home és un animal o no, aleshores diem que cerquem que quelcom és [quia]» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). Després, un cop sabem que quelcom és (quia), ens preguntem per quina causa (propter quid): «quan sabem "que quelcom és així [quia ita est]", aleshores ens preguntem per què [propter quid] és així. Per exemple, quan sabem que el sol s'eclipsa i que la terra tremola en els terratrèmols, cerquem per què el sol s'eclipsa o per què la terra es mou. Per tant, el que busquem així ho posem en el número [o sigui, entre les qüestions complexes]» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1).

Les dues darreres preguntes són simples, és a dir, s'enuncien amb el subjecte i el verb, però sense el predicat. Vegem un exemple de la primera (an est o si est): «quan cerquem si el centaure és o no, no estem buscant si és això —per exemple, blanc o no—, sinó simplement si és [an sit]» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). Quan l'existència de la cosa és afirmada, llavors ja podem indagar la seva naturalesa: «sabent simplement que quelcom és, cerquem què és això [quid sit illud], per exemple, què és Déu o què és l'home» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). Totes aquestes preguntes que sorgeixen de l'admiració —les preguntes filosòfiques—, un cop han estat respostes, donen lloc al que s'anomena «scire», ço és, al «saber científic».

En el primer llibre del comentari de sant Tomàs als *Posteriora Analytica*, el «saber científic» —que és el fi al qual apunta el preguntar admiratiu— és definit en termes de causalitat, de veritat, i de necessitat: «saber [scire] quelcom és conèixer-lo perfectament; ara bé, això consisteix en aprehendre perfectament la seva veritat, ja que els principis de l'ésser de la cosa [principia esse rei] i els de la seva veritat [veritatis ipsius] són idèntics, com resulta manifest en el llibre II de la *Metaphysica*. Per tant, és necessari que el qui sap [scientem], si coneix perfectament, conegui la causa de la cosa sabuda» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 4). Més endavant, l'Aquinat sosté que aquesta mena de coneixement és el fi o l'efecte del sil·logisme demostratiu; és a dir, «scire» no significa altra cosa que entendre la veritat d'una conclusió per mitjà d'una demostració: «scire est finis syllogisme demonstrativi sive effectus eius, cum scire nihil aliud esse videatur, quam intelligere veritatem alicuius conclusionis per demonstrationem» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 4). La demostració és, de fet, el sil·logisme científic, o, en altres paraules, el sil·logisme que «fa saber [faciens scire]» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 4).

El coneixement cercat a través d'una demostració —la qual ha estat motivada pel preguntar, i aquest, al seu torn, per l'experiència de la meravella— és la conclusió, en la qual quelcom és predicat de quelcom, o, més exactament, en la qual una propietat essencial és predicada del seu subjecte: «les coses que, pròpiament parlant, poden ésser sabudes [*scibilia*] són les conclusions de les demostracions, en les quals les propietats [*passiones*] es prediquen dels subjectes propis» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 10).

El coneixement de les conclusions segueix al coneixement dels principis, que actuen com a premisses: «scientia, quae est de conclusionibus deductis ex principiis immediatis» (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, II, lect. 4). Atès que «scire» significa conèixer la causa de la cosa, és necessari que la «*demonstrativa scientia*», o el que significa el mateix, la ciència que s'adquireix per demostració, hagi de partir «*ex propositionibus veris, primis et immediatis*» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 4), o sigui, de premisses que no requereixin ésser demostrades a través d'un terme mitjà o «*medium*», sinó que resultin manifestes per elles mateixes; o dit d'altra manera, és convenient que la demostració procedeixi «*ex notioribus, et prioribus et causis conclusionis*» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 4), a partir d'allò més conegut, d'allò anterior i de les causes de la conclusió.

En el capítol primer del segon llibre dels *Posteriora Analytica*, Aristòtil comença a investigar allò relatiu als principis del sil·logisme científic. Allò en virtut del qual es demostra que un predicat convé necessàriament a un subjecte és el terme mitjà del sil·logisme. El «*medium*» de la demostració científica és la baula que permet connectar el subjecte de la conclusió amb el seu predicat.

En aquest moment, com observa Jan Aertsen, Aristòtil —i, amb ell, sant Tomàs— enllaça l'estructura del preguntar filosòfic amb l'estructura del sil·logisme demostratiu (Aertsen, 1988, p. 15): «el terme mitjà [*medium*], en les demostracions, és utilitzat per tal de donar a conèixer quelcom sobre el qual podria haver-hi algun dubte o qüestió» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). A través del sil·logisme demostratiu, s'adquireix el coneixement d'allò que, en un primer moment, s'ignorava. Però això que, en el punt de partida de la demostració, es desconeixia, és, precisament, l'objecte pel qual es preguntava la pregunta admirativa o filosòfica, la qual pot reduir-se a les quatre formes abans consignades.

Ja s'ha indicat que, segons Aristòtil i l'Aquinat, tots aquells que han filosofat i que encara avui filosofen, han començat a fer-ho «moguts per l'admiració d'alguna causa» (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 3, n.3); doncs bé, aquesta causa que suscita la meravella és l'objecte del preguntar filosòfic en les seves quatre modalitats i, al mateix temps, el terme mitjà del sil·logisme: «*omnis quaestio est quodammodo quaestio medii*» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 2). Si bé les quatre qüestions coincideixen en el fet d'interrogar-se pel terme mitjà o «*medium*», poden dividir-se en dos grups segons la manera de referir-s'hi.

Per una banda, la pregunta «*quia*» es coordina amb «*an est*»: «quan busquem que això és això [*quia hoc est hoc*] o quan simplement busquem de quelcom si és [*si est*], cerquem si hi ha algun terme mitjà d'allò que volem trobar, o no» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). El Doctor Angèlic matisa que això no resulta evident si considerem la forma de la pregunta: «quan cerco si el sol s'eclipsa o si l'home és, a partir de la mateixa forma de la pregunta [*ex ipsa forma quaestionis*], no busco «si hi ha algun

terme mitjà [*an sit aliquod medium*]” pel qual pugui demostrar-se que el sol s’eclipsa o que l’home és. Ara bé, si el sol s’eclipsa o l’home és, aleshores haurà de trobar-se algun terme mitjà que permeti demostrar això que es busca» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). Sant Tomàs justifica aquesta darrera asserció analitzant la mateixa estructura de la pregunta: «una pregunta [*quaestio*] no es planteja respecte les coses immediates, les quals, malgrat ser vertaderes, no posseeixen cap terme mitjà, perquè tractant-se de coses manifestes, no cauen sota cap pregunta [*sub quaestione non cadunt*]» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). En conseqüència: «qui cerca si això és això [*an hoc sit hoc*], o si això simplement és [*an hoc sit simpliciter*], cerca si hi ha algun terme mitjà [...], car allò que és el terme mitjà [*medium*] és la raó d’allò del qual es busca “si això és això [*an hoc sit hoc*]” o “si això simplement és [*an (hoc sit simpliciter)*]”» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1).

Per altra banda, en les preguntes «*propter quid*» i «*quid est*», que també han de considerar-se plegades, allò cercat ja no és «si hi ha algun terme mitjà [*an sit medium*]», sinó «quin és el terme mitjà [*quid est medium*]» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). Ara ja no es tracta de saber si la lluna s’eclipsa (*quia*), sinó —donant-ho per suposat— per què s’eclipsa (*propter quid*); allò rellevant ja no és investigar si existeix l’eclipsi lunar (*an est*), sinó —havent-lo admès— en què consisteix (*quid est*).

La distinció entre les preguntes que busquen si hi ha terme mitjà («*quia*» i «*an est*») i aquelles que, donant-lo per descomptat, cerquen quin és («*propter quid*» i «*quid est*»), permet a l’Aquinat establir, entre els dos grups, la següent analogia de proporcionalitat pròpia: «així com la pregunta “*propter quid*” es relaciona amb la pregunta “*quia*”, igualment, la pregunta “*quid est*” es relaciona amb la pregunta “*an est*”; car la pregunta “*propter quid*” cerca un terme mitjà per a demostrar “*quia est aliquod* [que quelcom és com és]”, com ara que la lluna s’eclipsa; i semblantment, la pregunta “*quid est*” cerca un terme mitjà per a demostrar “*an est*”» (Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, III, cap. 50).

Qualsevol d’aquestes quatre qüestions és, en darrer terme, una pregunta per la causa. Sant Tomàs argumenta aquesta tesi a partir d’Aristòtil. En primer lloc, s’ocupa de les preguntes «*quia*» i «*propter quid*»: «[Aristòtil] primer ho mostra mitjançant la pregunta “*quia*”, car quan es busca si la lluna s’eclipsa, es busca [...] si hi ha quelcom que sigui la causa del seu ocultament o no. Després, [ho mostra] amb la pregunta “*propter quid*”, ja que quan sabem que quelcom és la causa de l’ocultament de la lluna, es busca què és aquesta causa; i això és preguntar “*propter quid*”» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1).

En segon lloc, s’ocupa de les qüestions restants, «*an est*» i «*quid est*»: «[Aristòtil] diu que la mateixa raó es dona en les dues altres preguntes [...]. Diu que: o bé considerem que alguna cosa és no això o allò [*aliquam rem esse non hoc aut hoc*] (com, per exemple, quan dic que l’home és blanc o gramàtic), sinó que considerem a la mateixa substància simplement en tant que és [*ipsam substantiam esse simpliciter*], o bé no considerem que alguna cosa simplement és [*esse simpliciter*], sinó que considerem a alguna cosa en tant que és quelcom [*esse aliquid*], posant-la en el número [convertint la qüestió en complexa] (i, en aquest cas, quelcom pot ésser del número de les coses que es prediquen “*per se*” o bé del número de les que es prediquen “*per accidens*”)» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). Tant en el primer cas, que és el de la qüestió «*an est*», com en el segon, que és el de la qüestió «*quid est*», que inclou tant els predicats essencials com

els accidentals, s'està preguntant per la causa, que s'identifica amb el «*medium*» del sil·logisme demostratiu: «la causa és el terme mitjà per a demostrar la cosa» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). En efecte, «quan cerquem sobre la lluna, la terra, el triangle o sobre qualsevol altre subjecte "si és [*an sit*]”, per a demostrar això necessitem prendre algun terme mitjà» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). Quan em pregunto *què és una cosa* —com quan investigo *què és un eclipsi lunar*—, estic cercant, en el fons, el mateix objecte pel qual es pregunta la qüestió *per què*, o sigui, la causa de la cosa: «si es busca què és [*quid est*] un eclipsi de lluna, es respondrà que és la privació de la llum de la lluna a causa de la terra, que s'interposa entre la lluna i el sol. El mateix respondrem si es pregunta per què [*propter quid*] la lluna s'eclipsa. Direm, en efecte, que la lluna s'eclipsa a causa del defecte de llum que és una conseqüència de la interposició de la terra» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1). Així, la pregunta «*quid est*» i la pregunta «*propter quid*» apunten vers un mateix subjecte, la causa de la cosa, que és, al mateix temps, el terme mitjà de la demostració científica.

La conseqüència de tot això és que existeix una estreta connexió entre el preguntar filosòfic i el sil·logisme deductiu, de manera que el dinamisme iniciat en el primer sembla —repetim, *sembla*— trobar la seva plena realització o consumació en el segon. Aquesta conseqüència, d'entrada, no sembla —sembla— forassenyada; vegem per què. L'objectiu del preguntar admiratiu és arribar a conèixer amb certesa un efecte, cosa que solament s'assoleix a través d'un procediment analític, ço és, reduint l'efecte que suscita la meravella als seus primers principis: «el judici cert no pot donar-se sobre els efectes, si no és mitjançant una resolució als primers principis [*prima principia*]; la part de la lògica que s'encarrega d'això s'anomena *Analytica*, és a dir, resolutòria» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, Prooemium). El desig de saber que es desencadena en l'experiència de la meravella solament podrà saciar-se quan l'objecte que suscita aquesta experiència sigui reduït als seus principis o, més exactament, a les seves causes; de fet, la pròpia vivència de la meravella enclou un ordre al coneixement causal, com posa de lleu sant Tomàs —en perfecta sintonia amb l'Estagirita—, descrivint-la com a «admiració d'alguna causa» (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 3). Aquest ordre es tradueix en el preguntar filosòfic, que pot reduir-se, com ja s'ha explicat, a quatre qüestions bàsiques —«*quia*», «*an est*», «*propter quid*» i «*quid est*»—; totes elles, malgrat les seves diferències, conflueixen en el fet de ser preguntes per la causa; però la causa comuna a la qual apunten totes s'identifica, al seu torn, amb el terme mitjà del sil·logisme deductiu: «la causa és el terme mitjà [*medium*] en la demostració que fa saber [*scire*], car saber [*scire*] és conèixer la causa de la cosa (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 1)»; «afirmem saber [*scire*] quan sabem la causa [...]»; ara bé, la demostració és el sil·logisme que fa saber [*sylogismus faciens scire*]; en conseqüència, el terme mitjà [*medium*] de la demostració és la causa» (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, II, lect. 9). De tot això, com s'insinuava més amunt, se'n podria extreure una conclusió equivocada: que el dinamisme desencadenat per l'experiència de la meravella troba la seva perfecta satisfacció en l'anàlisi lògica, o sigui, en el desplegament reflexiu de la unitat germinal de l'objecte en la unitat d'un sistema de relacions; des d'aquesta perspectiva, la meravella es dissoldria en l'estructura objectiva de la demostració, en la formalitat lògica del raciocini.

El caràcter transcendental de la meravella

Aquesta interpretació de la meravella desdibuixa completament la naturalesa de l'espulació metafísica en els tres moments en els quals es desplega, que són: el *meravellar-se*, el *preguntar* i el *pensar*. Com que els dos darrers són una continuació i una expansió d'allò virtualment contingut en el primer, un error en la consideració d'aquest, frustra d'arrel qualsevol intent d'entendre què és la metafísica i, per consegüent, d'ensenyar-la.

L'error resideix en reduir l'experiència admirativa al caràcter problemàtic amb el qual ens apareix l'objecte quan n'ignorem les causes. No és així com s'ha d'interpretar l'expressió «admiració d'alguna cosa»; altrament, la meravella quedaria desarrelada de la seva constitutiva referència a l'ésser de l'ens: «la paraula “admiració” o “meravella”—explica Jaume Bofill— indica l'actitud del subjecte cognoscent davant d'allò que és “gran” [...]. Allò que és “gran”, abans que res, és allò que “és” en la mesura que “és”. És l'“ens” allò que és “gran”, és l'“ens” allò que, abans que qualsevol altra cosa, és “admirable”, i ho és en la mesura de la seva actualitat (“ens, id cuius actus est esse”) i, per tant, en la mesura del seu “esse”» (Bofill, 1967a, p. 271).

L'experiència de la meravella revela la pertinença de l'objecte a l'ordre de l'«esse», a l'ordre de l'actualitat de l'«esse», en virtut del qual apareix com a «verum», com «*id in quod tendit intellectus*» (Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q. 16, a.1, in c), desencadenant així el dinamisme assimilador de l'esperit. La veritat de l'objecte, certament, haurà d'expressar-se en una formulació objectiva: «motivo hay —adverteix Bofill— para desconfiar de pretendidas profundidades que no logren expresarse en formulaciones objetivas, capaces de resistir la prueba de un análisis calibrador de su lógica congruencia» (Bofill, 1967a, p. 205); amb tot, això no significa que pugui reduir-se la veritat de l'objecte a l'estructura lògica amb la qual s'expressa, oblidant la pertinença d'aquest objecte a l'ordre de l'ens, que inclou, més enllà dels principis formals o essencials, un element més profund i radical, que és el fonament de tota perfecció formal i de tota facticitat, ço és, l'«actus essendi»: «l'ésser (“esse”) no és un component “objectiu” de l'“ens” (si hom entén per objectiu allò pel qual l'ens esdevé formalment terme d'una representació intel·lectual), ans el “principi”, el “fonament” (o font) del qual sorgeix tota objectivitat» (Bofill, 1967a, p. 272).

Molt agudament, Bofill vincula θαυμαξιειν —la dita «admiració d'alguna causa»— amb θεος, amb la causa primera, que és l'horitzó últim al qual apunta —baldament sigui de manera vaga o indeterminada— tota experiència admirativa (Bofill, 1967a, p. 271); per aquest motiu, el moment primigeni del pensament, l'arrel de tota la seva fecunditat, pot descriure's amb llenguatge platònic com a «entusiasme (ἔνθους), és a dir, Déu en nosaltres» (Torras i Bages, 1936, p. 117). Ara bé, ¿què té a veure la transparència de l'«esse» per sobre dels principis formals o essencials de l'ens que es produeix en la contemplació de la meravella amb la causa primera, o sigui, amb Déu? I en relació amb la pregunta anterior: ¿com es justifica el caràcter transcendental que Bofill atribueix a l'experiència entusiàstica, en el sentit que enclou una certa captació de l'objecte «ut habens esse» (Sant Tomàs, *Quodlibet* II, q.2, a.2, arg 2)?

El sentit pedagògic de l'estudi de l'ontologia de la meravella

La voluntat de respondre a aquests dos interrogants ens empeny a analitzar la naturalesa de la meravella; aquest examen no sols presenta un interès filosòfic, en tant que l'admiració és l'arrel de tota fecunditat en el pensar, sinó també pedagògic, en la mesura que el

qui ensenya —i nosaltres ens ocupem exclusivament del mestre de filosofia i, més concretament, del mestre de metafísica, deixant de banda l'eventual aplicació d'aquesta doctrina a altres camps— «conduex l'altre a l'adquisició de la ciència de les coses ignorades, de la mateixa manera que a algú, descobrint [*inveniendo*], es conduex a si mateix [*deducit seipsum*] al coneixement d'allò ignorat» [Sant Tomàs, *De Veritate*, q.11 (*De Magistro*), a.1, in c], i qui es conduex per ell mateix al coneixement d'allò ignorat emprèn el camí de la indagació perquè s'ha formulat una pregunta i, si s'ha formulat una pregunta, és perquè prèviament s'ha meravellat d'alguna causa. El mestre, si vol evitar que la seva labor pedagògica esdevingui estèril academicisme, un mer fornir de dades a un ésser d'una passivitat gairebé proteïforme, ha d'esforçar-se per a suscitar en l'altre l'experiència de la meravella, per la qual el procés d'aprenentatge esdevindrà fecund.

Per tot ço, la pregunta per la naturalesa de la meravella és una qüestió de fortes implicacions pel qui exerceix l'ofici d'ensenyar i, molt especialment —i aquest és el cas que centra la nostra atenció—, pel qui s'encarrega d'ensenyar metafísica. D'aquesta investigació se'n pot derivar, a més, una conseqüència pedagògica ben pràctica i ben actual: la impossibilitat de substituir la tasca del mestre de metafísica per la d'una màquina, o sigui, per una computadora capaç d'acumular massivament informació, però completament desproveïda de la capacitat d'admirar-se, que és privativa dels subjectes personals.

La universitat medieval i el dinamisme de la meravella

El dinamisme desencadenat per l'experiència de la meravella trobà, a començaments del segle XIII, una forma singularment adequada de corporeïtzació institucional: la universitat. En el III concili ecumènic del Laterà, convocat pel papa Alexandre III (1159-1181) i celebrat el 1179, va aconsellar-se que es potenciés l'activitat de les escoles. Per aquest motiu, a finals del segle XII i a començaments del XIII tingué lloc un enorme desenvolupament de les escoles medievals (Claramunt, 2002, p. 27-52).

Les escoles havien nascut amb el monacat. Ja existien en els monestirs benedictins gràcies a la incorporació de l'obra de Cassiodor (c.477/481-570). Com el seu mestre Boeci (480-524), Cassiodor fou cònsol i ministre del rei Teodoric el Gran. Com a estadista, la seva tasca principal estava orientada a contribuir a la romanització cultural i política de la monarquia ostrogoda. Al mateix temps, com a apologeta catòlic, s'esforçava perquè aquesta monarquia abandonés l'heretgia arriana. Al final de la seva vida, cap a l'any 540, Cassiodor va retirar-se de la vida pública i va fundar a Calàbria, la seva terra natal, un monestir que va anomenar simbòlicament *Vivarium* (viver), i que s'organitzava d'acord amb la *Regula monachorum* de sant Benet (Montalembert, 1880, p. 233-242).

A diferència dels monjos benedictins, Cassiodor no solament consagrava la vida monacal a l'oració i al treball manual, sinó també a l'estudi. Aquest empelt realitzat a la tradició benedictina va fer que, en els monestirs, es donés una gran importància a les biblioteques i a les sales de còpies o *scriptoria*. Aquesta circumstància va afavorir la fundació d'escoles en els monestirs, que s'havien convertit en focus de transmissió del saber de l'antiguitat clàssica i patristica¹.

(1) Les escoles monacals dels monestirs benedictins acostumaven a ésser dobles. Per un cantó, hi havia la *schola interior*, destinada als monjos i, per un altre, la *schola exterior*, a la qual també podien assistir els seglars.

Més tard, van aparèixer les escoles catedralícies o «capitulars», sobretot a la Gàl·lia romanitzada. La fundació de l'escola palatina per part de Carlemany (742-814) va comportar una reorganització de les escoles existents i va fomentar la creació d'altres de noves.

El model d'ensenyament de les escoles medievals, com explica Eudald Forment, es basava principalment en tres activitats: «la *lectio*, que consistia en la lectura de un text clàssic, explicant el sentit frase per frase; la *disputatio*, que era un intercanvi d'opinions entre el mestre i els alumnes; i la *summa*, que estribava en una exposició ordenada i sistemàtica de tota la matèria de la ciència que se explicava» (Forment, 2009, p. 62).

Al segle XII, moltes d'aquestes escoles ja havien desaparegut, però moltes altres havien assolit un gran prestigi, degut a la fama dels seus professors. En algunes ciutats, coexistien diverses escoles monacals i episcopals, cosa que comportà en elles una important concentració d'estudiants procedents de diversos punts de la cristiandat.

A París, molts estudiants acudien a l'escola de la catedral de Nôtre Dame, però també a les escoles dels monestirs de Santa Genoveva, de Sant Víctor i de Sant Germain de Prés; davant d'aquesta acumulació d'estudiants i de professors, els uns i els altres «decidieron organizarse corporativamente al modo de gremio, tal como se había hecho en otras profesiones. La unión de profesores y estudiantes tenía como finalidad reglamentar los estudios y determinar y garantizar los deberes y derechos de cada uno. Este fue el sentido de la denominación de "universidad", "*universitas magistrorum et scholarium*"» (Forment, 2004, p. 200).

Des d'una perspectiva cronològica, la primera universitat fou la dels Estats Pontificis, la de Bolònia, reconeguda per l'Església el 1219. Procedia de l'escola catedralícia d'aquesta ciutat, on ja existia una important Escola de Lleis, que va acabar convertint-se en Facultat de Dret. No obstant, la Universitat de París fou la primera que abraçà tots els camps del saber i, per això, si bé no fou reconeguda per l'Església fins el 1231, per la seva gran importància ha de considerar-se, estrictament parlant, com la primera universitat: «Desde el principio, se estableció con cuatro ramas de estudios o facultades: artes, derecho, medicina y teología. La más numerosa era la Facultad de Artes, porque era preparatoria para el ingreso de las tres restantes» (Forment, 2004, p. 201). Allà es cursaven les anomenades «arts liberals» que es componien de set disciplines: les del *trivium* —gramàtica, retòrica i dialèctica— i les del *quadrivium* —aritmètica, música, geometria i astronomia—. Aquests estudis eren com una propedèutica als de les altres facultats, especialment als de la Facultat de Teologia.

El fi últim de la universitat del segle XIII, la veritat, és el mateix fi al qual tendeix el subjecte que s'admira; així ho explica Eudald Forment:

La finalidad básica y general de la institución universitaria era la búsqueda y transmisión de la verdad. Desde este fin genérico quedaban justificados sus tres fines específicos: la investigación, la docencia y la creación de teorías, que son un efecto de la contemplación de la verdad.

La triple finalidad universitaria —investigadora, docente y teórica— se subordinaba a una finalidad última: el servicio al hombre. Lo que no suponía una nueva finalidad fundamental porque el servicio a la verdad y el servicio al hombre no son antagónicos, ni, por tanto, incompatibles. Ambos se exigen e implican mutuamente. La primacía de la verdad se coordina armoniosamente con la primacía del hombre.

En realidad, el fin genérico de la Universidad era doble: la verdad y el bien del hombre. La Universidad al servir a la verdad servía a la persona humana. Sus tres fines esenciales específicos se unifican en la verdad,

y en último término en el bien personal, porque la misma verdad es un bien para el hombre. (Forment, 2009, p. 194)

La universitat del segle XIII corporeïtza de forma institucional el dinamisme pel qual el subjecte que es meravella s'ordena al coneixement de la veritat; la «*universitas magistrorum et scholarium*», en el seu sentit més elevat, és una comunitat admirativa orientada a la recerca d'allò vertader. Ara, no s'està parlant aquí de qualsevol veritat, «sinó d'aquella que és l'origen de tota veritat, és a dir, la que pertany al primer principi de l'ésser de totes les coses [*primum principium essendi omnibus*]» (Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, I, cap. 1). La ciència que s'encarrega d'estudiar a aquesta veritat és, precisament, la metafísica i, per aquest motiu, si deixem de banda la teologia i ens limitem a l'àmbit del coneixement estrictament natural, haurem de reconèixer que la filosofia primera està destinada a governar sobre totes les altres ciències i arts: «és necessari, doncs, que una d'aquestes ciències i arts sigui sobirana de totes les altres, i aquesta rectament reclama el nom de saviesa, perquè és propi del savi ordenar als altres» (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, Prooemium). El propi dinamisme de la meravella, com veiem, s'ordena a l'especulació metafísica; vegem ara amb més detenció quina relació hi ha entre aquests dos elements. Aquesta anàlisi ens servirà per respondre els dos interrogants formulats amb anterioritat: primer, ¿quin vincle hi ha entre la meravella i la causa primera?; i segon, ¿com es justifica que l'experiència admirativa no pot reduir-se a l'ordre objectiu, sinó que implica una referència constitutiva a l'acte d'«esse»?

La «ciència divina» com un «préstec»

L'estret vincle entre l'experiència de la meravella i l'especulació metafísica té a veure amb el fet que aquesta disciplina, segons explica sant Tomàs comentant la *Metaphysica* d'Aristòtil, sigui la «ciència més divina». Aquesta expressió pot agafar-se de dues maneres diferents:

D'una manera, es diu que és divina la ciència que Déu té. D'una altra manera, [es diu que és divina] la ciència que s'ocupa de les coses divines. Però és evident que únicament aquesta ciència [la saviesa] compleix els dos requeriments: com que aquesta ciència versa sobre les primeres causes i principis, cal que sigui sobre Déu, car Déu és entès d'aquesta manera per tothom com una de les causes i com un cert principi de les coses. A més, aquesta ciència —que és sobre Déu i sobre les primeres causes—, o solament la té Déu, o si no només la té Ell, almenys Ell és qui la posseeix màximament [*maxime habet*]. De fet, Ell és l'únic que la posseeix segons una perfecta comprensió. I la posseeix màximament en la mesura que, a la seva manera, també és posseïda pels homes, encara que no és tinguda per ells com una possessió [*possessio*], sinó com quelcom prestat per Ell [*aliquid ab eo mutuatum*]. (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 3)

És important destacar que la contemplació pròpia de la «saviesa» no és considerada com una «possessió» humana, sinó com un «préstec» de la divinitat, és a dir, com una participació limitada de quelcom que, per naturalesa, correspon il·limitadament a Déu.

La meravella i el dinamisme de la metafísica

Aquest caràcter de «préstec» es manifesta ja en l'experiència de la «meravella», que és el principi desencadenant de la recerca filosòfica: «aquells que primer van filosofar, i aquells que encara avui filosofen, comencen a filosofar moguts per l'admiració d'alguna causa» (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect.3). ¿En quin sentit hem d'interpretar aquesta «admiració d'alguna causa» que és el motor de tota autèntica especulació filosòfica i de tota activitat poètica sincera?

El dubte i l'admiració provenen de la ignorància. Quan veiem alguns efectes evidents, la causa dels quals resta amagada, aleshores ens admirem al voltant de llur causa. L'essent l'admiració la causa que indueix a la filosofia, resulta evident que el filòsof també és *philomytes*, ço és, amic dels mites, de les faules, cosa que és pròpia dels poetes. Per ço, els primers homes que van tractar, a través de certs mites o faules, els principis de les coses, s'anomenen poetes teologitzants [*poetae theologizantes*], com ara Perseu i els altres que formaven part dels set savis. Però la raó per la qual el filòsof es compara amb el poeta és que l'un i l'altre s'ocupen de les meravelles [*miranda*]: els mites dels quals s'ocupa el poeta es componen a partir de certes meravelles, i els mateixos filòsofs són moguts des de l'admiració a filosofar. I com que l'admiració prové de la ignorància, d'ací resulta evident que són moguts a filosofar per tal de fugir de la ignorància, de faisó que la ciència que persegueixen, la que cerquen a través de llur estudi, solament està ordenada a conèixer i no a algun ús o utilitat. (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 3)

Tot moviment consisteix en l'actualització d'allò que està en potència; per aquest motiu, el terme d'un moviment —l'actualització d'una potencialitat— és sempre el contrari del seu punt de partida —la potencialitat encara no actualitzada—. El moviment de la recerca filosòfica parteix de l'experiència de la «meravella» i, per tant, cal que tingui com a terme, com a punt d'arribada, com a compleció, el contrari d'aquesta experiència, és a dir, el coneixement de les primeres causes i dels primers principis de totes les coses: «El fi d'aquesta ciència [la saviesa], vers el qual hem d'avançar o de progressar [*in quem proficere debemus*], consisteix en el fet que, havent conegut les causes, no ens admirem de llurs efectes» (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 3, n. 67). Significa això que en el savi queda completament desterrada l'experiència de la meravella? És la recerca filosòfica un trànsit de la meravella a la no-meravella?

Per respondre a aquestes preguntes, convé que examinem, abans de res, la naturalesa de l'experiència de la meravella:

En l'admiració intervenen dos elements, com podem extreure de les paraules del Filòsof a l'inici de la seva *Metaphysica*: un element és que la causa d'allò del qual ens admirem resta oculta; el segon és que en l'objecte del qual ens admirem apareix quelcom que sembla contrari al que hauria d'esdevenir-se en ell; per exemple, algú podria meravellar-se veient que el ferro avança cap a l'ímant, si ignorés la virtut de l'ímant, car el ferro, pel seu moviment natural, sembla que hauria de tendir cap avall. Però ço s'esdevé de dues maneres: una cosa pot ésser meravellosa o admirable segons ella mateixa o bé pel que fa a nosaltres. En relació a nosaltres, quan la causa de l'efecte pel qual ens admirem no és absolutament oculta, ans oculta en relació a aquest o a aquell; no hi ha en la cosa de la qual ens admirem una disposició que sigui contrària a l'efecte que suscita la nostra admiració segons la veritat de la cosa, sinó únicament segons l'opinió de l'admirant; el resultat de ço és que allò que és meravellós o admirable per a una persona no ho és per a una altra; així, per exemple, el qui coneix la virtut de l'ímant, ja sigui per doctrina ja sigui per experiment, no es meravella de l'efecte esmentat; el qui ignora aquesta virtut, en canvi, se'n meravella. En canvi, una cosa és admirable o meravellosa en si mateixa [*secundum se*], quan la seva causa és absolutament oculta, i quan en la cosa es troba una disposició contrària a la naturalesa de l'efecte que apareix; en aquest cas, no solament podem dir estem davant d'una cosa meravellosa en acte o bé en potència, sinó també, davant d'un miracle, és a dir, de quelcom que posseeix en si mateix [*in se*] la causa de l'admiració. (Sant Tomàs, *De Potentia*, q.6, a.2, in c)

En el meravellar-se hi ha un aspecte negatiu. Hi ha quelcom que el subjecte admirant no sap, quelcom que no comprèn perfectament, quelcom que ignora. S'adona que un objecte «sembla» comportar-se de manera contrària a la que li hauria de correspondre segons la seva naturalesa —o, almenys, segons el coneixement d'aquesta naturalesa que posseeix el subjecte que es meravella, sempre i quan estiguem parlant de quelcom admirable «en relació a nosaltres» i no «segons ell mateix»— i ignora la causa d'aquest fet.

Tanmateix, el no saber del qui s'admira no és un no saber de resignació, sinó el d'algú que es posa en camí vers el coneixement d'allò que ignora. La meravella fa que l'home se sumeixi en la perplexitat per un instant, però aquesta perplexitat no el paralitza, sinó que l'impulsa a emprendre la recerca filosòfica. Segons afirma l'Angèlic, l'admiració és «*desiderium quoddam sciendi*», és a dir, «un cert desig de saber», una inclinació activa vers el

coneixement: «l'admiració és un cert desig de saber que en l'home es dona pel fet que veu un efecte i n'ignora la causa, o bé pel fet que la causa de tal efecte excedeix el coneixement o la facultat de coneixement» (Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.8, in c).

En aquest sentit, l'admiració no és pura negativitat, sinó un estat de tensió que posa el subjecte en el camí del saber. L'admiració posseeix un dinamisme tendencial, i, justament per aquesta raó, va acompanyada de delectació, d'alegria:

L'admiració és causa de la delectació en la mesura que va acompanyada de l'esperança d'aconseguir el coneixement d'allò que desitja saber. I a causa de ço totes les coses meravelloses [*mirabilia*] són delectables, com totes les coses que són rares, i totes les representacions de les coses, àdhuc les d'aquelles coses que, en si mateixes, no són delectables; car l'ànima gaudeix en la comparació [*collatione*] d'una cosa amb l'altra, car comparar una cosa amb l'altra és propi i connatural de l'acte de la raó, com diu el Filòsof a la seva *Poethica*. I a causa de ço, com es diu en el llibre I de la *Rethorica*, «ésser alliberat de grans perills és més delectable car és admirable». (Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.8, in c)

Com indica l'aquinat, l'admiració no implica alegria per la ignorància que pressuposa, sinó perquè està orientada al coneixement d'allò que s'ignora: «L'admiració no és delectable en la mesura que conté ignorància, sinó en la mesura que conté el desig de conèixer la causa, i també, en la mesura que el qui s'admira descobreix quelcom nou, és a dir, quelcom que no és com es pensava» (Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I-II, q.32, a.8, ad 1). La sorpresa de descobrir una cosa nova, de trobar-se davant d'una cosa «rara», genera alegria: d'una banda, perquè ens ofereix el coneixement de quelcom que ignoràvem, i com que l'home, per naturalesa, està ordenat al saber, el sol fet de conèixer sempre va acompanyat d'una certa alegria; i d'altra banda, com que allò que se'ns dona a conèixer apareix sota la forma d'un «misteri», d'un «enigma», d'un «jeroglífic», fa possible que neixi en l'ànima una alegria vinculada a l'esperança d'aconseguir el coneixement d'allò que ens meravel·la.

El qui s'admira és un individu que espera; de fet, aquesta estructura d'esperança, no solament és quelcom característic de l'«admiració», sinó també de la pròpia filosofia. La «meravella» no és únicament una fase transitòria de la recerca filosòfica, sinó un principi constant que la travessa al llarg de tot el seu desplegament. La filosofia neix en la meravella, es desplega en la meravella i desemboca en la meravella. Igual que l'«admiració», la filosofia presenta un aspecte negatiu i un altre de positiu: per un cantó, significa no-saviesa —car ningú no anhela allò que ja posseeix actualment—, però per l'altre, també implica un dinamisme tendencial, una recerca amorosa referida a la saviesa i a allò que és absolutament digne de conèixer-se, és a dir, les primeres causes i els primers principis de tota la realitat (Pieper, 1989).

La inescrutabilitat de la naturalesa d'una mosca

Però si sostenim que la filosofia, en el seu desplegament, mai no deixa enrere a la «meravella», ¿aleshores no estem negant que la filosofia sigui, com indicàvem abans, un moviment de la ignorància al coneixement o, dit d'altra manera, de la meravella a la no-meravella? La pregunta del que filosofa, segons Aristòtil, és una pregunta «plantejada en el passat, avui i per sempre» (Aristòtil, *Metaphysica* VII, 1; 1028 b2). La pregunta filosòfica, a diferència de la pregunta de les ciències particulars, no pot clausurar-se definitivament. Sant Tomàs d'Aquino, en una afirmació sorprenent —sorprenent perquè no es llegeix a la *Crítica de la raó pura* de Kant, sinó a les *Quaestiones disputatae de veritate* de l'Aquinat, a qui sovint s'ha presentat com un realista ingenu—, sosté: «*rerum essentia sunt nobis ignotae*» (Tomàs d'Aquino, *De Veritate*, x, a.1, in c). En un altre passatge, el mateix Fra Tomàs

justifica la seva posició, que es troba en un terme mig virtuós igualment allunyat dels extrems de l'agnosticisme gnoseològic i del realisme ingenu:

En la definició no solament és necessari conèixer els principis essencials, ans també els accidentals. Perquè si poguessin definir-se i conèixer-se els principis essencials, la definició no necessitaria als accidents. Però car els principis essencials de les coses són desconeguts per a nosaltres, per ço és necessari que s'usin les diferències accidentals en la designació de les essències. Ésser bípede, per exemple, no és essencial, però es posa en la designació essencial. I a través d'elles, ço és, de les diferències accidentals, assolim el coneixement de les essències. (Sant Tomàs, *Sentencia De anima*, lib. 1, lect. 1)

El nostre coneixement, pel fet de tenir el seu principi en la sensibilitat, que ens dona a conèixer els accidents externs de les coses, no capta de manera directa o intuïtiva l'essència dels individus existents o hipòstasis, sinó que necessita inferir allò que les coses són en el fons a partir d'allò que aquestes manifesten en la seva superfície; a través de la clofolla de l'objecte, intentem accedir a la seva essència intel·ligible, baldament aquesta, en la vida present, no puguem contemplar-la completament desproveïda, alliberada, depurada, de residus accidentals:

Com que el nostre coneixement comença amb els sentits, que versen sobre els accidents externs, que són sensibles per si mateixos —com ara el color, l'olor i altres coses d'aquesta mena— difícilment [*vix*] l'entiment, per mitjà d'aquests accidents externs, pot assolir un coneixement perfecte de la naturalesa inferior, àdhuc en aquelles coses els accidents de les quals els sentits comprenen perfectament. (Sant Tomàs, *Summa contra Gentiles*, IV, cap. 1)

En el seu comentari al *Credo*, sant Tomàs exposa aquesta mateixa doctrina d'una manera molt expressiva:

Si l'home pogués conèixer per si mateix totes les coses visibles i invisibles, seria estúpid creure el que no veiem; però el nostre coneixement és tan dèbil que cap filòsof no ha pogut investigar perfectament la naturalesa d'una mosca; en aquest sentit, s'explica que un filòsof va viure trenta anys en solitud per a conèixer la naturalesa d'una abella. (Sant Tomàs, *Expositio in Symbolum Apostolorum*, Prooemium)

Doncs bé, si les essències de les coses, en la seva totalitat, són desconegudes per a nosaltres, ¿què haurem de dir, tenint en compte que allò que caracteritza al filòsof consisteix en preguntar pel fonament últim de les essències de les coses? Si no podem conèixer plenament la naturalesa d'una mosca, ¿com podem aspirar a conèixer l'ordre sencer de l'univers i de les seves causes? El terme vers el qual s'ordena la filosofia, no sembla quelcom completament abastable per a l'home. Aquesta discrepància entre el dinamisme inherent a la recerca filosòfica i la impossibilitat de portar-lo a la seva consumació, la seva compleció, la seva plena realització, ja està suggerida, com hem indicat, en el mateix significat de la paraula «filosofia», que implica una «estructura d'esperança», un balanceig entre l'afirmació i la negació, i, consegüentment, la impossibilitat de superar de l'experiència de l'«admiració»².

¿No és veritat, doncs, que el fi de la investigació metafísica consisteix en el fet que «havent conegut les causes, no ens admirem de llurs efectes»? (Tomàs d'Aquino, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 3). Si la filosofia neix en la meravella, progressa en la meravella i desemboca en la meravella, ¿significa això que no es mou en absolut, sinó que, a través d'ella, el subjecte roman estancat en la seva pròpia ignorància? Per respondre a

(2) L'admiració no únicament és pròpia de l'home, sinó de tota substància intel·lectual creada: «l'àngel parla a Déu, ja sigui per a consultar la divina voluntat sobre les coses que han de fer-se, o senzillament per a admirar la seva excel·lència, que ningú no pot arribar a comprendre; perquè, com diu Sant Gregori en el llibre II dels *Moralia*: "els àngels parlen amb Déu en contemplar les coses superiors a ells en èxtasi d'admiració"» (Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.107, a.3, in c).

aquestes preguntes, és imprescindible precisar en quin sentit l'essència de les coses naturals i l'objecte últim de la saviesa —les primeres causes i principis— són «incognoscibles» per a nosaltres.

Cognoscibilitat i comprensibilitat

Un exemple pot resultar-nos d'utilitat: quan diem que les estrelles són invisibles, no estem parlant, en rigor, d'una propietat intrínseca de les estrelles, sinó únicament de les condicions que fan possible la seva observació per part del nostre ull. Ningú no nega que les estrelles, «*secundum se*», tant de dia com de nit, són visibles, és a dir, objectes possibles per a la visió, malgrat que, sota unes circumstàncies determinades, no ho siguin «*quoad nos*». Quan parlem de la «incognoscibilitat» de l'objecte últim de la recerca filosòfica i de les essències de les coses naturals, hem d'aclarir, igualment, si estem parlant de les condicions subjectives del nostre coneixement o bé d'un mode d'ésser del mateix objecte.

Convé explicar, abans de res, la diferència entre «*cognoscere*» i «*comprehendere*». Naturalment, el «comprendre» és una modalitat específica del «conèixer», aquella que consisteix en el coneixement exhaustiu, en conèixer quelcom fins al final:

Comprendre [*comprehendere*], pròpiament parlant, significa conèixer en una cosa tot el que hi ha de cognoscible en ella; així, encara que algú conegui la cosa, no té per què haver de comprendre-la. Per exemple, qui coneix la proposició «el triangle té tres actes iguals a dos de rectes» amb un sil·logisme dialèctic³ no coneix tot el que hi ha de cognoscible en ella i, per tant, no la coneix totalment; però qui la coneix amb un sil·logisme demostratiu⁴ la coneix totalment. (Sant Tomàs, *Super Evangelium S. Iohannis lectura*, cap. 1, lect. 11)

És possible, però, que es doni un desajust, una inadequació, entre la cognoscibilitat de l'objecte i la capacitat del subjecte cognoscent per a aprehendre-la:

Una cosa és tant cognoscible, com ens i veritat hi ha en ella; el cognoscent, al seu torn, solament coneix en la mesura que posseeix virtut cognoscitiva. Però tota substància intel·lectual creada és finita. En conseqüència, coneix finitament. Ara bé, com que Déu és infinit en poder i entitat i, per consegüent, infinitament cognoscible [infinite cognoscibilis], no pot ésser conegut per cap enteniment creat en tot el que hi ha en Ell de cognoscible; en conseqüència, Déu roman incomprehensible per tot enteniment creat. Com es diu en el llibre de Job: «Vet aquí la grandesa de Déu, que venç la nostra ciència [Jb 36, 26]». Però solament Ell mateix es contempla a si mateix comprehenent-se, car la seva virtut en el conèixer és tanta com la seva entitat en l'ésser [*tanta est eius virtus in cognoscendo quanta est eius entitas in essendo*]. Diu Jeremies: «fortíssim, gran i poderós, Senyor dels exèrcits és el vostre nom. Gran en el consell i incomprehensible en el pensament [Jr 32, 18-19]». (Sant Tomàs, *Super Evangelium S. Iohannis lectura*, cap. 1, lect. 11)

Un objecte s'ha *comprehès* quan no resta en ell cap residu de cognoscibilitat que necessiti transformar-se en quelcom conegut en acte. Ara bé, en el cas que persistís aquest residu, ¿hauríem d'admetre que l'objecte, en ell mateix, és «incognoscible»? ¿és possible que hi hagi coses, estats de coses, relacions o estructures, que siguin «*per se*» incognoscibles i no únicament desconegudes per a l'home (ja sigui per a un home concret, ja sigui per a l'espècie humana en general)? Per respondre, és cabdal la següent afirmació: «*unumquodque tantum cognoscibile est, quantum habet de ente et veritate*». Una cosa és cognoscible i vertadera en la mateixa mesura que té l'ésser, o sigui, en la mateixa mesura que és un ens. No hi ha objectes «*per se*» incognoscibles; la realitat és, en tots els seus

(3) El sil·logisme dialèctic és aquell que parteix de les premisses considerant-les com a probables (Sant Tomàs, *Expositio libri Posteriorum Analyticorum*, I, lect. 1).

(4) El sil·logisme demostratiu és aquell que parteix de les premisses considerant-les com a necessàries (Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.83, a.1, in c / Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, II, q.53, a.1, in c).

sectors, accessible al coneixement. A tota cosa, pel sol fet d'ésser, li correspon una «lluminositat» intrínseca, o sigui, una obertura a ésser captada pel coneixement, una accessibilitat, una perceptibilitat.

La lluminositat i les tenebres

En el text que veurem a continuació, sant Tomàs estableix una perfecta proporcionalitat entre cognoscibilitat, lluminositat i actualitat. Encara que aquí no ho expliciti, l'actualitat de l'objecte es funda en el grau amb què aquest posseeix l'ésser, que és «*actualitas omnium actuum*» (Tomàs d'Aquino, *De Potentia*, q.7, a.2, ad 9) i, per això mateix, «*perfectio omnium perfectionum*» (Tomàs d'Aquino, *De Potentia*, q.7, a.2, ad 9). Per tant, en la mateixa mesura que l'ens posseeix l'ésser, és actual, cognoscible i lluminós:

Gràcies a la llum corporal, les coses visibles es coneixen sensiblement; i és per analogia [*per similitudinem*] que allò a través del qual es coneix quelcom [sigui o no sigui visible] pot anomenar-se llum; però el Filòsof prova en el llibre IX de la *Metaphysica* que qualsevol cosa és coneguda pel fet que està en acte; i, per aquest motiu, la mateixa actualitat de la cosa és una certa llum seva i, com que l'efecte està en acte per la seva causa, [l'efecte] és il·luminat i és conegut, per això mateix, per la seva causa. Però la causa primera, essent acte pur sense cap potencialitat adjunta, és la pura llum per la qual totes les altres coses són il·luminades i es tornen cognoscibles. (Sant Tomàs, *Super librum De Causis*, lect. 6.)

Tot allò que posseeix l'ésser —i que, consegüentment, és actual i lluminós— és cognoscible per naturalesa; aquesta tesi resultaria incomprendible si no es tingués en compte que pressuposa la «creaturabilitat» del món, és a dir, que tot el que és procedeix del coneixement creador i projectant de Déu:

Es diu de qualsevol cosa que és absolutament vertadera per la relació que manté amb l'enteniment del qual depèn. Per això, les coses artificials s'anomenen vertaderes per llur relació amb el nostre enteniment. Així, es diu que una casa és vertadera en tant que s'assembla a la idea [d'aquesta casa] que hi ha a l'enteniment del seu arquitecte [...]. Igualment, es diu que les coses naturals són vertaderes en tant que són una semblança de les idees que es troben a la ment divina. Per exemple: una pedra es diu que és una vertadera pedra quan posseeix la naturalesa pròpia de la pedra, segons la concepció existent a l'enteniment diví. (Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.16, a.1, in c)

La pedra posseeix la naturalesa de pedra en tant que s'assembla a la idea de pedra que es troba a l'enteniment diví, idea que, al seu torn, no és altra cosa que el coneixement que Déu posseeix de la seva pròpia essència «en tant que participable, segons algun tipus de semblança, per aquesta criatura» (Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.15, a.2, in c). Déu, en conèixer la seva pròpia essència com a imitable per la pedra, coneix la «raó pròpia» o «idea» de la pedra: «*unaquaeque creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentia similitudinem*» (Tomàs d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q.15, a.2, in c). D'aquesta doctrina se'n segueix que la pedra guarda una relació essencial amb l'enteniment diví, que li ha conferit una forma substancial d'acord amb la idea exemplar que té d'ella; gràcies a aquesta forma, la pedra posseeix una cognoscibilitat intrínseca. No obstant, «*tota forma és una certa participació per semblança de l'ésser diví [divini esse], que és acte pur [actus purus]*» (Tomàs d'Aquino, *In libros Physicorum*, I, lect. 15), i com que «tot es coneix per la seva forma i en tant que està en acte» (Tomàs d'Aquino, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, cap. 6, lect. 3), la pedra tindrà de «llum» o de «claritas» tant com tingui de forma i d'acte: «*tota forma, per la qual la cosa té ésser, és una certa participació de la claritas divina*» (Tomàs d'Aquino, *In*

De divinis nominibus expositio, cap. iv, lect. 5);⁵ o en un altre passatge: «les coses, doncs, que són certs actes, però no purs, són lluminoses [*lucentia*], però no llum, mentre que l'essència divina, que és acte pur, és la mateixa llum» (Sant Tomàs, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, cap. 6, lect. 3).

El mateix principi pel qual la pedra és cognoscible —la seva forma— és, sorprenentment, la causa de la seva incomprehensibilitat —en tant que és un raig, un reflex, una refulgència de la «*claritas* divina» o «ésser diví»—. Totes les criatures són cognoscibles en tant que procedeixen de la infinita lluminositat de l'«*Ipsum esse subsistens*»⁶, però al mateix temps, per a nosaltres, són inescrutables, també pel fet de procedir de la infinita lluminositat de l'«*Ipsum esse subsistens*». La cognoscibilitat i la inescrutabilitat de la pedra i de totes les altres coses tenen una mateixa arrel ontològica: l'«esse» o «*claritas*» (Guiu, 2000, p. 129-147).

La metafísica, que és una «ciència divina», pels homes és un «présteq» i no una «possecció» (Sant Tomàs, *Sententia libri Metaphysicae*, I, lect. 3, n. 60). El moviment ascendent de la seva recerca no emergeix del «clarobscur intel·lectual» ni arriba a desprendre's tampoc de l'experiència de la «meravella» (Garrigou-Lagrange, 1934). El coneixement de la realitat i de les seves causes, que és el terme al qual s'encamina, sempre topa amb un límit irreductible a qualsevol intent de comprensió, perquè la lluminositat intrínseca a totes les coses és, al mateix temps, tenebra insondable⁷.

Conclusió. Una tensió inherent a l'ofici d'ensenyar metafísica

El mestre de metafísica l'únic que pot comunicar són estructures objectives, és a dir, un determinat sistema de relacions entre termes i proposicions, que troba la seva expressió més perfecta en la demostració científica o, en altres paraules, en el sil·logisme «*faciens scire*» (Sant Tomàs, *Summa contra gentiles*, I, cap. 57); al mateix temps, però, si l'únic que aconseguix és que els seus deixebles concebin la metafísica com un mer «contingut docent», reductible a un conjunt d'enunciats organitzats, la seva missió magisterial haurà fracassat. Ensenyar metafísica és extremadament difícil, car el principal mitjà docent del qual hom disposa —la demostració— fàcilment pot induir a un equívoc: el coneixement metafísic —que, com s'ha vist, és un coneixement admiratiu, un coneixement lluminós i

(5) En aquesta mateixa lliçió, l'Angèlic afirma explícitament que l'ésser o «*claritas*» és el constitutiu formal de l'experiència estètica: «*pulchrum addit supra bonum, ordinem ad vim cognoscitivam illud esse huiusmodi*» (Sant Tomàs, *In De divinis nominibus expositio*, cap. iv, lect. 5). Umberto Eco s'oposa a aquesta interpretació ontològica de la «*claritas*» i de la seva contemplació: «No pot passar-se per alt el fet que, per Tomàs, el terme «*claritas*» apareix únicament en referència al Bell. La «*claritas*», pels metafísics de la llum del segle xiii, era un principi constitutiu del real, i no únicament una categoria estètica; per Tomàs, en canvi, aquesta no tenia res a veure amb l'estructura objectiva de l'ésser ni amb la creació, ans assumia únicament un restringit significat inherent als problemes de la bellesa» (Eco, 1970, p.142-143).

(6) «*Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse*» (Sant Tomàs, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.2, in c).

(7) «*Tota tenebra és llum inaccessible [...], però s'anomena tenebra en tant que no es veu i llum en tant que es veu. Una cosa és invisible de dues maneres: o bé per ella mateixa, com una realitat opaca; o bé pel fet d'ésser excessiva, com el sol ho és pels ulls de l'òliba. Així, algunes coses no són molt visibles per a nosaltres degut a un defecte del seu ésser, i altres degut a la seva excessivitat; d'aquesta última manera és com Déu, en un cert sentit, és inaccessible per a nosaltres. Diu Sant Pau: «A qui cap dels homes no ha vist mai [i Tm 6, 16]», cosa que és absolutament vertadera, incloent fins i tot als àngels, si s'entén que es parla de la comprensió, car solament Déu es comprèn a Si mateix» (Sant Tomàs, *Super I Epistolam B. Pauli ad Timotheum lectura*, cap. 6, lect. 3).*

tenebrós al mateix temps—, si bé és cert que es val d'elements formals o objectius com d'un ressort, com d'un alçaprem, no té a aquests com a «objecte»; solament quan una cosa és percebuda en tant que és —i no únicament en tant que és *això* o *allò*—, és considerada sota la formalitat pròpia de la metafísica, la de l'ens en tant que ens. L'ascens a la contemplació metafísica pressuposa com a condició subjectiva l'experiència de la meravella, per la qual qualsevol contingut objectiu és transposat —per dir-ho amb una analogia musical— a la tonalitat de l'«esse». La síntesi objectiva, desarrelada del seu fonament no objectiu —o sigui, de l'«*actus essendi*»—, apareix com a mera complicació, combinatòria, problemàtica sense misteri, en definitiva, com un joc trivial. Així, l'objecte pensat, havent estat espoliat d'allò que dota de serietat i de consistència als nostres pensaments, resulta incapaç de resistir els embats «d'aquella desil·lusió de l'esperit admiratiu, que és l'escepticisme» (Bofill, 1967a, p. 273). El mestre de metafísica que oblidí que l'arrel de tota especulació ontològica resideix en l'experiència de la meravella corre el risc d'esdevenir formador d'escèptics, molt ben informats potser, però estèrils per a la contemplació del «*verum*», que és l'aliment de l'esperit.

Referències

- Aertsen, J. (1988) *Nature and creature. Thomas Aquinas's Way of Thought*. Leiden, E. J. Brill.
- Aristòtil (2012) *Metafísica*, Valentín García Yedra (trad. i ed.). Madrid, Gredos.
- Bofill, J. (1967a) «L'admiration», a Bofill, J., *Obra filosòfica*. Barcelona, Ariel, p. 271-275.
- Bofill, J. (1967b) «La vertiente técnica y especulativa de la ciencia», a Bofill, J., *Obra filosòfica*. Barcelona, Ariel, p. 197-208.
- Claramunt, S. (2002) «Orígenes del mundo universitario: de los *studia* a la *universitas*», a Busqueta, Juan J.; Pemán, J. [eds.], *Les universitats de la Corona d'Aragó, ahir i avui*. Barcelona, Pòrtic, 2002, p. 27-52.
- Eco, U. (1970) *Il problema estetico in Tommaso d'Aquino*. Milà, Valentino Bompiani.
- Forment, E. (2004) *Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*. Madrid, Palabra.
- Forment, E. (2009) *Santo Tomás de Aquino. Su vida, su obra y su época*. Madrid, BAC.
- Garrigou-Lagrange, R. (1934) *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel: nature et surnature*. París, Desclée de Brouwer.
- Guiu, I. (2000) «El asombro como principio del libre saber del ser», *Convivium*, núm. 13, p. 129-147.
- Montalembert, Ch. de (1880) *Los monges de Occidente*, trad. Víctor Gebhardt. Barcelona, Luis Tasso.
- Pieper, J. (1989) *Defensa de la filosofía*, trad. A. E. Lator. Barcelona, Herder.
- Tomàs d'Aquino (1882-1889) *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. Edita*. Roma, Ex Typographia Polyglotta.
- Tomàs d'Aquino (2000 i ss.) *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*. Enrique Alarcón (ed.), Pamplona, Corpus Thomisticum: www.corpusthomisticum.org [Consulta el 20 de juny de 2023].
- Torrás i Bages J. (1936). «Del verb artístic», a Torras i Bages J., *Estètiques*. Barcelona, Balmes, p. 109-161.

El maestro de metafísica y la experiencia de la maravilla en santo Tomás de Aquino

Resumen: El oficio de enseñar metafísica exige, como condición previa, conocer el arraigo de esta ciencia respecto la experiencia de la maravilla, ya que, sólo por esta experiencia, se puede ascender al conocimiento de su objeto formal, el ente «ut habens esse», el ente que posee como acto el «esse». La enorme dificultad de este oficio radica en que, por un lado, el maestro sólo puede comunicar estructuras objetivas, pero, por otro, debe velar porque el alumno no caiga en el error de reducir la especulación metafísica a la estructura lógica del raciocinio, pues, en este caso, no habría llegado a contemplar la realidad desde la perspectiva propia de este saber, la del ente en tanto que ente, que implica un orden de todos los elementos formales u objetivos al «actus essendi». Con esta preocupación pedagógica, en el presente artículo se investiga principalmente el carácter trascendental de la experiencia de la maravilla y, correlativamente, su referencia constitutiva al «Ipsum esse subsistens».

Palabras clave: Maravilla, Tomás de Aquino, educación, metafísica, luz, Jaume Bofill

Le Maître de Métaphysique et l'expérience de l'émerveillement chez Saint Thomas d'Aquin

Résumé: Le travail d'enseignement de la métaphysique requiert, comme condition préalable, la connaissance des racines de cette science par rapport à l'expérience de l'émerveillement, puisque c'est seulement à travers cette expérience que l'on peut s'élever à la connaissance de son objet formel, l'être «ut habens esse», l'être qui possède en acte l'«esse». L'énorme difficulté de ce travail réside dans le fait que, d'une part, le professeur ne peut communiquer que des structures objectives, mais, d'autre part, qu'il doit veiller à ce que l'étudiant ne tombe pas dans l'erreur de réduire la spéculation métaphysique à la simple structure logique du raisonnement, car, dans ce cas, il ne serait pas parvenu à contempler la réalité depuis la perspective propre à cette connaissance, celle de l'être, qui implique un ordre de tous les éléments formels ou objectifs à l'«actus essendi». Dans ce souci pédagogique, le présent article étudie principalement le caractère transcendantal de l'expérience de l'émerveillement et, corrélativement, sa référence constitutive à «l'Ipsum esse subsistens».

Mots-clés: Merveille, Thomas d'Aquin, éducation, Métaphysique, lumière, Jaume Bofill

The Master of Metaphysics and the experience of wonder in Saint Thomas Aquinas

Abstract: As a precondition, the job of teaching metaphysics requires knowledge of the roots of this science with respect to the experience of wonder, since, only through this experience, can we ascend to knowledge of its formal object, the being «ut habens esse», the being that possesses as an act the «esse». The enormous difficulty of this job lies in two factors. On the one hand, professors can only communicate objective structures. On the other hand, they must ensure that students do not fall into the error of reducing metaphysical speculation to the logical structure of reasoning, because, in this case, students would not have come to contemplate reality from the perspective proper to this knowledge, that of being, which implies an order of all the formal or objective elements to the «actus essendi». With this pedagogical concern, this article mainly investigates the transcendental nature of the experience of wonder and, correlatively, its constitutive reference to the «Ipsum esse subsistens».

Key words: Wonder, Thomas Aquinas, education, Metaphysics, light, Jaume Bofill