

# QÜESTIONS DE GNOSEOLOGIA

## LA TEORIA DE L'INTELLECTE AGENT

Descartat el Materialisme i establerta la distinció essencial entre el coneixement sensible i l'intellectiu; descartada, també, la hipòtesi de les idees in-nates, amb l'afirmació que s'originen pels sentits i naixen de la sensació, el problema gnoseològic es redueix a suavitzar la transició del coneixement sensible al pròpiament intel·lectual, a explicar com els sentits exteriors, o interiors, poden provocar l'actuació de la intel·ligència.

Els Escolàstics solucionaren la qüestió d'una manera lògica i enginyosa, amb la coneguda i cèlebre teoria de l'intel·lecte agent i les espècies intel·ligibles. Però aquesta teoria, que entre els escolàstics és com un dogma filosòfic, és, per a molts altres filòsofs espiritualistes, un absurd o una complicació innecessària. Pot dirse que extra-murs de l'Escolàstica, àdhuc en aquells sectors, com el que representa Balme, que senten per ella una simpatia sincera i n'aprofiten molts elements, la teoria de l'intel·lecte agent és, entre les que integren l'ideari escolàstic, una de les més discutides.

El sistema gnoseològic de Balme és més simple i més dreturer que el dels escolàstics; es limita a constatar la unitat substancial de la sensibilitat i de la intel·ligència, per a legitimar la irrupció de la primera en la segona. Vegi's *Filosofia fundamental*, llib. 4, cap. XX, núm. 125.

Aquesta teoria, però, comet el defecte de no haver sospesat a bastança la dificultat que representa, dintre qualsevol sistema de Filosofia espiritualista, el trànsit del coneixement sensible a l'intel·lectual, en el punt concret d'assenyalar una raó suficient de la determinació de l'intel·lecte, de l'estat potencial a l'acte propi. No és prou raó la unitat substancial de la imaginació i l'intel·lecte, per autoritzar un procés de simpatia, com ja nota justament S. Tomàs: "*Verum est quod duae potentiae, quae sunt in una substantia animae radicatae, compatiuntur sibi invicem... quantum ad hoc quod una potentia ab alia movetur, sicut imaginatio a sensu. Et hoc quidem possibile est, quia formae imaginationis et sensus sunt eiusdem generis: utraeque enim sunt individuales. Et ideo formae, quae sunt in sensu, possunt imprimere formas quae sunt in imaginatione, movendo imaginationem, quasi sibi similes. Formae autem imaginationis, in*

*quantum sunt individuales, non possunt causare formas intelligibiles, cum sint universales.*" (De anima, a. 4, ad I.)

Opinem que la lògica sòbria d'aquestes consideracions, si prescindim d'algun detall accidental, que podria discutir-se, basta per desvirtuar el vibrant raonament de Balmes contra les espècies intel·ligibles (1).

En el mateix defecte de Balmes cauen els altres filòsofs enemics de la teoria escolàstica de l'intel·lecte agent, v. g., PALMIERI, *Anthropologia, thes.* XXV; MENDIVE, *Psychologia*, cap. X, a. 6, núm. 513; ROMEYER, *Saint Thomas et notre connaissance de l'esprit humain — Archives de Philosophie*, vol. VI, Cahier II, — París, 1928, pàg. 44; etc. L'estat potencial de l'intel·lecte exigeix, amb necessitat metafísica, un determinant proporcionat, per explicar l'acte intel·lectiu. Així, doncs, si no es prova prèviament, almenys amb arguments negatius, que un ésser material i sensible és *actu* intel·ligible, en el sentit que, com a tal, pot influir directament damunt l'intel·lecte, malgrat la condició espiritual d'aquest, i determinar-lo a l'acte propi, de res no serveix apegar a la simpatia de les potències de l'ànima. Tot el més, concedint molt i massa, s'explicaria la determinació *quoad exercitium*, però no *quoad specificationem*.

El sistema escolàstic, en canvi, té el mèrit d'haver-se preocupat àmpliament, i a fons, de la dificultat esmentada; però no havent-li trobat una solució natural i adequada, deixà la línia recta de la simplicitat balmesiana, i adop-

(1) "Sea lo que fuere de la distinción de las facultades entre sí, lo cierto es que la conciencia nos atestigua que es uno mismo el ser que piensa, el que siente, el que quiere, el que hace o el que padece; lo cierto es que esa misma conciencia nos atestigua la íntima comunicación en que se hallan todas las operaciones del alma. Instantáneamente reflexionamos sobre la impresión sentida, instantáneamente experimentamos una sensación agradable o ingrata, a consecuencia de una reflexión que nos ocurre; pensamos sobre la voluntad; queremos o rechazamos el objeto del pensamiento; hay dentro de nosotros un hervidero, por decirlo así, de fenómenos de diferentes clases, que se enlazan, se modifican, se producen, se reproducen, influyendo recíprocamente los unos sobre los otros, en comunicación incesante. De todos tenemos conciencia, todos se hallan en un campo común, en ese yo, que los experimenta. ¿Qué necesidad hay, pues, de fingir seres intermedios para poner en comunicación las facultades del alma? ¿Por qué ésta, con su actividad llamada entendimiento, no podrá ocuparse inmediatamente de las afecciones y representaciones sensibles, y de todo cuanto halle en su conciencia? Supuesto que esa conciencia, en su indivisible unidad, comprende toda la variedad de los fenómenos internos, no alcanzo por qué la actividad intelectual del alma no podría referirse a todo cuanto ella encierra de activo o de receptivo; sin que sea necesario fingir especies que sirvan, como de correos, para comunicar a unas facultades lo que está sucediendo en las otras." (BALMES, *Filosofía fundamental*, lib. IV, cap. XX, n. 125.) Paraules eloqüents i expressives d'una gran veritat experimental, però al marge de la raó íntima de la possibilitat d'aquest fet intern, en el que es refereix a la invasió del camp espiritual de l'ànima pels fenòmens sensibles! Si l'espirit és independent de la matèria, i no pot patir-ne la influència directa, ¿com és possible aquesta penetració, aquest hervidero? La unitat indivisible de la consciència! Evident; un fet experimental. Però un filòsof espiritualista, per a conciliar-ne la possibilitat amb el seu ideari, ha d'exposar prèviament com els fets sensibles entren o poden entrar directament en la consciència intel·lectiva.

tà la corba complicada de l'intel·lecte agent i les espècies intel·ligibles, per tal d'explicar i justificar el pas de l'ordre sensitiu a l'intel·lectiu, obeint sempre, amb lògica severa, als seus principis metafísics: la potencialitat de l'intel·lecte, i la impossibilitat de reduir-lo a l'acte, per un agent d'ordre sensible.

Pot hom dubtar del valor de la solució escolàstica al problema gnoseològic, pot hom sentir-se adversari de la teoria de l'intel·lecte agent i les espècies intel·ligibles; hom, però, ha de reconèixer que els escolàstics han determinat el fons de la qüestió més profundament que els seus adversaris. Aquests devien haver sospesat millor la dificultat que representa, per a tot filòsof espiritualista, que un agent material, com ho és la imatge o *phantasma*, pugui actuar sobre una potència espiritual, l'intel·lecte, i haurien pogut veure que la simpatia de les potències no explica, ni pot solucionar res per ella sola, mentre no se li deixi expedit el camí, que li barra la dificultat susdita. Posats els inicis del coneixement espiritual en el coneixement sensible, no hi ha més remei que admetre una acció prèvia espiritualitzadora del *phantasma*, com els escolàstics, o provar que, almenys en aquest ordre, cal rebaixar o explicar un xic el to emfàtic i absolut del principi espiritualista.

Els enemics de la teoria de l'intel·lecte agent insisteixen a rebaixar la distinció de les potències de l'ànima entre si i de llur substància comuna, per tal de poder eixamplar l'eficàcia de la simpatia de les potències orgàniques fins a les espirituals; però per molt que hom redueixi la susdita distinció i inculqui la unitat substancial de l'ànima, sempre restarà aquest element distintiu: que l'ànima té funcions espirituals, com la intel·lectiva, i en té de sensitives, com la imaginativa. I aquestes funcions, essent distintes i de distint ordre, requereixen un excitant proporcionat i apte per a llur actuació. Altrament hom hauria de confessar, sota la pressió de la lògica, que qualsevol funció en la qual prengui part l'ànima, v. g. una funció nutritiva (cal recordar que l'ànima té potències espirituals, sensitives i vegetatives), bastaria per excitar directament, en virtut de la simpatia, l'intel·lecte i determinar la intel·lecció. Així, doncs, malgrat la simpatia de les potències que, en si mateixa i en termes generals, és un fet innegable, hi cap sempre aquesta pregunta: ¿un excitant d'ordre purament sensible és prou per provocar, per si mateix, una funció espiritual?

És ací on rau essencialment l'estat de la qüestió. Alguns autors el desplacen en referir-lo a l'afirmació de la inintel·ligibilitat del singular material, la qual, diuen, se suposa, però no es prova en el sistema escolàstic. (Cf. ROMÉYER, o. c., pàg. 45.) Els escolàstics argüeixen d'aquesta manera: Essent l'intel·lecte una potència passiva, li cal un determinant a l'acte de la intel·lecció. I, com un ésser material no pot obrar sobre una potència espiritual, és necessària la mediació d'una espècie espiritual, representativa de l'objecte sensible, que actuï l'intel·lecte; i, ulteriorment, una potència, l'intel·lecte agent, productora de les espècies intel·ligibles. Així ho estableixen terminantment els mestres

més representatiu de l'Escolàstica (2). És ací, doncs, on cal impugnar l'ideari escolàstic, si hom vol arribar al moll de la controvèrsia.

Entre els enemics de la teoria escolàstica hi ha metafísics eminents i francament espiritualistes, i àdhuc afectats, en moltes coses fonamentals, a l'ideari de S. Tomàs. Es natural, doncs, que s'hagin plantejat la qüestió en el punt que acabem d'assenyalar i hagin cercat una solució a l'argument escolàstic. Però la solució neta i lògica de l'argument escolàstic no l'hem poguda trobar en cap dels esmentats autors. Veiem-ne alguna temptativa.

PALMIERI (o. c., thes. XXV) després d'haver concretat la seva opinió amb aquestes paraules: "*Intellectus non debet spectari ut aliquod agens separatum a sensu, sed est reapse ipsa anima sentiens. Existente ergo sensatione et sensu intimo ejusdem, naturaliter consequitur ut anima sentiens, cum sit capax intelligendi id quod sentit, illud quoque intelligat*"; com presentint ell mateix la feblesa de l'explicació per pura simpatia de les potències, es fa aquesta objecció: "*Dices objectum in sensu existens est materiale, ideoque non idoneum pro intellectu.*" I respon: "*Haec argumentatio supponit tum quod requiratur ante cognitionem informatio intellectus... (id vero negamus, imo nec possibile est)... tum quod non sufficienter determinetur intellectus a praesentia sensationis in eodem subiecto.*"

Com es veu, la resposta de Palmieri a l'argument escolàstic es redueix a negar que el principi determinant de l'intel·lecte hagi d'informar la potència per a determinar-la a l'acte intel·lectiu. I bé! Això tot el més que prova és que el determinant de l'intel·lecte no cal que sigui precisament l'espècie intel·lectiva dels escolàstics, però resta intacta la dificultat essencial: ¿quin és el determinant proporcionat a la condició espiritual de l'intel·lecte?, car una energia en estat potencial, per a reduir-se a acte, necessita la intervenció d'un excitant adequat, tan si l'excitació és informativa i inherent, com si és extrínseca, o de qualsevol manera.

Cal, però, fer justícia al talent de Palmieri, d'haver obirat la solució satisfactòria, en escriure aquestes paraules: "*Ad determinandum intellectum non est necessaria actio alicuius nobilioris agentis, sicut nec corpora quae sensus determinant sunt nobiliora sensibus; nam heic non agitur de causa quae vim conferat cognoscendi, sed de dispositione subiecti, quae ratio sit cur intellec-*

(2) "*Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit... phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu, per intellectum agentem.*" (SANT TOMÀS, I, 84, 6).

"*Intellectus non movetur nisi ab objecto interius in phantasmata representato; phantasma autem materiale est; ergo non potest agere in intellectum spiritualem spirituales species; aliud ergo principium accomodatius quaerendum est, quem vocant agentem intellectum.*" (SUÁREZ, *De anima*, lib. 4, c. 2, n. 1.)

*tus vim suam exerat. Quare tunc quidem cum determinans elevat determinabile ad perfectiorem naturam debet esse eo nobilius; at cum tantum afferat aliquid quod in determinabile non continetur, id non est necesse."*

Llàstima que l'autor no hagi tret d'aquest raonament tot el suc que pot donar! En ell hauria trobat la solució adequada de l'argument escolàstic, sense recórrer a altres explicacions insuficients i poc lògiques.

Mendive (c. c.) com Palmieri, com Balmes, i com els altres adversaris de les espècies intel·lectives, apeha també a la simpatia de les potències per explicar la determinació de l'intel·lecte a l'acte propi, en virtut del *phantasma*; però en explicar aquesta simpatia, afegeix que és una moció d'ordre moral, anàloga a la de la voluntat (segons l'opinió de molts escolàstics) sobre les altres potències. "*Propter radicationem omnium potentiarum in eadem anima sufficit motio moralis in actu volitionis imbibita ut reliquae potentiae operativae ad suos actus naturales determinentur: item propter praedictam radicationem sufficit motio moralis objecti in cognitione intellectuali relucentis ut voluntas in suos proprios actus erumpere valeat. Ergo propter eandem radicationem sufficere dicenda erit motio moralis phantasmatis ut virtus activa intellectus ad suos peculiare conceptus determinetur."*

No volem negar les analogies que pugui haver-hi entre la moció (moral o física) de la voluntat sobre les altres potències i la moció del *phantasma* sobre la intel·ligència. Les nostres opinions personals ens menen a admetre-les, i concedir-los importància. Així com la voluntat no és més que un excitant de les altres potències per determinar-les a funcionar, i són aquestes les que executen tot l'acte, així també el *phantasma* no és més que un excitant (i ulteriorment, si voleu, la causa material) de l'acte que realitza la intel·ligència, com més avall exposarem. Però amb això no es desvirtua l'argumentació escolàstica; resta sempre en peu la qüestió essencial abans enunciada: tant si l'excitació és d'ordre físic, com si és d'ordre moral, ¿el *phantasma*, que és material i sensible, és un excitant propi i adequat per a una potència espiritual, com ho és l'intel·lecte?

Una moció moral és, segons l'exemple adduït per Mendive, i segons l'opinió gairebé unànime dels escolàstics (Cf. URRÁBURU, o. c., vol. 6, número 13, seq.), la del coneixement sobre les potències afectives. Però el mateix Mendive remarca expressament que és el coneixement *intellectual*, el qui mou moralment la voluntat. ¿Podria provar, ni tan sols concedir, que un coneixement *sensible* pot excitar un acte de la voluntat espiritual, directament, per pura simpatia, sense la mediació del coneixement superior, espiritual? Sense això, l'argumentació de Mendive és, més aviat, un *retorqueo argumentum* automàtic.

Altrament, és el mateix Mendive qui, en un altre lloc de la mateixa

obra (509), proposa la qüestió amb aquestes paraules, tan clares i terminants: "*Naturae materiales quas intelligimus in seipsis non sunt intelligibiles actu: existunt enim in materia ac proinde ex se non habent vim movendi ad cognitionem spiritualem et universalem sed tantum ad cognitionem materialem et particularem. Atqui nihil reducitur de potentia in actum nisi per aliquod ens actu.*"

Tampoc no és gens convincent l'altra raó que proposa Mendive en el mateix sentit, i a continuació de l'anterior. Després del que hem dit, resta prou desvirtuada perquè no calgui insistir-hi més. La reproduïm, sols com una mostra dels arguments adduits pels més il·lustres adversaris de la teoria escolàstica. Diu així Mendive: "*Etiamsi supponamus intellectum indigere motione aliqua phisica... nulla opus est ad hanc motionem specie intelligibili... nam intellectus passibilis phisice movetur secundum praecipuam partem sui substantiam nempe animae, per phantasma in ea receptum. Unde sicut dicimus voluntatem secundum praecipuam partem sui vere intelligere obiectum quod appetit quia substantia animae est pars principalis tam intellectus quam voluntatis; ita propter eandem rationem dicere oportet intellectum secundum praecipuam partem sui vere res materiales imaginari et phantasmatis imaginacionis formaliter moveri. Hoc vero posito jam nulla alia motio phisica ex parte intellectus ad eliciendos actus cognoscitivos necessaria est; quia phantasia et intelligentia continuantur per praecipuam ipsarum partem quae est utriusque communis; ac proinde substantia animae, quatenus formaliter mota per phantasma, phisice determinatur ad eliciendum actum intellectualem una cum intellectu*" (o. c.).

Si totes les potències de l'ànima fossin homogènies, res no tindriem a objectar contra aquest raonament; però ara... unes són espirituals i altres materials: sensitives, vegetatives.

Llegint l'article de la *Summa theol.* (I, 79, 3) on prova S. Tomàs la necessitat de l'intel·lecte agent, hom veu la relació íntima d'aquesta qüestió amb una altra de cèlebre en la història de la Filosofia: la dels universals. Les diferències gnoseològiques entre platònics i aristotèlics, de fet (3) radiquen en la diversa concepció dels universals, pròpia de cada escola; i tota l'argumentació de S. Tomàs en favor de l'intel·lecte agent es basa en el concepte aristotèlic dels universals.

Nosaltres ens declarem francament aristotèlics en la qüestió dels universals. Aquests, *formaliter*, no existeixen a *parte rei*, sinó que són un producte

(3) Diem de fet, perquè en bona lògica potser hi cabria alguna objecció contra el raonament aristotèlic. Els éssers espirituals són *actu* intelligibles, tal com existeixen en la realitat. Doncs, els hauríem de conèixer directament i no per mediació de cap espècie intel·lectiva, ni (menys encara) de cap *phantasma*...

de les operacions mentals. La realitat sols presenta elements singulars, en els quals, però, la ment pot destriar diverses notes (unes de pròpies i exclusives d'aquell objecte, i altres de comunes i aplicables a d'altres objectes de diversa individuació) i considerar-les separadament.

En alguns autors escolàstics moderns ens ha semblat apreciar una certa confusió sobre l'existència dels universals. Tot i impugnant la concepció platonica, sembla que admeten que la nota, que esdevé universal, és una realitat objectiva que existeix *actu*, com a tal, però barrejada amb altres notes singulars. Tot el conjunt de l'objecte real, segons aquests escolàstics, vindria a ésser un agregat de petites realitats atòmiques, universals unes, i altres particulars.

Seria interessant de constatar a quina distància del platonisme es troba aquesta concepció. Pel demés, nosaltres opinem que és més aviat filla de la imaginació que de la intel·ligència. En últim terme, potser que no sia més que una expressió poc encertada. En tot cas, volem advertir que els qui l'adopten, han d'afluixar notablement, o rebutjar del tot, l'argumentació de S. Tomàs pro intel·lecte agent.

Quan se'ns presenta un objecte sensible, cada un dels sentits hi percep el que li és propi: la vista, el color; l'oïda, el so; l'olfacte, l'olor; etc., i a ningú no li ha vingut mai al cap la necessitat d'admetre un *sentit agent*, la funció del qual sia extraure el que és propi de cada sentit, de la totalitat, que en l'ordre objectiu existeix sempre barrejada (Cf. I, 85, 2 ad 2). Ara bé, si els objectes sensibles contenen un element universal i, per tant, segons la doctrina de S. Tomàs, *actu* intel·ligible, envoltat d'altres elements purament sensibles, ¿per què en ésser presentat a l'ànima l'objecte en sa realitat total, l'intel·lecte no hi percebria l'element intel·ligible directament, amb abstracció dels restants que són d'ordre material? Si ho fan així els sentits, per si mateixos, sense cap intervenció estranya, per què no l'intel·lecte?

Fem aquesta observació, no amb l'intent de recolzar-nos-hi per impugnar la teoria de l'intel·lecte agent. Ja hem dit que, en la qüestió dels universals, ens sentim rígidament aristotèlics. Parlem sols en hipòtesi, per a plantejar ben clarament la qüestió, i per a esvaïr certs malentesos que podrien fer trontollar injustament la lògica del sistema escolàstic.

Hom podria pensar en la distinció entre el coneixement espontani i el que és provocat per la voluntat, en ordre a la intervenció de l'espècie intel·lectiva. La necessitat de l'espècie es limitaria al coneixement espontani, en el qual la indiferència inicial de l'intel·lecte exigiria un determinant exterior, o sia l'espècie intel·lectiva.

Els filòsofs escolàstics discuteixen la natura de la moció de la voluntat sobre les altres potències de l'ànima (Cf. URRÁBURU, *Psychol.*, vol. 6, nú-

mero 81) i per tant sobre l'intel·lecte; si és física o moral. Però podem prescindir de la controvèrsia escolàstica, i respondre simplement que la distinció esmentada sembla inoportuna en la matèria que tractem. Basta explicar en quin sentit es diu que la voluntat pot moure l'intel·lecte, i determinar-lo a l'acte propi. La voluntat és una potència cega, com diu l'adagi filosòfic. Perquè pugui moure l'intel·lecte en direcció a un determinat objecte, cal que l'intel·lecte li hagi presentat *actu*, prèviament, encara que sia en confús, l'objecte sobre el qual ha de concentrar-se l'atenció intel·lectiva. La moció de la voluntat suposa sempre la intel·ligència actuada en la direcció de l'objecte en qüestió; ella sols pot desplaçar les energies intel·lectives amb més intensitat, constància, etc., però la direcció inicial envers l'objecte no és volitiva, sinó intel·lectual.

La voluntat obra com un impellent, moral o físic, de la intel·lecció i, en general, de les accions humanes, però el determinant formal n'és l'objecte llur. Es tracta de dos determinants, o de dues causalitats, teòricament diverses, però en la realitat identificades. En el coneixement espontani, l'objecte, o l'espècie vicària d'ell, és el determinant formal i impellent. En el coneixement voluntari, aquesta doble funció procedeix de la voluntat simultàniament, perquè és impossible moure l'intel·lecte, si no és en la direcció determinada d'un objecte, però aquesta direcció fou assenyalada inicialment per la intel·ligència, almenys en confús i globalment.

Ja hem dit abans que la teoria de l'intel·lecte agent i les espècies intel·ligibles és, entre els escolàstics, com un dogma filosòfic. En aquest punt, si prescindim de certs detalls ulteriors, regna la unanimitat, transcendent les divisions, altrament tan pronunciades, entre tomistes, escotistes, suaristes, etc. No mancaren mai, però, ni en l'època medieval, adversaris declarats de la teoria escolàstica. Bastaria citar el nom del cèlebre dominicà, filòsof i teòleg agudíssim, Durand de S. Portien. Podríem afegir-hi els de Biel, Ockam, Gregori de Rimini, Enric de Gand, Joan Bacon, Ponce, Oviedo, etc. Hom veu, doncs, que àdhuc en aquells temps de predomini aristotèlic i tomista, la Filosofia cristiana no estava mancada de sentit crític, com algú n'acabament ha volgut dir. Les inacabables controvèrsies al voltant de la present qüestió, en són una prova definitiva.

Quant als temps moderns, ja hem citat abans alguns noms tan il·lustres i tan significatius, com els de Balmes i Palmieri.

I si volíem acudir als altres filòsofs no escolàstics, però francament espiritualistes, la llista dels adversaris de l'intel·lecte agent i les espècies intel·ligibles s'allargaria excessivament: Descartes, Mallebranche, Leibnitz, Reid, etcètera, amb tot el seguici de filòsofs que representen.



Les raons que volem proposar contra la teoria escolàstica responen a dues tendències. Ultra les que van en sentit negatiu, indirecte, ço és, que tendeixen a destruir els fonaments en què es basen els partidaris de l'intel·lecte agent, n'hi ha d'altres, no menyspreables, que van en sentit directe, que impugnen positivament la teoria mateixa. Per preferències personals, posarem en primer terme les de tendència indirecta.

La nostra actitud, doncs, en aquesta qüestió es dirigeix principalment a la crítica del principi en virtut del qual els escolàstics establiren l'intel·lecte agent i les espècies intel·ligibles, i en haver-ne demostrat la inconsistència, ço és, en haver provat que no es tracta d'un axioma, sinó d'una afirmació discutible i probablement falsa en les aplicacions que se'n fa, rebutgem la complicació del sistema escolàstic, aquell intel·lecte agent tan misteriós i aquelles espècies intel·ligibles que tan inintel·ligibles resulten, i adoptem la solució més simple i més rectilínia del sistema de Balmes.

Advertim, d'una vegada per a sempre, que, en impugnar les espècies intel·ligibles dels escolàstics, no ens referim, per a res, a l'espècie *expressa* o *verbum mentis*, representació vital de l'objecte, feta per la intel·ligència per assimilar-se'l, l'element essencial del procés cognoscitiu en qualsevol sistema filosòfic, sinó a l'espècie *impressa*, que no és la idea, o espècie expressa. La distinció és òbvia, i pot trobar-se explicada en qualsevol manual de Filosofia escolàstica.

#### CRÍTICA DE L'ARGUMENTACIÓ ESCOLÀSTICA

En bastir la teoria de l'intel·lecte agent, suposen els seus partidaris aquest principi: un ésser material, com els objectes sensibles i les espècies que se'n deriven a la imaginació (*phantasmata*) no pot obrar sobre l'intel·lecte, per determinar-lo a l'acte propi. S. Tomàs inculca més d'una vegada que "*agens est nobilius patiente*" i ho recolza en l'autoritat d'Aristòtil i de S. Agustí, per a demostrar que el *phantasma* no pot ésser el determinant immediat de l'acte intel·lectiu (Cf. v. g. I, 84, 6 = I, 79, 2); i el mateix venen repetint els seus deixebles, no sols els qui ho són estrictament, sinó també aquells qui el segueixen a certa distància i amb certes reserves. Abans hem citat unes paraules de SUÀREZ (*De Anima*, lib. 4, c. 2, núm. 1) que són típiques, i tradueixen el sentit de tota l'Escola.

Alguns escolàstics, com el mateix Suàrez, i els escotistes, concedeixen a l'intel·lecte humà el coneixement directe del singular material, però no s'obliden de remarcar, per tal de no lesionar l'alludit principi, que l'espècie impresa d'aquesta intel·lecció és espiritual *in essendo*, encara que sia material *in representando* (Cf. SUÀREZ, o. c., cap. 3, núm. 5).

El qui conegui les múltiples discrepàncies, a voltes tan subtils i profundes, que divideixen els filòsofs escolàstics, en gairebé totes les qüestions, davant d'aquesta unanimitat sentirà una forta prevenció a favor de l'esmentat principi, però un esperit crític, poc disposat a acceptar axiomes per pura tradició, per atavisme, es fa espontàniament aquesta pregunta: ¿És cert que es tracta d'un axioma ver, indiscutible? Nosaltres no ho veiem tan clar, ni tan cert. Opinem que aquest *axioma* és susceptible de distincions i consideracions, que poden desvirtuar-lo. I com es tracta del pern essencial de la teoria escolàstica, de son argument Aquiles, caldrà examinar-lo acuradament.

Ésser espiritual vol dir ésser independent de la matèria, i superior a ella. El concepte d'espiritualitat, tot i definint-se com una negació, és un concepte positiu. Una negació pura no pot importar graus, però sí un concepte positiu. Els éssers espirituals formen una gradació en el sentit formalment espiritual, ço és, en llur independència i superioritat respecte de la matèria. Déu és sumament, infinitament espiritual; no ho són tant els àngels, i és l'ànima humana qui ocupa el darrer lloc en la gradació dels esperits. És, encara, en la seva substància i en algú dels seus actes, independent de la matèria; però no ho és en absolut, car s'ordena a la matèria en virtut d'una relació transcendental, s'uneix a la matèria en unitat substancial, i és la matèria, segons la doctrina de S. Tomàs, qui determina una nota tan íntima i tan substancial de l'ànima humana, com la individuació.

Resulta, doncs, que àdhuc en un sistema estrictament espiritualista, no es pot parlar massa emfàticament i absoluta, de la independència que gaudeix l'ànima respecte de la matèria. Als qui proclamen, com postulat intangible, que la matèria no pot influir directament sobre la intel·ligència, perquè és una facultat d'ordre espiritual, seria escaient de fer-los aquestes preguntes: ¿I la individualitat de l'ànima, que no és espiritual? ¿I no dieu vosaltres que és la matèria *signata quantitate*, el principi d'individuació? ¿I la unió substancial de l'ànima i el cos, no insinua res en contra dels vostres principis? ¿Què s'oposa més a la independència de la matèria, unir-s'hi substancialment, o rebre'n alguna influència accidental? ¿I en el mateix ordre de les influències actives, no us diu res la que té. v. g., el to fisiològic en el criteri intel·lectiu, i en les determinacions de la voluntat? (Vegeu BALMES, *El Criterio*, cap. XIX).

¿Direu, potser, que aquestes influències, almenys en l'ordre intel·lectiu, no són directes, sinó mitjançant l'intel·lecte agent i els altres elements de la vostra teoria? I bé, en primer terme, això caldria escatir-ho millor, i haver-ho provat positivament. Aquesta és una explicació vostra, forjada precisament segons els vostres prejudicis flosòfics: l'experiència sols testifica el fet. Però àdhuc admetent tota la vostra teoria gnoseològica, sempre trobareu un punt,

en el qual la matèria exerceix influència directa sobre l'esperit. L'argument és ben simple: Una sèrie de processos d'ordre material que n'excita una altra d'ordre espiritual. Doncs bé, en un punt o altre d'aquesta doble sèrie, es verifica el contacte immediat de la matèria amb l'esperit. O establiu solució de continuïtat entre aquests dos processos, o heveu d'admetre la influència directa i immediata de la matèria en certes determinacions de l'esperit.

Comentem ara el famós principi aristotèlic (*De anima*, 3, com. 19) i agustinià (*De Genesi ad lit.*, 12, 16), *agens est honorabilius patiente*, en el qual es recolza tota la concepció gnoseològica dels escolàstics. Segons aquest principi, els objectes materials no poden exercir sobre una potència espiritual, com ho és l'intel·lecte, cap influx per determinar-lo a la intel·lecció. Per això és indispensable l'existència d'una força que prèviament els posi en condicions (immateriaïtzant-los) d'obrar sobre l'intel·lecte. Aquesta força és l'intel·lecte agent. L'acció d'un ésser sobre un altre pot verificar-se de dues maneres: sovint, gairebé sempre, l'acció importa una superioritat sobre el qui la rep, o pateix; a voltes, però, el poder rebre una influència exterior, és senyal de perfecció i superioritat.

Això s'esdevé evidentment en matèries intel·lectuals i, en general, cognoscitives. L'ull qui pot rebre la imatge de la pedra, i de fet la rep per l'acció d'aquesta, li és superior en perfecció substantiva. La intel·ligència que capeix els objectes propis, per l'acció d'aquests sobre ella, no els és inferior; v. g. en el coneixement reflex. En general, hom pot dir que, tractant-se de matèries cognoscitives, és indicatiu de major perfecció patir la influència exterior que no exercir-la, car sempre és més perfecte conèixer que ésser conegut. En bona lògica, l'aplicació que deuria fer-se de l'esmentat principi, en matèries gnoseològiques, és precisament la contrària de la que és tradicional dins l'Escolasticisme. I és en virtut d'aquesta aplicació contrària, que els sentits i, en general, les potències orgàniques, no poden atènyer l'ordre espiritual, perquè els objectes espirituals no poden exercir sobre potències d'ordre material, una influència cognoscitiva, de la qual elles no són capaces, per raó de llur inferioritat.

Insistim, encara, en aquesta distinció perquè la reputem fonamental, i volem explicar-la ulteriorment, sota un altre aspecte. Hi ha potències i potències, causes i causes. Hi ha causes, que sols representen una part de la totalitat productiva de l'efecte, que no tenen altre paper en la producció, que el d'un excitant, que determina l'actuació de la causa productiva integral; v. g., un llumí, que encén un magatzem de pólvora, produeix un efecte immensament superior a si mateix; és que ell sols ha provocat l'incendi; les grans flames són efecte de la pólvora acumulada. Un altre exemple encara més adaptat a la nostra matèria: una pedra excita, sota l'acció de la llum, la seva imat-

ge en l'òrgan de la visió i, amb ella, l'acte de veure. ¿Gosariem dir que l'acció de la pedra és més noble que l'acte vital, psicològic, de la visió? És que l'acció de la pedra ha estat únicament la d'excitar i fixar, sobre si, la funció visiva. L'aplicació al nostre cas és òbvia. Un objecte material que excites el nostre intel·lecte (ho demanem hipotèticament possible) i el determinés a conèixer, no faria res més que excitar i atraure sobre si l'acció vital de la intel·ligència; l'acte intel·lectiu es deuria principalment a la potència activa, a l'energia de la intel·ligència. ¿Seria lògic deduir que l'objecte entès hauria d'ésser més perfecte que la potència intel·lectiva, o que l'acte intel·lectual?

Els escolàstics insisteixen molt en el caràcter passiu de la intel·ligència, i caldria determinar la significació i els límits d'aquesta passivitat. És passiva, en el sentit que no està sempre en acte, segons l'explicació autèntica del mateix S. Tomàs: "*secundum quem modum, omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam quam perficitur*" (1-79-2), però no ho és en totes les fases i en la totalitat de la seva activitat. És una energia vital, una potència activa, que per a ésser acte, un acte proporcionat a ella, sols requereix un excitant, com el polvorí necessita sols el foc de l'espurna, per desplegar les energies potencials, que porta acumulades en els grans de pólvora.

Podiem distingir en la intel·lecció, com en altres funcions vitals, dos moments: el moment inicial, i el de la continuació. En el moment inicial, l'acció és de l'objecte qui excita la potència; després, però, un cop excitada la potència, els papers s'inverteixen; és la potència qui obra sobre l'objecte, i se'n fa una representació vital. No cal observar que la producció pròpiament dita, l'activitat específica de la intel·lecció, pertany al segon moment i en ell es manifesta.

Pel demés, els exemples paral·lels són abundants, àdhuc en l'ordre físic. Un automòbil, v. g., necessita un excitant, cal que l'engeguin, per posar-se en marxa. En continuar, però, ja no és l'excitant exterior, sinó la força autòctona, la productora del moviment. En el moment inicial, en engegar, l'impuls anava de fora a dins de l'auto; en continuar, va en sentit contrari. ¿Voldríem exigir que si l'auto té una potència, v. g., de 20 H. P., en engegar-lo s'ha d'esmerçar una força igual o major?

Encara una altra distinció que potser, en el fons, ve a ésser la mateixa, sota un altre aspecte. La proposem sols en hipòtesi, i advertim que és el mateix S. Tomàs qui la suggereix amb aquestes paraules: "*Quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior quam phantasma; tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilior esse in quantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei; quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia*" (De veritate, q. 10, a 6, ad 8.—Cf. també ib. q. 18, a. 8, ad 3.—1, 84, 6 ad 2, etc.).

Segons això, àdhuc suposant absolut i intangible el principi que comentem, sempre hi cabria reduir el seu abast a aquella nota o formalitat que és el principi d'acció i passió. La distinció podria ésser formulada així: *Agens est honorabilius patiente, secundum quid*, ço és, en la nota formal d'acció i passió; *concedo: Simpliciter*, ço és, quant al grau de perfecció substancial de l'agent i del pacient; *nego*. Concediríem, doncs, segons aquesta distinció (més ben dit, ho transmetríem) que en el moment i aspecte formal d'influir un objecte material sobre l'intel·lecte, per determinar-lo al coneixement, aquell sia superior en perfecció, per estar en acte i en disposició d'actuar, però negaríem rodonament que ho hagués d'ésser també quant a la perfecció substancial. I amb aquesta negació, cauria el supòsit sobre el qual basteixen els escolàstics llur argument, per excloure l'acció de la matèria sobre l'esperit (Cf. I, 82, 4 ad 1) (4).

Després d'aquestes distincions, ens sembla un argument de poca eficàcia el que, en aquesta matèria, formulen, o suposen tàcitament, els partidaris de la teoria escolàstica: L'esperit és independent de la matèria i superior a ella; no pot, doncs, patir-ne cap influència, i, per tant, és impossible que un objecte material, sensible, tant en si mateix, com representat en el *phantasma*, pugui determinar la intel·ligència al seu acte, sense contradir la condició d'espiritualitat de l'ànima i de l'intel·lecte.

És cert que l'esperit humà, si bé en un grau ínfim, és encara essencialment independent de la matèria i superior a ella, però aquesta superioritat i independència se salva perfectament en concedir que, en la seva substància i en les operacions que li són pròpies, l'ànima humana no depèn directament de la matèria. Exigir, ultra d'això, que la matèria, ni com a excitant i objecte de la intel·lecció, pugui influir en determinar l'intel·lecte de l'estat potencial a l'acte propi, és suposar el que s'hauria de provar; és cometre una petició de principi. Qui volgués provar-ho, hauria de recórrer a altres medis argumentatius, diferents del concepte d'espiritualitat i l'al·ludit principi.

És indiscutible que coneixem les coses materials concretes, i en judiquem, n'inferim conclusions, etc. Cau, doncs, el singular material dins de l'objecte de la intel·ligència; és, en un sentit ver i suficient, intel·ligible *actu*; car, de

(4) Cal pendre nota, per rebaixar una mica l'èmfasi de l'al·ludit principi, i l'aplicació que se'n fa, d'una opinió teològica sustentada per autors de nota, que (Cf. v. g. PESCH, *De novissimis*, n. 664) arriben a concedir la possibilitat absoluta, i el fet, de l'acció directa del foc material de l'Infern, per a turment dels esperits condemnats (Vegi's també SANT AGUSTÍ, *De civitate Dei*, lib. 2, cap. 10).

No intentem ara propugnar aquesta opinió, ni impugnar-la; sols volem anotar la diferència enorme, essencial, que hi ha entre influir un objecte material sobre un ésser espiritual per a turmentar-lo, i per a determinar-lo a l'acte del coneixement. Si hi ha violació del principi que comentem, si hi ha quelcom que desdiu de la condició d'ésser espiritual, és, certament, en el primer cas, més que en el segon.

fet, l'entendem. Ara bé, el determinant d'una potència vital a l'acte propi, el que l'excita a emprar-se sobre un objecte determinat, si prescindim ara de la voluntat, com a motor de les accions humanes, és la presència del mateix objecte a l'activitat de la potència vital, sempre i quan l'objecte estigui en condicions actuals de poder ésser-ne el terme; l'ill, v. g., per a determinar-se a la visió d'un objecte, sols necessita la presència de l'objecte, en les condicions necessàries de llum, etc. ¿A què ve, doncs, l'intel·lecte agent? ¿Quin és el paper de les espècies intel·ligibles impreses?

Ja sabem la resposta dels escolàstics: El singular no és intel·ligible *actu*. Però, ¿com ho proven? Fundant-se en la teoria de l'intel·lecte agent, pel famós principi: que el material no pot influir de cap manera en l'espiritual. ¿Voleu una petició de principi més clara?

#### IMPUGNACIONS POSITIVES

Feta la crítica dels fonaments lògics de la teoria escolàstica, volem apuntar unes observacions directes sobre l'intel·lecte agent i les espècies intel·ligibles impreses, els dos elements característics de l'esmentada teoria.

La *species impressa* juga un paper essencial en la teoria gnoseològica dels escolàstics. Ella hi representa la solució del gran problema del trànsit de l'ordre sensitiu al pròpiament intel·lectiu. Però, ¿què és l'espècie intel·ligible? Havem llegit molts d'autors escolàstics, és més autoritzats; hi havem meditat força, i confessem que encara no hem pogut capir què cosa sia la *species impressa*. Diuen els seus partidaris que és una realitat accidental, d'ordre espiritual, etc., etc. (Cf. URRÁBURU, *Psychologia*, vol. 2, p. 403-441). Però, amb això res no sabem encara de la seva natura íntima, en ordre a les funcions que li són assignades. Els tomistes diuen que és el resultat d'una abstracció especial de l'intel·lecte agent, en virtut de la qual, és despul·lat el *phantasma* de les notes materials i in·dividuant, restant-ne sols l'element intel·ligible, universal (Vegi's, v. g., I, 79, 3). Aquesta transformació espiritualitzadora, aquesta abstracció, és evident que no afecta l'ordre real ni l'ordre imaginatiu, que no és cap vivisecció de la realitat sensible, que no es produeix com una excisió d'una partícula de l'objecte, o del *phantasma*, la qual anés a actuar l'intel·lecte possible; es tracta d'una abstracció purament intel·lectiva; per això en diuen una espècie intencional. Però una abstracció intel·lectual no és altra cosa que la separació, que fa la intel·ligència, de les diverses notes contingudes en un objecte. Ara bé, és evident que aquesta separació mental suposa, com a condició indispensable, el coneixement previ dels elements a separar.

Responen els escolàstics que aquesta abstracció, que suposa el coneixe-

ment previ, és l'abstracció de l'intel·lecte possible, no pas la de l'agent. Però nosaltres insistim que aquesta és l'essència de l'abstracció intel·lectual, que una espècie intencional plasmada, elaborada, per una potencia intel·lectual, sense un coneixement formal de l'objecte, que s'hi representa, és un absurd, o una afirmació inintel·ligible. La *species* és una representació intencional de l'objecte (Vegí's, v. g., I, 85, I ad. 3). ¿I quina potència intel·lectual, encara que li doneu el nom d'intel·lecte agent, és capaç de produir una representació d'un objecte, sense coneixe'l prèviament?

Hom ha discutit molt entre els escolàstics, quina mena de representació és la de l'espècie impresa respecte del *phantasma* a què es refereix. Els tomistes solen propugnar, recolzats en l'autoritat de S. Tomàs (Cf. *C. Gent.*, lib. I, cap. 53), una representació formal i explícita. Altres li concedeixen sols una representació virtual, efectiva (SUÁREZ, o. c., lib. 3, c. 2, núm. 20).

La nostra argumentació fereix més directament l'opinió tomista que afirma més netament el caràcter representatiu de l'espècie. Quant a l'altra opinió, caldria, per a fer-ne la crítica, aclarir prèviament en quin sentit entenen que el germen (és llur exemple clàssic; Cf. SUÁREZ, o. c., núm. 22; URRÁBURU, o. c., pàg. 413) conté l'ésser viu que d'ell es forma. En el fons sembla haver-hi un concepte antiquat de la contenció germinal. Segons els fisiòlegs moderns, el germen o llavor conté *actu* tots els elements del futur organisme, però petits, en miniatura, diríem. Deixant de banda aquest punt exegetic, advertim que si aquesta representació virtual que concedeixen a l'espècie conté germinalment però *actu*, els elements representatius de l'objecte, cau també plenament sota l'objecció anterior. I si ni en germen conté *actu* la representació de l'objecte, caldria que ens expliquessin aquest nou misteri: una espècie que no representa *actu* l'objecte, i determina l'intel·lecte a coneixe'l actualment! ¿I aquell axioma: *nihil reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu?* ¿No és, encara, un principi inconcús de gnoseologia escolàstica que, per a verificar-se la intel·lecció, cal la conjunció del conegut amb el coneixent? ¿I no és precisament perquè aquesta conjunció no existeix en l'ordre físic, que cal l'espècie impresa per a poder-la realitzar intencionadament? "*Constat, diu Suàrez, dari in omnibus potentiis species rerum cognoscibilium, et hoc non alia ratione, nisi ut obiectum cognoscibile, uniatur potentiae*" (o. c., I, 3, c. I, núm. 6). Si, doncs, l'espècie no representa *actu et formaliter* l'objecte, ¿com es fa la conjunció?

A compte de trobar en l'espècie impresa la solució científica del problema gnoseològic, hi trobem un misteri que caldria que fos ben explicat i ben provat, per admetre'l com a solució d'un problema purament filosòfic. Un misteri que és doble; car tan difícil és entendre que sia una espècie impresa, com un intel·lecte que, sense capir mentalment un objecte, n'extreu una espècie representativa.

La invenció de l'intel·lecte agent es deu, com ja havem dit abans, a la lògica implacable del famós principi, que suara criticàvem: *agens est nobilius patiente*. Admès el caràcter passiu de la intel·ligència, i essent aquesta una facultat espiritual, hom no podria, segons l'esmentat principi, concedir-la actuada pels objectes exteriors, o pels *phantasmata*, que són d'ordre sensible. Fou inventat l'intel·lecte agent per a fornir, extraient-la del *phantasma*, una espècie adequada, de caràcter immaterial, capaç d'influir sobre l'intel·lecte possible, i determinar-lo a la intel·lecció actual. Hom demanaria, però, si l'intel·lecte agent no és ell també una potència passiva d'ordre espiritual, i com, essent-ho indubtablement, pot determinar-se a l'acte propi, sota la influència dels objectes sensibles, del *phantasma*. Si aquest determina l'intel·lecte agent de l'estat potencial a l'actual, ¿per què no podria fer el mateix sobre l'intel·lecte possible directament?

Aquesta objecció contra l'intel·lecte agent, en el fons, no és nova (Cf. BALMES, *Filosofia fund.*, lib. 4, cap. 20; PALMIERI, o. c., thes. XXV); opinem, però, que encara està per resoldre. Car no és una solució acceptable dir que l'intel·lecte agent es determina sota la influència del *phantasma*, per la simpatia natural que importa la radicació de l'intel·lecte i de la *phantasia* en la substància de la mateixa ànima. (SUÀREZ, o. c., lib. 6, cap. 4, núm. 2.) ¿Per què, en virtut d'aquesta simpatia, no es provoca igualment la determinació de l'intel·lecte possible, que també radica en la substància de la mateixa ànima?

Hom sol dir que l'intel·lecte agent està sempre en acte. Aquesta expressió o és ambigua (Cf. *De veritate*, q. 10, a. 8, ad. 11), o és un contrasentit. És un principi inconcús de metafísica tomista que tota potència finita necessita ésser actuada per un agent exterior, que la redueixi a acte. I l'intel·lecte agent no s'escapa d'aquesta llei inexorable.

Quant a l'exemple que solen emprar els qui això propugnen, del sol que sempre llueix, encara que no hi hagi objectes il·luminats, basta dir que és un exemple antiquat. Sense matèria il·luminable i il·luminada, el sol no lluiria. És també un exemple inadequat, car l'acció il·luminativa del sol està contínuament en acte, i no a intermitències, com la de l'intel·lecte agent.

Per molt que hom inculqui el caràcter actiu de l'intel·lecte agent, sempre restarà que tant ell, com l'intel·lecte possible, són potències passives en el sentit que no estan sempre en acte (Cf. 1, 79, 3) i, per tant, que necessiten un determinant per a posar-s'hi. ¿Direu que l'intel·lecte agent no és purament passiu? Però tampoc no ho és el possible; també aquest, un cop determinat, executa i produeix l'acció vital d'entendre. Ambdues potències intel·lectives procedeixen amb perfecte paral·lisme. Ambdues, un cop excitades convenientment, obren sobre llur objecte propi; la una abstraient-ne una espècie; l'altra assimilant-se'l, i fent-se'n una representació vital. Les denominacions d'agent i de possible, aplicades a l'intel·lecte, no poden tenir



altre sentit raonable, més que en relació a l'espècie impresa; l'un la fa; l'altre la rep. Però quant a la manera de determinar-se a l'acte propi, no sabem trobar cap diferència essencial entre les dues potències. Caldria, en tot cas, que els seus partidaris les determinessin més lògicament.

També el testimoni de la consciència podria fornir-nos un argument indirecte contra la lògica del sistema escolàstic.

Ningú no gosarà negar que la consciència intel·lectual, o coneixement espiritual, percep els actes de la vida sensitiva, i no en termes generals i abstractes, sinó concretament. Aquesta percepció, segons la doctrina de S. Tomàs sobre el coneixement dels actes interns, és directa en el sentit que no exigeix la intervenció d'una nova espècie intel·lectual elaborada *ad hoc* per l'intel·lecte agent, sinó que en haver-se actuat la intel·ligència sobre un objecte exterior, ja està en disposició pròxima de percebre els seus actes o funcions, sense cap espècie ulterior (Cf. I, 87; I, ad 3; In 3 Sent. d. 23, q. 1, a. 2, ad 2; *De veritate*, q. 10, a. 9, c. ad 2; *ib.* a. 8, ad 9; etc.) (5).

Ara bé, si l'intel·lecte pot atènyer directament, sense cap espècie pròpia, una funció sensitiva o imaginativa, ¿per què no un objecte sensitiu o imaginatiu, el contingut mateix de les funcions alludides, el *phantasma*? Màxime, si hom té en compte que, de fet, el que percebem amb la consciència, no és precisament l'acte sensitiu isolat de l'objecte, sinó referit a ell. La consciència em diu, no sols que *veig*, sinó que *veig aquest paper*, ço és, l'acte i l'objecte, tan íntimament lligats, que hom practicaria una vivisecció, en separar-los dins de la consciència.

Amb això no volem indicar el camí a seguir per a resoldre la qüestió gnoseològica, ço és, no volem dir que l'intel·lecte, d'antuvi, percep l'acte sensitiu i en ell i per ell, el contingut, o sia el *phantasma*. Aquesta via és possible teòricament, però en l'ordre real s'esdevé el contrari. Percebem directament el *phantasma*, sense adonar-nos, almenys de llei ordinària, de l'acte vital amb el qual el percebem; després, per reflexió, podem atènyer el mateix acte. Així ho palesa el testimoni de la consciència, i així ho inculca justament S. Tomàs (v. g., *De veritate*, q. 10, a. 8; I, 87, 3).

Si el gran obstacle perquè el *phantasma* pugui actuar directament sobre

(5) Així ho entenen els qui segueixen la doctrina de Sant Tomàs. Cf. URRABURU, *o. c.*, vol. 5, pàg. 826. D'altres, com SUÀREZ (*o. c.*, lib. 4, c. 5, n. 3), opinen el contrari, que és per una espècie pròpia, que percebem els actes de la nostra ànima; les raons, però, que addueixen no són gaire convincents, ni en absolut, ni des del punt de vista escolàstic. Es tractaria d'unes espècies intelligibles que no bastarien, per si soles, a determinar l'acció intel·lectual, sense la moció prèvia de la voluntat, o la intervenció d'algun altre determinant. Així ho exigeix l'experiència interna (basta constatar que la reflexió sol ésser un acte lliure) i així ho confessen francament els alludits autors. (Cf. LOSSADA, *De anima*, d. 7, c. 1, n. 9). En resulta, doncs, una posició curiosa: una espècie que no determina l'intel·lecte! ¿I no és precisament aquesta determinació l'efecte formal de l'espècie intel·lectual, segons l'ideari escolàstic?

la intel·ligència, si la raó exigitiva de l'espècie preparada per l'intel·lecte agent, és la condició material i sensible del *phantasma*, també és material i sensible l'acte imaginatiu. I si volieu dir que aquest és percebut en si mateix, sense espècie, perquè està present a l'ànima, en la substància de la qual radiquen tots els actes i potències (I, 87, 4, ad I), també ho està el *phantasma*, que, en definitiva, no és res més que el contingut, o terme immanent, de la funció imaginativa.

Hom dirà que, segons la doctrina de S. Tomàs, en els llocs abans citats, essent reflex el coneixement que tenim de l'acte sensitiu o imaginatiu, l'intel·lecte s'hi determina, no en virtut del mateix acte formalment, sinó per l'espècie directa de l'objecte sentit o imaginat, extreta del *phantasma* per l'intel·lecte agent. Però aquesta explicació sembla insuficient, a la llum dels grans principis tomistes sobre la potència i l'acte. Àdhuc donada l'espècie representativa de l'objecte exterior, l'intel·lecte no està determinat a reflectir sobre el propi acte, que ha excitat l'espècie; per a reduir-lo de l'estat potencial a l'acte de la reflexió, és necessària la intervenció de la voluntat, o d'una altra circumstància determinant de l'acte reflexiu. Altrament, tota percepció directa aniria seguida fatalment de la reflexió sobre l'acte perceptiu, contra el testimoni explícit de la consciència.

El determinant formal de la potència intel·lectiva a la reflexió sobre els propis actes, no pot ésser més que l'objecte i terme de la reflexió, ço és, el mateix acte intel·lectiu o sensitiu, si volem atendre-us a la doctrina de Sant Tomàs, o bé una nova espècie directament representativa dels actes de l'ànima, si preferiu l'opinió de Suárez.

Hem de confessar lleialment que segons les idees abans exposades en tractar del coneixement voluntari i de l'espontani, no podem concedir a aquesta argumentació una força gaire decisiva, més que en tractar-se de la reflexió espontània. En el cas de la voluntària, el determinant no sols impellent, sinó també formal, de la reflexió és la voluntat, moguda per la intel·ligència directa de l'objecte; car en tota percepció la intel·ligència sap i, per tant, percep, almenys confusament, l'existència d'actes perceptius; i això basta perquè pugui determinar l'intel·lecte a la reflexió sobre els seus actes.

Però, quan es tracta de la reflexió espontània, l'impuls i la determinació formal han de venir dels actes mateixos, que són l'objecte de la reflexió (o bé d'una espècie representativa d'ells) i aleshores l'argumentació que hem formulat, fundada en les nocions de potència i acte, subsisteix vigorosament lògica. L'espècie directa de l'objecte exterior, extreta del *phantasma* per l'intel·lecte agent, s'ordena essencialment i formal al coneixement directe, i està indiferent quant al reflex; no pot, doncs, ésser el determinant formal de la reflexió de la intel·ligència sobre els seus actes.

EL CONEIXEMENT DEL SINGULAR MATERIAL.

L'aplicació inconsiderada del principi: *agens est nobilius patiente*, i la conseqüent teoria de l'intel·lecte agent, crea als escolàstics, més concretament, als tomistes, una situació difícil, quant a donar raó del coneixement dels objectes singulars materials. Cal parlar-ne amb certa amplitud, perquè ultra l'interès filozòfic que té en si mateix el tema, afecta, amb ses derivacions, la qüestió de les relacions del talent amb l'organisme, per la part que té o pugui tenir el coneixement sensible en la perfecció de l'intel·lectiu. És per això, que volem fer una exposició crítica de les teories dels escolàstics, per explicar el fet innegable del coneixement dels individus materials, que tan clarament ens testifica la consciència. Podem avençar, ja des d'ara, que, fins avui, el problema no ha estat resolt satisfactòriament, malgrat les temptatives enginyoses i subtils, i que, al nostre entendre, la solució és impossible sense un afebliment, o, si ho preferiu, sense una explicació de l'esmentat principi, i sense renunciar a la teoria de l'intel·lecte agent, tal com la propugnen els escolàstics de més anomenada.

Primer de tot cal consignar un punt bàsic i acceptat universalment, en l'exposició del qual s'esmercen les diverses teories: El nostre intel·lecte coneix els éssers materials, no sols en abstracte, sinó també quant a llur singularitat.

És aquesta una afirmació corroborada mantes vegades per S. Tomàs, malgrat el que d'antuvi semblen indicar els titulars de certs articles, v. g., I, 86, 1, i garantida pel mateix sentit comú fins a l'evidència. La vida humana, en sa part màxima, per no dir en sa totalitat, és la constatació d'aquest fet experimental: que la nostra intel·ligència concep, judica i raona entorn de dades materials concretes, v. g., quan dic: aquest paper és blanc (6).

(6) Hom podria suposar que SANT TOMÀS atribueix a la *cogitativa* i no a l'intel·lecte pròpiament dit, o espiritual, el coneixement judicatiu dels singulars, quan diu que la *cogitativa* o *ratio particularis* "est collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium" (I, 78, 4).

No volem escatir aquest punt d'exegesi tomista, sinó sols deixar establert que Sant Tomàs no nega a la intel·ligència, pròpiament dita, el coneixement dels singulars. Basta constatar que en el lloc citat de la *Summa* (I, 86, 1) i en molts altres de paral·lels (ib. a. 3 i 4; I, 89, 4; *Quodlibet*, XII, art. II; *De veritate*, q. 10, a. 5; *Qq. disput. de anima*, a. 2, ad 1, etc.) afirma expressament que l'intel·lecte humà coneix, d'una manera o altra, els singulars; i Sant Tomàs distingeix perfectament l'*intellectus* de la *cogitativa*. Si atribuís a la *cogitativa* el coneixement dels singulars i el negués a l'intel·lecte, altra seria, v. g., la resposta *ad 1* del lloc citat.

Pel demés, és significatiu que el Sant Doctor no concedeix a la *cogitativa* en el coneixement dels singulars, més que "*collationem quandam*", i no parla absolutament: (Cf. I, 82, 2, ad 3).

Un altre text de SANT TOMÀS que cal explicar en coherència amb la totalitat del seu ideari, és *Qq. disp. de anima*, a. 20 ad. 1. Sobre el qual es pot llegir el que diu ROBEVER, o. c., pàg. 30.

Hom pot afegir, encara, que tot procediment científic es basa essencialment sobre la combinació de dades materials concretes. La Història, v. g. (podríem citar exemples encara més convincents) s'ocupa, primer, de constatar i coordinar els fets; després, hi basteix teories, apreciacions generals, etc.

Suàrez resumeix l'estat de la qüestió amb aquestes paraules: "*In hac quaestione conveniunt authores singulare aliquo modo cognosci ab intellectu nostro, quoniam id evidentissima constat experientia. Attamen difficultas est et dissensio circa modum quo singulare ab intellectu cognoscitur*" (o. c., lib. 4, c. 3, núm. 2).

Un altre punt generalment acceptat pels escriptors escolàstics, i garantit per l'experiència, és que el coneixement que tenim dels éssers materials no és *quidditatiu*, no es refereix, d'una manera directa pròpia i absoluta, a llur essència íntima, sinó més aviat al conjunt de qualitats exhibides sensiblement, i a les composicions ulteriors que en faci la intel·ligència, per la via de la deducció, abstracció, etc. Així, v. g., sabem que són éssers substancials, perquè ho exigeix la necessitat de sustentació de les qualitats que percebem, evidentment insubsistents; i, en general, sabem que tenen tal o qual propietat interna, perquè ho deduïm de les condicions exteriors percebudes pels sentits. Un anàlisi ben senzill ens palesaria que les idees que tenim relatives als éssers materials concrets, restarien lògicament anorreades, si volíem prescindir de recolzar-les en les qualitats sensibles.

Heus ací una manifestació de la tragèdia intel·lectual humana: reduïts a proveir-nos de les dades proporcionades pels sentits, i condemnats a ignorar-ne l'essència íntima que s'hi enclou!

Entre aquests dos extrems: l'afirmació general, que coneixem verament els éssers materials, i la negació, que sia *quidditatiu* el coneixement que en tenim, oscil·len totes les teories gnoseològiques. Però, qualsevol que sia la posició que hom adopti dins del tomisme, es topa sempre amb una dificultat seriosa: Si els singulars materials no són *actu* intel·ligibles, sinó previ el despulament de les notes individuals per l'intel·lecte agent, ¿com podrà mai la intel·lecció versar, de cap manera, sobre objectes sensibles, concrets, com a tals, i sobre d'ells exercir la seva activitat judicativa i il·lativa?

Es tracta solament dels éssers materials, car no és l'ésser singular, segons el tomisme, l'obstacle de la intel·legibilitat, sinó la materialitat concreta (I, 86, I, ad 3). I essent la *materia signata* el principi individuante dels éssers materials, resulta que aquests, en llur singularitat, com a tals, són irreductiblement i essencialment refractaris a la intel·lecció.

La qüestió és interessant i greu; les solucions intentades són diverses.

La més radical i, potser, la més lògica de totes, és la del Cardenal Caietà, el cèlebre comentarista de la *Summa Theol.* Segons ella, el nostre intel·lecte no coneix els singulars amb conceptes propis, sinó sols argüitiús, ço és, "*cum unum concipimus et aliud in illo conceptu arguimus inveniri: quod tamen quid sit non concipimus. Sicut cum concipimus Sapientiam infinitam esse, rem quandam excellentissimam subesse arguimus: quid tamen sit res illa ignotum est. Sic res illa et nota quoddammodo et ignota est. Nota quidem in alio scilicet in conceptu Sapientiae infinitae: ignota secundum suam rationem formalem et consequenter in proprio conceptu: nota argüitive, ignota directe: nota quantum ad quaestionem quia est: ignota quantum ad quaestionem quid est. Et hoc modo singulare materiale notum est intellectui nostro... Concipientes hominem et singularitatem et quod homo non subsistit per se... arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam singularis... differens ab universali sibi oblata per differentiam sibi incognoscibilem quidditative*" (In. I, 86, 1).

L'opinió de Caietà, sostinguda ja per alguns vells tomistes com CAPREOLUS (In. I, Sent. d. 35, q. 2, ad. arg. cont. 4, conclus.) i per altres aristotèlics, com Averroes, és rebutjada gairebé unànimement pels moderns.

I amb raó, en quant hom limita amb ella el coneixement que tenim dels singulars a notes comunes i impròpies i argüitives.

Prescindint de la força lògica que pugui tenir dins del sistema tomista, sembla evident que l'experiència interna li és totalment contrària. No coneixem els singulars *quidditative*, però si amb conceptes propis i positius, i en formem judicis i raciocinis corresponents. Els dos llibres que tinc oberts al davant meu, m'ofereixen detalls diversos, sobre els quals puc raonar, comparar, etc., fer actes intel·lectuals; i aquests detalls em són coneguts per notes pròpies, i no tan sols *argüitive*, i responen no sols a la qüestió *an est*, sinó també, en part suficient, a l'altra *quid est*, i són, en tot cas, de natura ben diversa de les que em serveixen per formar el concepte de Saviesa infinita, subsistent, idèntica a l'Essència de Déu, citant el símil que addueix Caietà.

Pel demés, sols la lògica de sostenir una posició inicialment falsa, pot ésser la causa d'haver d'acceptar opinions tan contràries a tota realitat psicològica, com la sentència que comentem. I el mateix, o pitjor, hauríem de dir d'alguns tomistes moderns que, tancats en el clos de llur teoria tradicional, no concedeixen per als singulars materials més que un coneixement purament negatiu: "*comme une lacune d'intelligibilité*" (MARECHAL, *Le Thomisme devant la philosophie critique*, pàg. 168). L'haver de refugiar-se en posicions, com aquestes, tan contràries a la realitat experimental, constitueix un argument formidable contra les teories d'on dimanen tals conseqüències.

Volem anotar, però, que la noció de *concepte propi* i àdhuc la d'*argüitiu* no és, entre els autors, tan clara i tan uniforme, com caldria. I com es tracta d'un punt fonamental de la qüestió del coneixement dels singulars, convé definir clarament la nostra posició en la crítica de la sentència de Caietà.

a) Nosaltres propugnem que, en el coneixement que tenim de l'essència íntima dels singulars, tots els elements són, d'alguna manera, argüitius, com a deduïts de les qualitats exteriors sensibles, que la intel·ligència, paral·lelament a la percepció sensible, aprèn; i ulteriorment combina i en fa il·lacions.

b) No sabem comprendre què cosa sia el concepte propi d'una individualitat material, v. g., d'aquesta taula, sense les qualitats sensibles que la distingeixen de les altres taules. En prescindir d'elles, no hi ha res més d'individual en el concepte que la nota abstracta d'una *haecceitas*, que serà tot el que vulguin els seus patrocinadors, menys una nota pròpia, car no expressa les qualitats sensibles que li són distintives, i les úniques que ateny el nostre coneixement directe, en l'ordre de la singularitat.

En resum: qui nega la coneixença directa del singular n'ha d'admetre sols l'argüitiu; qui sosté que les qualitats sensibles, com a tals, són refractàries a la intel·lecció pròpiament dita, no pot admetre més que un coneixement impropï dels singulars. I això caldria que sospesessim bé els tomistes adversaris de l'opinió de Caietà.

Una altra de les solucions que proposen els tomistes, per resoldre la dificultat que comentem, és la que sembla indicar S. Tomàs amb els següents paraules: "*Homo cognoscit singularia per imaginationem et sensum; et ideo potest applicare universalem cognitionem, quae est in intellectu, ad particulare: non enim proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo utrumque*" (*De veritate*, q. 2, a. 6, ad. 3).

Aquesta solució sembla tenir certa acceptació, àdhuc entre alguns que no pertanyen a l'escola tomista en sentit estricte (Cf., v. g., T. PESCH, *Psychologia*, vol. 3, núm. 851, 1.º i 4.º, pàg. 152-4); ens sembla, però, molt desencertada i trobem justa la qualificació que li aplica SUÀREZ: "*aliena a ratione*" (*De anima*, l. 4, c. 3, núm. 3), si hom s'entesta en prendre en un sentit massa literal les paraules suara citades de S. Tomàs. És cert que és l'ànima, més ben dit, l'home, l'últim subjecte d'atribució de tot acte intel·lectual, però la realització d'aquest és obra total i exclusiva de l'intel·lecte; les potències sensibles no hi poden tenir d'altra intervenció més que indirecta i remota. I si el judici, v. g., importa essencialment una còpula, ço és, la comparació i afirmació (o negació) de dos termes mentals, és evident que ha d'ésser una mateixa potència cognoscitiva en la qual es trobin els dos termes; altrament, no seria possible la comparació i l'afirmació o negació. Així ho exigeix el sentit

comú, i així ho inculquen els filòsofs espiritualistes, en demostrar la simplicitat de l'ànima (Cf., v. g., BALMES, *Filosofia elemental, Psicologia*, cap. 2; *Filosofia fundamental*, lib. 9, cap. XI). Ara bé, en la proposició clàssica: Sòcrates és home; hi ha un terme concret (Sòcrates) i un altre d'abstracte (home). I com la imaginació, i qualsevol potència orgànica, és incapaç d'abastar un terme abstracte, resulta que ha d'ésser sola la intel·ligència qui capeix els dos termes, i en fa la comparació judicativa, i la subsegüent afirmació.

Opinem que les paraules citades de S. Tomàs, en les quals es recolza aquesta opinió que impugnem, no' expressen totalment la idea del Sant Doctor, que no són més que una solució indicada, que deuen completar-se amb aquelles altres, on el Mestre indica prou clarament que és la mateixa intel·ligència (i no sols la imaginació) la que arriba fins al *phantasma*, i l'aprèn per *quamdam reflexionem*. Heus ací les paraules de S. TOMÀS: "*Mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens cognoscendo objectum suum quod est aliqua natura univversalis redit in cognitionem sui actus et ulterius in speciem quae est actus sui principium et ulterius in phantasma a quo species est abstracta; et sic aliquam cognitionem de singulari accipit*" (*De veritate*, q. 10, a. 5. Vegi's també *Ib.* q. 2, a. 6; *De anima*, a. 2, ad. 1; 1, 86, 1; etc.).

Aquesta posició és la general de l'escola tomista, i àdhuc dels qui segueixen, més o menys a distància, la doctrina de S. Tomàs. Autors tan allunyats del Sant Doctor en altres matèries afins, com PALMIERI (o. c. thes. 28), l'adopten; i altres fins la donen com a doctrina certa i incorporada definitivament al patrimoni de la ciència filosòfica (Cf. F. SEEVIS, *Della conoscenza sensitiva*, p. 1, c. 3, a. 9, núm. 118). És per això que caldrà tractar-la més acuradament.

I en primer terme, ens cal anotar que un sector important de la Filosofia escolàstica, representat principalment pels noms de Duns Scot i Suárez, propugna el coneixement directe dels éssers materials concrets. Hi ha, però, una diferència remarcable entre la posició d'aquests grans filòsofs de l'Escolàstica i la que nosaltres adoptem en aquest problema. Per als escotistes i suaristes el principi intrínsec d'individuació en els éssers materials, no és la *materia signata*, sinó una altra nota intrínseca, que porta el nom convencional de *haecceitas*; en el qual se separen netament dels tomistes. Tots els escolàstics, obeint a la lògica del gran principi que hem comentat abans, han de suposar, i suposen, la matèria, com a tal, refractària a la intel·lecció directa i immediata. Els tomistes admeten la matèria principi d'individuació i proclamen inintel·ligible l'individu com a tal. Els suaristes i escotistes posen el principi d'individuació fora de la matèria, i admeten intel·ligible l'individu, com a tal. Però cap escolàstic no admet la possibilitat de coneixença del sin-

gular material sota l'aspecte precís de la seva materialitat sensible (obsta sempre el famós prejudici d'escola) sense la intervenció de l'intel·lecte agent, productor d'una espècie representativa de l'objecte material, però espiritual ella en la seva essència, i, com a tal, capaç d'influir sobre l'intel·lecte possible, i determinar-lo a la intel·lecció (SUÀREZ, *ib.*, c. 3, núm. 5).

Coincidim amb els escotistes i suaristes, en el punt concret i exclusiu de rebutjar la reflexió sustentada per l'escola tomista per al coneixement dels singulars, i en establir-ne la percepció directa.

El procés intel·lectiu que estableixen els tomistes: la reflexió des de l'objecte universal a l'acte intel·lectiu, d'aquest a l'espècie, de l'espècie al *phantasma*, pot ésser constatat experimentalment, quan es tracta de la reflexió conscient i científica, però en l'ordre del coneixement espontani, la consciència testifica clarament que no es dona aquesta gradació reflexiva. sinó que, abans de conèixer l'espècie i l'acte intel·lectiu, i potser també l'objecte universal, la nostra intel·ligència percep el singular, com tal. Quan dic d'aquesta ploma, que és fina, v. g., no m'adono ni de l'acte intel·lectiu amb el qual capeixo la ploma en general, ni de l'espècie intel·ligible impresa, ni tan sols de la idea general de ploma.

Aquesta testificació esperimental és encara més evident si es tracta de persones d'escassa cultura científica i, en especial, filosòfica.

També, en el terreny teòric, topa aquesta teoria amb dificultats serioses. ¿En virtut de quin determinant pot arribar la reflexió intel·lectiva a atènyer el *phantasma*? Si en el coneixement directe això li és impossible, ¿per què no en el reflex? I si per la reflexió pot atènyer l'intel·lecte passiu el *phantasma*, ¿per què no directament? ¿Quina és l'espècie determinant de l'intel·lecte a aquest coneixement reflex? Essent l'espècie intel·ligible qui redueix a acte l'intel·lecte, aquest no podrà atènyer res més que el que li abasta l'espècie. Si dieu que l'espècie conté també les notes individuants, heveu destruït la vostra teoria, en anul·lar la funció essencial de l'intel·lecte agent, que consisteix a forni una espècie despullada de notes individuants. I si dieu que no les conté, és impossible que, per ella sola, pugui l'intel·lecte arribar al coneixement del singular, més que en tot cas *argüitive*, o com una negació d'intel·ligibilitat. (És per això que havem insinuat que l'opinió de Caietà era lògica, dins el sistema tomista.)

¿És que admeteu una nova espècie intel·lectiva pròpia per aquest coneixement reflex? Però no evadireu la dificultat. De la nova espècie, com de l'anterior, us demanarem si contindrà les notes individuants sensibles de l'objecte, o no. I no us restaria altra solució lògica que admetre una espècie d'ordre espiritual, però representativa de l'objecte, com a material i concret. a l'estil



d'Escot i Suárez, o concedir que el mateix objecte sensible, el *phantasma*, sense cap espècie intermèdia, determina l'acte intel·lectiu que versa sobre ell, com opinem nosaltres. En un cas i en l'altre, la reflexió és artificial i innecessària.

Com una mostra de la dificultat que pateixen els partidaris d'aquest coneixement reflex dels singulars, per a fer-lo viable, heus ací l'explicació ideada per un talent tan agut, com el de JOAN DE S. TOMÀS, precisament per a solucionar aquesta argumentació, que acabem de formular. "*Species ipsa abstracta in obliquo et de connotato habitudinem importat ad illa singularia phantasmatis, tamquam ad terminum a quo relictum; repraesentat enim naturam abstractam ab illis; unde relinquit aliquam connotationem et habitudinem ad illa, ratione cujus semper illa repraesentatio et cognitio per eam facta, a phantasmatis dependet. Itaque ipsa species repraesentans naturam movet etiam ad cognoscendum obliquum et connotatum talis naturae et originem unde primo abstracta est*" (JOAN DE S. TOMÀS, *De anima*, q. 10, a. 5).

Resp. Aquesta explicació ve a resultar com si hom intentés conèixer una persona determinada, mitjançant una fotografia, de la qual haguessin estat esborrats o suprimits tots els detalls de la fisonomia personal. ¿Quin profit reportaria l'haver estat extreta d'aquella persona determinada? La relació de l'espècie intel·ligible al *phantasma*, ben escatida, és una relació d'origen, sense cap fonament positiu en l'espècie, més que el d'haver-ne estat extreta per un procediment que consisteix en despullar-la de tot el que sia singular, de tal manera que es pot referir indistintament a tots els concrets de la mateixa espècie. Essent així, no sabem trobar-hi cap fonament per bastir-hi una idea pròpia i distinta del singular. I si no és així, tota la teoria de l'intel·lecte agent, i, amb ella, tota la gnoseologia escolàstico-tomista, restaria en formal contradicció, car tendeix essencialment a fornir espècies despullades de tota nota individuante, i així ho professen amb tota claredat els seus partidaris.

Les anteriors observacions es refereixen a la doctrina tomista, principalment. Quant a la crítica de l'opinió d'Escot i Suárez, cal fer un aclariment previ. La consciència ens testifica que, de fet, tota idea relativa als singulars, expressa indefectiblement les qualitats materials llurs. La idea que tinc del meu gat importa la nota del color, forma, dimensions, actituds, etc., del mateix animal. Si en prescindia, ja no representaria el gat *meu*, sinó un altre, o el gat en general.

Deixem, doncs, de banda la qüestió, no gens fàcil, de la individuació dels éssers materials en virtut d'una *haecceitas* intrínseca, a la qual, com a un element semi-misteriós, recorren alguns autors anti-tomistes. De fet, les nostres aprehensions dels singulars materials es refereixen essencialment, al-



menys en part, a les qualitats sensibles. Això és el que principalment objecten a la teoria que comenten els seus adversaris (Cf. URRÀBURU, o. c., vol. 5, núm. 256).

No cal remarcar com aquesta objecció no afecta, per a res, la nostra posició, més que, en tot cas, per confirmar-la (7). Per a nosaltres, el coneixement directe dels singulars materials és essencialment el coneixement de llurs qualitats sensibles, exhibides en el *phantasma*. I això és, també, el que vénen a dir els autors esmentats, almenys, els que hem pogut estudiar directament. En tractar del coneixement directe dels singulars no el refereixen a una *haecceitas* intrínseca, en la ncció de la qual hom faci abstracció de les qualitats o accidents sensibles, sinó als mateixos accidents o qualitats concretes, expressament. Heus ací un text, ben clar, de SUÀREZ: "*Species quae primo fit ab intellectu est omnino similis in reproesentatione phantasmati; sed per phantasma tantum reproesentatur res secundum accidentia per se sensibilia; ergo eandem rem et eodem modo reproesentat species intelligibilis facta ab intellectu agente*" (*De anima*, lib. 4, c. 4, núm. 1).

Tot amb tot, la nostra opinió, en el fons, ve a coincidir amb la de Suàrez si prescindim de l'intel·lecte agent i de les espècies impreses, que Suàrez, com els altres escolàstics, reputa elements imprescindibles, i nosaltres rebutgem com a innecessaris.

## CONCLUSIONS

Els arguments amb què hem impugnat el coneixement dels singulars per un procés de reflexió, proven que els coneixem directament. Ho proven, primer, per exclusió, i, després, també positivament; sobretot l'argument d'experiència, el qual és en si, i en la manera que l'hem formulat, una prova positiva del coneixement directe dels singulars. No cal insistir-hi. Mes aviat serà convenient de fer una exposició esquemàtica de la nostra teoria, i remarcar-ne algunes coherències notables amb altres punts de doctrina gnoseològica generalment acceptats.

Heus ací reduït a uns quants punts l'esquema del procés gnoseològic:

a) L'intel·lecte és una potència passiva, en el sentit que, trobant-se en estat potencial, necessita un determinat *quoad specificationem* i *quoad exercitium*, per arribar a l'acte propi. Cal, però, no exagerar la passivitat de l'intel·lecte, fent-ne com un ésser inert i sense acció vital sobre l'objecte, com si, en totes les fases del procés intel·lectiu, necessités d'ésser portat per l'impuls de l'objecte.

(7) El mateix diem d'altres objeccions que solen fer-se contra la teoria del coneixement directe dels singulars materials (Cf. MENDIVE, o. c., n. 148). En el nostre sistema es resolen automàticament, i no cal fer-ne una refutació expressa.

b) Res no obsta perquè el *phantasma* pugui obrar directament sobre l'intel·lecte en estat potencial, i determinar-lo a la intel·lecció. Especialment en l'home, per la unitat substancial de l'intel·lecte i la imaginació (radiquen en la mateixa substància, la de l'ànima), l'acció del *phantasma* sobre la potència intel·lectiva, no sols no és absurda, sinó que és, junt amb la seva recíproca, l'expressió de l'estat o grau d'espiritualitat propi de la nostra ànima, i és facilitada i simplificada per la simpatia natural de les potències.

c) El que percep primerament i directa l'intel·lecte en el *phantasma* és el conjunt d'accidents o qualitats sensibles; el conjunt, o alguns detalls isoladament.

d) Coneguts els accidents, venim *per discursum* en coneixement intel·lectiu de la substància, per tal com un ésser accidental no pot existir sense un altre que el sostingui. Així també, la natura i les propietats íntimes de la substància es descobreixen discursivament, per les operacions i qualitats exteriors.

e) Les idees universals s'obtenen de les singulars per abstracció i per comparació.

f) No hi ha cap necessitat d'espècie intel·ligible impresa, per a determinar la potència intel·lectiva al seu acte. Com el *verbum mentis* determina la voluntat, així, *servatis servandis*, el *phantasma* determina l'intel·lecte a emprar-se sobre ell. La intervenció d'un intel·lecte agent és, doncs, sobrera, inútil.

*Una objecció i un aclariment.* Almenys haureu de concedir que els objectes materials, tal com són en si mateixos, no obren directament i immediata sobre l'intel·lecte, per a determinar-lo al seu acte, sinó en quant estan continguts en el *phantasma* prèviament format per la imaginació. Altrament, no podríeu explicar-vos el fet universalment reconegut de la necessitat del concurs de la imaginació en tot acte intel·lectiu. Aleshores, l'intel·lecte podria percebre directament els objectes materials, sense mobilitzar la funció imaginativa.

*Resp.* El punt essencial de la discrepància entre la nostra teoria i l'escolàstica no és, precisament, si els objectes exteriors sensibles poden obrar directament sobre l'intel·lecte, o si és necessària la intervenció dels sentits i de la imaginació; sinó aquest altre: un objecte sensible (sia com a existent en la realitat exterior, sia com a elaborat per la imaginació i contingut en el *phantasma*), pot, o no pot, pel fet d'ésser d'ordre material, provocar l'acte intel·lectiu? Els escolàstics ho reputen absolutament impossible; nosaltres ho creiem possible, almenys negativament, ço és, per manca de proves. Hom veu, doncs, que en concedir que, en el present estat del nostre intel·lecte, no són els objectes exteriors directament, sinó en quant continguts en el *phantasma*, el determinant de l'acte intel·lectiu, no atenuem per a res, les afirma-

cions establertes anteriorment, com a bàsiques del present estudi. A l'ordre material pertanyen, igualment, l'objecte exterior, i el *phantasma* que el representa.

La necessitat de la funció imaginativa per l'acte intel·lectiu, no sols en els inicis del procés de formació d'una idea, sinó també sempre que es suscita novament en la consciència, planteja als filòsofs espiritualistes un problema ben difícil de resoldre, en qualsevol teoria. Pensem parlar-ne amb l'amplitud que cal. Per ara, basti remarcar que no són sols els objectes materials, sinó també els d'ordre espiritual, els que no podem percebre, sense la funció imaginativa. El fet és evident, i constatat per tots els ideòlegs de qualsevol escola. No és, doncs, per la raó formal de llur materialitat sensible, que neguem als objectes exteriors el poder d'actuar directament i immediata el nostre intel·lecte. És que raons, d'ordre més aviat experimental que teòric, ens manifesten que en el present estat de vida, mixta d'esperit i de matèria, la nostra ànima no es comunica directament amb la realitat externa, sinó mitjançant els sentits exteriors i interiors. Però, en l'estat de deslligament del cos, no existint els sentits, el procés intel·lectiu pot i deu anar directament de l'objecte exterior a la intel·ligència, sense passar pels sentits ni per la imaginació.

L'esquema gnoseològic que acabem de presentar, com a resum de les nostres idees sobre aquesta matèria, concorda perfectament amb les dades experimentals de la Gnoseologia (millor diríem que ha estat formulat en vista d'elles) i amb altres principis que, si no són rigorosament experimentals, són com axiomàtics entre els autors de totes, o gairebé totes, les escoles filosòfiques.

Heus ací alguns punts a remarcar:

a) La perfecció intel·lectual, el talent, és *per se* i en termes generals, proporcional a la de la percepció sensible. Aquest principi, que no és gaire fàcil de justificar en altres sistemes que l'accepten plenament (vegi's el que diguérem en comentar la raó psicològica de S. TOMÀS, I, 85, 7; *Criterion*, núm. 19, pàg. 439 i seg.), obté, en el nostre, una explicació tan simple com lògica. Basta recordar el que inculcàvem suara, com a distintiu de la nostra teoria sobre el procés cognoscitiu: que la intel·ligència percep directament i primària, i sols allò, que expressa el *phantasma* de la imaginació.

Advertim que cal posar a aquest principi les reserves anotades en tractar aquesta matèria, en el lloc esmentat de la nostra revista de Filosofia.

b) Hom accepta universalment, i ho comprova l'experiència, que no coneixem *quidditative* els éssers materials, sinó sols en quant ens els mostren els detalls sensibles, que hi hem conegut. En el nostre sistema, és aques-

ta una afirmació bàsica, imprescindible; millor diríem, n'és tota l'essència. En els altres sistemes que fan començar el coneixement intel·lectiu, no pels accidents sensibles, sinó per la mateixa essència universal, la cosa no és tan simple ni tan clara.

Els tomistes diran que també l'espècie impresa de llur sistema, elaborada per l'intel·lecte agent, és extreta del *phantasma* i, per tant, limitada i ajustada a les condicions d'aquest. Però els demanaríem, si aquesta abstracció misteriosa de l'intel·lecte agent, és feta a base d'un coneixement previ dels elements sensibles, o no. Si accepten la primera hipòtesi, admeten un coneixement intel·lectiu directe del singular material; si la segona, no acabem de comprendre, perquè l'espècie impresa ha d'ésser determinada i limitada pels elements de la percepció sensible, dels quals s'ha prescindit en elaborar l'espècie, i els quals són inconeguts de la potència plasmadora de l'espècie intel·lectiva.

c) Remarquem finalment el fet psicològic de la connexió de la idea amb la imatge. Però com aquesta qüestió interessantíssima pensem tractar-la expressament en una altra ocasió, ens acontentem per ara d'alludir-la, per no allargar innecessàriament les pàgines del present estudi.

#### UNA DERIVACIÓ TEOLÒGICA

Aquestes idees tenen una derivació teològica, que volem consignar expressament. Es refereix al coneixement que tenen els àngels de les coses materials. Fem constar prèviament que és una qüestió sobre la qual els teòlegs discuteixen amb gran llibertat i diversitat d'opinions (Cf. СН. ПЕСЧ, *De Deo creante*, núm. 373), entre les quals bé pot cabre també la nostra, derivació, com hem dit, de les idees exposades en el present estudi.

Les diverses opinions dels teòlegs responen, com és natural, tractant-se de matèries de lliure discussió, a les diverses posicions adoptades en la gnoseologia dels singulars materials; sempre, però, uns i altres sota la influència coercitiva del principi que hem comentat, el qual ve a ésser, també en el camp de l'Angelologia, com un axioma que ningú no gosa criticar.

El grup més copiós, i el més significat, sosté, amb S. Tomàs, que els àngels coneixen les coses materials per espècies intel·ligibles infuses per Déu en llurs intel·ligències. La raó és òbvia: éssers totalment immaterials com són, no poden produir-se el *phantasma*, del qual sia extreta l'espècie. Tampoc no tenen intel·lecte agent, per la mateixa raó; fóra completament inútil. No hi ha, doncs, més remei: o els éssers materials imprimeixen en ells directament llur espècie intel·ligible, o és Déu qui els la infon. El primer extrem del dilema importa la negació del principi intangible.

Aquesta és també la posició de Suàrez i de la seva escola, malgrat d'haver admès en l'home el coneixement directe del singular material.

Els escotistes, en canvi, suposen en els àngels un procés semblant al de la intel·ligència humana quant als objectes materials singulars, ço és, per espècies directes, emanades dels mateixos objectes; per això admeten en els àngels, com en els homes, un intel·lecte agent, forjador d'espècies espirituals, representatives dels éssers materials, i capaces de determinar a l'acte propi, la intel·ligència dels àngels, sempre obeint a la lògica del gran principi; que els objectes materials no poden influir damunt l'intel·lecte, que és una potència espiritual.

Finalment cal citar l'opinió d'un teòleg modern, de gran empena i originalitat, adduït diferents vegades en el present estudi, el jesuïta D. Palmieri; el qual, rebutjades, en el terreny de la Filosofia, les espècies intel·ligibles i l'intel·lecte agent, influït, però, encara, de la pressió del principi axiomàtic, sosté que els àngels es determinen al coneixement directe dels éssers materials, en virtut d'un impuls inicial, que Déu imprimí a llurs intel·ligències, en ordre a dirigir l'atenció sobre els objectes (PALMIERI, *De Deo creante*, thes. XX).

Hom veu que aquestes diverses opinions, dintre llur varietat, obeeixen a la mateixa tònica fonamental: la suposada i indiscutida impossibilitat que un objecte material pugui influir sobre la intel·ligència espiritual, i determinar-lo a l'acte: "*Ratio est, diu SUÀREZ, quia naturaliter non potest spiritus immediate et directe pati aut affici aut excitari ab objecto materiali, quia est spiritui omnino improportionatum*" (*De Angelis*, l. 2, c. 6, núm. 24). Però, un cop rebutjada aquesta impossibilitat, no hi ha cap inconvenient d'admetre que, en els àngels, com en els homes, la intel·ligència és determinada *quoad specificationem* i *quoad exercitium*, per la presència de l'objecte mateix, sobre el qual recau l'acció intel·lectiva. En l'intel·lecte humà, durant la vida present, els objectes materials obren determinant-lo a la intel·lecció per mitjà del *phantasma* o imatge, que en els àngels no es dona, per tal com són esperits purs. Hom ha de convenir, però, que en l'ordre metafísic, i a la lògica del principi escolàstic, la mateixa dificultat hi ha per al *phantasma*, que per a l'objecte exterior, en ordre a determinar l'intel·lecte, car tots dos són factors d'ordre infra-espiritual.

Aquesta manera de conèixer, per influència directa dels objectes sobre la potència intel·lectiva, seria per als àngels el natural i ordinari de conèixer els éssers materials; sense intentar de negar, i molt menys, si hi ha raons teològiques convincents, la intervenció d'espècies infuses en els inicis de llur existència.

Sempre ens ha semblat una construcció innatural, un artifici, la condició, atribuïda als àngels, de conèixer els éssers materials per espècies infu-

ses immediatament per Déu en llurs intel·ligències. No és aquest el procediment normal de la Creació! Cada creatura, dins del seu ordre, és perfecta i expedita per a actuar-se en les operacions, que li són pròpies; sols necessita l'impuls general (anterior o simultani) de la Causa suprema. I una natura, tan perfecta com la de l'àngel, necessitaria per a actuar la seva potència intel·lectiva, la intervenció directa, especial, de Déu? Nosaltres opinem que l'Angelologia hi sortiria guanyant, si podia suprimir aquest afegitó de les espècies infuses, com a element necessari per al funcionament de la intel·ligència angèlica.

Els tomistes tenen raó contra els escotistes, en negar la necessitat de l'intel·lecte agent, tractant-se d'unes intel·ligències exclusivament espirituals; però els escotistes en tenen contra els tomistes, en establir que els àngels coneixen les altres coses, per espècies directament emanades dels objectes mateixos (8).

El que acabem de dir de la intel·ligència dels àngels, ho podem i devem aplicar proporcionalment a l'intel·lecte humà, en l'estat de separació de l'ànima i el cos, per la supervivència immortal dels esperits. Amb el qual i el que hem dit anteriorment, restaria automàticament solventada alguna dificultat que es proposa S. Tomàs (1, 89) i deixa sense una solució plena i satisfactòria, perquè no és possible de trobar-la dins del sistema escolàstic. En tractarem expressament en un altre lloc.

Quant a la Intel·ligència divina, només cal recordar que a l'Acte puríssim li repugna qualsevol actuació *ab extrinseco*. És impossible, doncs, que

(8) Sant Tomàs, conseqüent amb les seves opinions filosòfiques, ensenya que la intel·ligència dels àngels està sempre en acte respecte dels objectes que coneix naturalment, i no en estat potencial com la dels homes (1, 58, 1). Això s'ha d'entendre, no quant a la consideració actual dels objectes, sinó quant al coneixement habitual, quant a l'estat d'ignorància o de coneixença.

Sobre la consideració actual dels objectes, opina Sant Tomàs que la intel·ligència de l'àngel està sempre en acte respecte d'ell mateix; però, quant als altres objectes, pot estar en potència. "*Intellectus angeli non est in potentia respectu essentiae eius, sed respectu eius semper est in actu; respectu autem aliorum intelligibilium, potest esse in potentia*" (*De veritate*, q. 8, a. 6, ad 7).

Aquesta opinió no és inconciliable amb el que acabem de proposar. No tenim cap inconvenient, ans ho reputeu molt lògic, d'admetre que l'intel·lecte de l'àngel està sempre actuat respecte de la seva essència. Quant al coneixement habitual de les coses sensibles basta notar que la raó per la qual la nostra intel·ligència es manté en estat purament potencial, és, entre altres, perquè els objectes no estan d'antuvi i sempre, a l'abast dels sentits, pels quals comença la intel·lecció humana. En la de l'àngel, però, els objectes sensibles no serien coreguts pel mitjà dels sentits, dels quals l'àngel està desproveït, sinó directament i sense els límits de temps i espai, almenys en els termes estrictes que exigeix l'acció pròpia d'un ésser material sobre un altre de la mateixa índole.

Encara hom podria admetre comodament aquell impuls inicial que en aquest sentit suposa Palmieri (nosaltres, però, el reputeu un element artificial, un altre afegitó). Després, el vigor de la intel·ligència angèlica, la seva condició purament espiritual, fornirien el complement de l'explicació.

el coneixement que té Déu dels singulars, sia determinat pels objectes mateixos, ni directament, ni indirecta.

### ORDRE DEL PROCÉS COGNOSCITIU

Resta encara una qüestió, sobre la qual ens és obligat de parlar, puix és el complement lògic i indispensable de la doctrina fins ara exposada, sobre el coneixement dels éssers singulars materials, i pot ésser important per ses derivacions a la qüestió del talent: *l'ordre dels nostres coneixements*.

Els tomistes, conseqüents amb llur teoria del coneixement reflex dels singulars i directe dels universals, afirmen que primer percebem l'universal que el singular. I dins l'ordre universal, les idees menys universals són les més tardanes, perquè s'atansen més als singulars. Comença, doncs, el procés intel·lectiu per la idea més universal i més vaga, la de l'ésser, i va davallant pels gèneres i espècies subalternes, fins a l'ínfima d'aquestes, que és l'última de les que abasta directament l'intel·lecte. N'hi ha molts, però, que opinen, com CAIETÀ (*De ente et essentia*, q. 1, concl. 2), que aquest descens no cal que sia rigorosament ordenat i gradual, que pot produir-se el salt de les categories més transcendents a les menys universals, sense passar per les intermèdies (Cf. URRÀBURU, o. c., pàg. 894).

Contràriament, els qui admeten la coneixença directa dels singulars solen establir, com Durand, Suàrez, etc., un ordre general ascendent en el procés intel·lectiu: primer, els singulars; després, els universals. Quan es tracta, però, de l'ordre dels mateixos universals entre si, es decanten amb preferència per la via descendent: dels més universals als que no ho són tant; v. g., SUÀREZ (o. c., núm. 16).

ESCOT (*In. l. Sent.*, d. 3, q. 2) i els seus deixebles adopten una posició anòmala, original, en fer començar el procés intel·lectiu per l'ímfim universal, l'espècie àtoma, abans i tot que el singular.

Hem de començar establint una distinció que podria ésser la clau de la solució del problema.

Cal distingir dues menes d'universals, o dues classes d'idees que volen ésser designades amb aquesta denominació: universal. N'hi ha uns que ho són per raó de llur vaguetat, perquè són conceptes confusos, en els quals res (o molt poc) no es concreta i determina; resulten idees boiroses, mig esfumades, que, per això mateix, tant poden ésser *a* com *b* com *c*, etc., i en aquest sentit es dirien comunes i aplicables a *a*, a *b*, o a *c*, indiferentment. Però n'hi ha d'altres, els que podríem anomenar universals reflexos, científics, o pròpiament tals, que no basen llur universalitat en l'aprensió vaga



i confusa, sinó en l'abstracció intel·lectual; en virtut de la qual, de les moltes notes, clares i distintes, que integren un concepte, es va prescindint mentalment d'algunes més particulars, i en resta una d'aplicable a altres objectes. Sempre, però, cal remarcar-ho bé, la nota (o notes) universal és una idea clara i distinta, un concepte perfectament definible. Els primers importen essencialment una coneixença imperfecta; els segons assenyalen el punt culminant de la perfecció intel·lectual. Els primers es dissipen, s'esvaeixen, amb l'atenció i l'estudi; els segons es confirmen i s'aclareixen més.

En relació amb els singulars, els universals primers representen un grau o una etapa intel·lectual inferior, car sempre el coneixement detallat i concret d'un objecte és més perfecte que el coneixement obscur i vague. En canvi, els segons assenyalen un progrés sobre el coneixement singular, el que hi ha del coneixement analític al sintètic: després d'haver analitzat i ponderat bé les notes que integren un objecte, és quan la ment pot triar les essencials i copsar-hi la raó d'universalitat.

Exemples confirmatius d'aquesta distinció: Quan dic que l'ésser abstracte és l'objecte de la Metafísica, parlo de l'universal científic; però quan dic, *una cosa*, això és *una cosa*, expressió tan freqüent en el llenguatge vulgar, es tracta de l'universal del segon mode, de la vaguetat. Quan dic que un triangle és una superfície limitada per tres línies rectes, assenyalo una nota abstracta, universal, però clara i distinta, i ben precisa; i en predicar aquesta definició d'un equilàter o d'un isòsceles, o d'un escalè, faig una afirmació clara i plena. Compareu aquesta nota abstracta amb la imatge d'un triangle real i concret, però que, vist de lluny, es presenta amb forma boirosa, i hom no pot precisar si és equilàter, isòsceles, o escalè.

Segons aquesta distinció i els principis abans establerts, intentarem la solució del problema de la prioritat lògica dels universals. Fem notar que ens basem en l'argumentació de S. Tomàs (I, 85, 3), que, en principi, reputem incontrovertible.

Heus ací les idees de S. Tomàs: Tot el que procedeix de l'estat de potència a l'acte, arriba primer a l'acte incomplet, que és mitjà entre la potència i l'acte, que a l'acte perfecte. En procedir, doncs, el nostre intel·lecte a actuar-se, troba primer l'universal que el singular, car el coneixement d'aquest es refereix a notes distintes i determinades, mentre el del primer importa essencialment una certa vaguetat i confusió característiques del coneixement imperfecte (9).

(9) PALMIERI, qui en aquest punt no sembla trobar-se gaire lluny dels escotistes, critica així l'argumentació de Sant Tomàs: "*non sequitur necessario quod debeat esse prior cognitio indeterminatissima entis, nam potest esse cognitio confusa quidem, illius tamen obiecti quod prius ei obijcitur.*" (*Anthrop. thes.*, XXVIII.)

Aquesta observació de Palmieri és justa en si mateixa, però no afavoreix la teoria escotista, sinó la que nosaltres propugnem derivada de la del coneixement directe dels

El mateix principi és aplicable i, de fet, l'aplica S. Tomàs al coneixement sensitiu.

La conclusió final és aquesta: "*Tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior quam cognitio minus communis.*"

D'aquesta doctrina, i del que abans hem explicat, resulten aquestes dues proposicions, en les quals es resumeix el nostre pensament sobre aquesta qüestió.

a) Sempre que la percepció intel·lectiva és vaga i indeterminada, i per tant, imperfecta, ja perquè ho ha estat la percepció sensitiva, base de la intel·lectiva, ja, potser, per altres causes, el procés intel·lectiu segueix la via descendent, de l'universal al particular; la qual, en aquest cas, és la via indispensable per al perfeccionament intel·lectual. És el cas a què es refereix l'argumentació de S. Tomàs. Un cas freqüent en tot el transcurs de la vida intel·lectual, quan hom comença a actuar la intel·ligència en un ordre determinat de coneixements, que ens vingui de nou; i, encara més pròpiament, sembla ésser el cas dels inicis absoluts de la vida de la intel·ligència, en cada individu. La causa és sempre la mateixa, la que assenyalava S. Tomàs, el pas gradual de la intel·ligència de l'estat potencial a l'acte, primer imperfecte, fins a assolir la perfecció que li és pròpia.

Aquesta consideració sembla d'un valor absolut en l'ordre intel·lectual teòric. Pràcticament, però, l'home no és sols intel·ligència, és voluntat, és afecte, és passió. Per això, en intentar de determinar la idea que fou la inicial de l'existència humana, cal considerar l'home integralment, i no sols en l'ordre intel·lectual pur. I si és cert el que diuen alguns psicòlegs moderns, que els primers moviments i activitats vitals responen a tendències o afectes, com la fam (TURRÓ), la *libido* (FREUD), o, segons d'altres, l'admiració traduïda a l'exterior en l'actitud d'obrir els ulls extraordinàriament i fixa davant dels objectes, semblaria destruir-se l'afirmació tomista, que la primera idea, que envaeix la pensa de l'infant, és la d'ésser, car la fam, la *libido*, l'admiració, etc., importen conceptes més concrets i més determinats que el generalíssim d'ésser.

Nosaltres, però, opinem que aquestes i altres dades semblants de la singulars, i que resumim en el text amb les dues proposicions que hi segueixen immediatament.

Si la confusió del coneixement és tal que en resten esborrats els trets individuants de l'objecte, lògicament hem de pensar que en el moment de la màxima confusió, que és el moment inicial, restaran esborrats, ultra els individuants, els trets específics i els genèrics, i el concepte restarà reduït a la idea més vaga, que és la d'ésser. És el cas de la primera proposició. Però, si la confusió no arriba al grau d'anul·lar els trets que són característics i singulars de l'objecte, aleshores el que ateny la intel·ligència no és l'espècie àtoma, ni cap universal, sinó el singular i concret. És el cas de la segona proposició.

Psicologia moderna, àdhuc suposant-les científicament comprovades, no resolen la qüestió de la prioritat cronològica de les nostres idees, car es refereixen necessàriament a un estat de la vida intel·lectual, que no és el primer en absolut, sinó que en suposa d'altres, que potser no han tingut cap manifestació exterior, o, almenys, no han estat apreciades, els quals, lògicament, han de referir-se a idees cada cop més vagues i imperfectes, i, en últim terme, a la d'ésser, que és la més imperfecta de totes.

b) Quan la percepció sensitiva és clara i distinta, com s'esdevé normalment en el transcurs de la vida, i sobretot si es tracta d'objectes ja habitualment coneguts, la intel·lecció corresponent no comença per l'universal, sinó pel singular i concret, tal com el presenta l'aprengut sensitiva. El procés intel·lectiu, aleshores, segueix la via ascendent vers l'universal pels procediments d'abstracció, comparació, etc. Es tracta de l'universal científic, del concepte transcendent, en el qual consisteix la perfecció intel·lectual, i al qual arriben, uns més aviat que els altres, segons el grau de talent de què estan dotats.

La prova teòrica s'obté fàcilment amb l'aplicació dels mateixos principis de S. Tomás. Ací la perfecció no consisteix, com quan es tracta de l'universal de la vaguetat i confusió, a descendir al coneixement detallat, singular, sinó al revés, a remuntar-se a les idees universals, que són la llei reguladora de l'ordre singular. És per això, que l'intel·lecte, en actuar-se vers l'acte propi complet i perfecte, ha de seguir la via ascendent.

Pel demés, la història de totes les ciències n'és una prova experimental irrefutable. En això consisteix el progrés científic, en ascendir, recolzats en l'anàlisi, que és coneixement detallat i singular, a la síntesi dels principis i les lleis científiques, que són essencialment universals. (Vegi's BALMES, *Filosofia fundamental*, lib. I, cap. 4.)

I fins l'experiència interna ens diu amb tota claredat que, en els assumptes normals i corrents de la nostra vida, comencen els nostres coneixements intel·lectuals en el punt mateix que assenyalen els sensitius, o sia en el singular i concret; des del qual hom pot arribar, i sovint s'hi arriba, al coneixement universal; però, a voltes, es realitza tot el procés intel·lectiu, sense haver-se produït ni una idea universal, o almenys, molt tardanament i secundària.

Sembla oposar-se a aquestes idees el conegut principi, axiomàtic entre els afiliats a l'escolàstica (v. g. I, 79, 7) i corroborat pel mateix BALMES (*Fil. fundamental*, lib. 5, c. I i XI), amb el qual, en aquestes matèries, convenim més que amb els aristotèlics: *Nihil intelligitur nisi sub ratione entis*.

Per tal de posar en clar l'abast d'aquest principi, convé establir una distinció tan fàcil, com fàcilment negligida: Una idea pot referir-se a un ob-

jecte de dues maneres: explícitament i implícita, expressant-ne mentalment les notes constitutives, o bé, només suposant-les, deixant-les, com a latents, dins la consciència. En la idea integral que tinc de S. Tomàs entra que fou frare dominicà, que visqué al segle XIII, etc. Ara, en citar-lo i comentar-lo habitualment, no penso aquests detalls, però els trobaria fàcilment reflectint i escorcollant en el meu ideari. Hom veu clarament, i cal remarcar-ho, que per a fer explícit el que estava contingut implícitament en una idea, cal una idea nova, un acte intel·lectiu numèricament distint de l'anterior.

No hi ha cap percepció intel·lectual que no importi latent i implícita la idea d'ésser, que pot esdevenir, fàcilment, explícita, per la reflexió, amb un nou acte de la intel·ligència; però és fals que la idea d'ésser sia necessàriament l'objecte explícit i directe en tota intel·lecció. La consciència em diu ben clarament que moltes de les idees i percepcions que tinc es refereixen a objectes materials concrets, sense cap expressió de l'ésser abstracte. En pensar Pere, penso un home, un animal, etc., un ésser, en últim terme; però això no vol dir que en la idea que tinc de Pere es contingui, per a res, la idea expressa d'ésser, ni de cap altre universal (10). La hi trobo per reflexió; una reflexió tan simple i tan fàcil com vulgueu, però reflexió, al fi i al cap. Una reflexió, a més, directa, ço és, que per arribar a la idea d'ésser des de la d'En Pere, no em cal passar gradualment per totes les categories intermèdies, sinó que hi arribo, o puc arribar-hi, directament, de primer antuvi. Més encara, nosaltres concediríem que la ment en reflectir sobre els objectes concrets que coneix, se'n va espontàniament a la nota general d'ésser, amb preferència sobre les altres universals que constitueixen l'objecte, per la raó que les propietats o notes més fàcils, més conegudes, i que ens són més familiars d'un objecte, són les primeres que se'ns presenten en reflexionar-hi.

Els peripatètics invoquen molt sovint la intervenció de l'element universal en tots els actes intel·lectuals i volutius. Opinem que aquesta intervenció és una veritat sempre certa, i moltes vegades, estèril. Tots els éssers singulars, pel fet d'ésser-ho, reflecteixen una idea o principi universal, sota la qual poden classificar-se. Qualsevol acció referent a un objecte determinat, es refereix implícitament a totes les categories universals superiors a dit objecte, i en ell verificades. ¿I qui gosarà sustentar que, per això mateix, tota acció es refereix a un universal, com al seu objecte exprés i formal? Un fuster, v. g., en emprar les eines pròpies, obeeix implícitament a aquest principi:

(10) Dissentim francament d'alguns autors, que semblen reduir els conceptes singulars a una composició artificiosa, a base d'elements universals. "*Conceptus singulares*, diu PALMERI, *coalescunt ex conceptu aliquo universali determinato per factum sensationis aut aliquid simile*" (o. c., thes. XXVIII). Encara ens desplauen més aquestes altres paraules del mateix autor: "*In conceptu singularis continetur explicitè conceptus universalis.*" "*In his conceptibus ego existens, hic homo, habes universale explicitum.*" (Ib.)

Amb les eines de fuster hom pot fer taules. ¿I volem dir que l'objecte, que intenta produir el fuster amb les eines, és una taula en abstracte?

El principi: *Nihil intelligitur nisi sub ratione entis*, no té altre valor que el que li permeten aquestes observacions. Quan percebem mentalment un objecte concret i clar, la idea d'ésser no hi és explícita, no preexisteix, més que implícitament, a l'acte reflex pel qual és formulada explícitament; un acte nou i distint de l'anterior amb el qual percebíem l'objecte concret. Per a poder ocupar-nos de l'ésser general, i formular-ne la idea expressa, cal que deixem mentalment, més o menys, la idea de l'objecte concret.

A això ve a reduir-se, substancialment, el que diu BALMES (*Fil. fund.*, lib. 5, c. II), malgrat certes discrepàncies externes, més aviat de lèxic.

Hi ha una distinció corrent entre els escolàstics, que expressa així el Card. CAIETÀ: "*Natura aliqua dupliciter sumitur in communi, scilicet, adverbialiter et nominaliter. Adverbialiter quidem, ut cum dicitur quod color in communi est obiectum visus, non enim color communis aut universalis, sed color communiter et universaliter est obiectum visus, quoniam visio non terminatur ad colorem universalem, hoc enim solo intellectu attingitur, sed ad colorem universaliter, id est in quocumque, quandocumque et uticumque invenitur. Nominaliter autem cum dicitur quod color in communi intelligitur, scitur, deffinitur, etc. Quoniam color universalis, id est abstractus a conditionibus individuans haec terminat*" (In. I, 80, 2). Segons això, classificariem el principi escolàstic, que comentem, d'aquesta manera: "*Nihil intelligitur nisi sub ratione entis, adverbialiter sumptum, concedo; nominaliter, nego.*"

L'ésser abstracte i els universals constitueixen, dins l'objecte integral de la intel·ligència, una nota característica i distintiva, a la qual no pot arribar el coneixement sensible. Però l'acció intel·lectiva no versa sempre sobre aquests objectes propis i reservats; té una altra esfera més modesta, la dels objectes materials concrets i singulars, que li és comuna amb les potències cognoscitives inferiors.

La posició del nostre intel·lecte és, també en aquest punt, intermèdia entre els esperits purs (Déu, àngels) i els éssers inferiors; amb els primers té de comú, si bé en un grau molt inferior, les idees universals; amb els segons, el coneixement sensible, però sota un aspecte essencialment superior.

#### LA VOLICIÓ DEL SINGULAR MATERIAL.

L'íntima relació de les dues grans potències espirituals, intel·lecte i voluntat, fa que tota teoria especial, referent a l'ordre intel·lectiu, es projecti

sobre el terreny de la volició, amb una modalitat pròpia. Així s'esdevé en la qüestió del coneixement dels singulars materials, quant a les derivacions que té a l'ordre volitiu. En el cas de la nostra teoria, el pas d'un ordre a l'altre és obvi i fàcil: la intel·lecció dels singulars, directa i formal, determina la voluntat a acceptar-los, o rebutjar-los, en el mateix sentit, formal i directe, de llurs qualitats individuals. Però en el cas de la teoria tomista del coneixement reflex dels singulars, que acabem de criticar, la solució no és tan expedita. En el terreny de la volició dels singulars, com en el de la intel·lecció, el tomisme es crea situacions difícils, sempre obeint a la lògica dels principis aristotèlics, i, en especial, per l'aplicació inconsiderada del principi que hem comentat, segons la qual, un objecte d'ordre sensible no pot influir sobre una potència espiritual, i determinar-la a l'acte propi.

Si la voluntat és, com ensenya S. TOMÀS (1, 89, 2), i ho ratifica el mateix sentit comú, un apetit o tendència, que segueix el coneixement intel·lectual, així com l'apetit sensitiu segueix el coneixement del propi ordre, es dedueix, donats els principis tomistes, que la voluntat superior o racional, essent una potència purament passiva, no pot determinar-se al seu acte, més que per un objecte d'ordre espiritual o espiritualitzat, ço és, universal.

Això no s'avé gaire amb l'experiència interna, que ens diu, amb tota claredat, que també els objectes materials concrets poden excitar la nostra voluntat, i ésser el terme dels actes volitius. Si la voluntat superior no pot moure's més que per motius d'ordre universal, ¿com pot atènyer els singulars materials, que són l'objecte propi de l'apetit inferior? Si algun d'ells influeix sobre la voluntat, determinant-la a l'acte, es violaria el famós principi. Més encara, com la voluntat es refereix als objectes, tals com són en la realitat, si hom suprimia del seu àmbit els singulars i concrets, resultaria impossible, gairebé en absolut, tota actuació de la voluntat.

La dificultat és seriosa, i fins podria comprometre la distinció essencial entre la voluntat i l'apetit sensitiu. En aquest sentit se la proposa S. TOMÀS, i li dona la solució següent: "*Ad secundum dicendum quod appetitus intellectivus et si feratur in res quae sunt extra animam singulares, fertur tamen in ea secundum aliquam rationem universalem, sicut cum appetit aliquid quia est bonum*". (1, 80, 2 ad. 2). La mateixa solució proposa, encara més expressament, en altres llocs, v. g., *De veritate*, q. 22, a. 4 ad. 2.

Cal confessar que la resposta és subtil i és enginyosa, però no és prou convincent, ni prou objectiva. Adhuc dins de l'ideari tomista, gosaríem posar-li certes reserves de caràcter lògic. Si la voluntat es regeix per l'intel·lecte, si aquest entén, en un sentit ver i suficient, encara que imperfecte, el concret material, si en el concret material pot haver-hi raó de bé, ¿perquè la voluntat no podria amar el bé concret directament, i sentir-ne l'atracció immediata i formal? És cert que, segons la doctrina tomista, el singular material no és

conegut directament per l'intel·lecte, sinó per reflexió, però ja adverteix el Card. Caietà, en el comentari d'aquest capítol, que "*sive directe sive reflexe non est curae, non enim oportet quod apprehensum reflexe sit appetitum reflexe; multa enim reflexe intelligimus, ut quae in anima sunt, et directe volumus*".

Altra volta és la lògica dels prejudicis aristotèlics, el que impedeix la visió clara d'una realitat tan simple, tan natural!

Però prescindint d'aquests detalls, que en diríem interiors, la teoria escolàstica de la volició dels singulars *secundum aliquam rationem universalem*, és susceptible de diverses impugnacions directes. Ens fonamentem, en primer terme, en el testimoni de la consciència.

Segons aquesta doctrina de S. Tomàs, cal distingir en la volició, el terme de l'acte volitiu, i la raó formal del mateix; el terme és l'objecte concret, tal com el presenta la realitat; la raó formal és la nota de bé universal, abstracte, que es reflecteix en el singular concret. "*In termino alicuius actus, diu CAIETÀ, comentant aquest lloc de la Summa, sunt duo, scilicet terminus et ratio terminandi; terminus est res ipsa ad quam appetitio terminatur, quae scilicet cognoscitur et appetitur. Ratio autem terminandi, iuxta nomen suum, est id quo formaliter terminus ipse habet quod terminet actum illum, verbi gratia... in proposito, cum appetimus sanari, res appetita est corpus sanum. ratio vero terminandi appetitum est sanitatis bonitas*" (In I, 80, 2).

Sembla evident que la raó formal de voler un objecte és el primer que es vol explícitament i formalment en el mateix procés de volició. Un comerciant, v. g., quan vol emprendre un negoci pel guany que espera traure'n. El guany és ací la raó formal de voler. I és clar que sense haver vist prèviament el guany i haver-lo volgut realitzar, no hauria volgut emprendre el negoci.

Ara bé, hi ha molts actes de la voluntat, relatius a objectes concrets, en els quals la consciència no percep cap intervenció de motius de caràcter universal. En el cas, suara citat, del comerç, el comerciant no ha fet cap acte de volició explícita del guany, o negoci, en general, sinó d'aquest guany, d'aquest negoci. És més, ni tan sols li ha vingut al pensament cap objecte o principi d'ordre universal. I cal advertir que, sense aquesta condició prèvia, no pot donar-se un acte volitiu corresponent, per motius d'ordre universal, car la voluntat és una potència cega, que sols pot moure's en el sentit, i en la mida, que li marca la intel·ligència.

Els motius de caràcter abstracte es pressuposen en tota volició racional; però una cosa és que es pressuposin, i altra, que sien la raó formal i explícita de voler. És el mateix que dèiem respecte de l'ésser en la intel·lecció. No és tot u dir: res no podem entendre, si no té raó d'ésser, que dir: en tota intel·lecció l'objecte formal i primer és la idea d'ésser. Emprant el lèxic de

l'Escolàstica, diríem que el bé universal, pres *adverbialiter*, és el terme de tota volició, però no, pres *nominaliter*.

Insistent en aquestes consideracions no és difícil de trobar la raó explicativa d'aquest fet de consciència, i, ensems, un nou argument contra la teoria escolàstica. La voluntat, essent una potència passiva, no pot actuar-se ultra l'abast de l'excitant que li presenta la intel·ligència. Una de dues, doncs; o el singular material, com a tal, pot moure la voluntat, o la volició dels singulars és impossible. Cert que en tota volició concreta, hom pot trobar implícita, ja ho hem dit, la intervenció d'algun principi general, d'algun bé abstracte (v. g. en el exemple del comerciant, s'hi implica que el ngeociar, el fer guany, és bo); però això no basta per explicar la volició d'un objecte concret, d'aquest objecte. Dir que la voluntat del comerciant fou moguda únicament pel desig de guany *secundum rationem universalem*, equivaldria a dir que la seva volició versa exclusivament sobre el guany en abstracte, i no sobre *aquest* guany.

¿I no pot ésser, direu, que el motiu formal, que atrau la voluntat, sia el bé abstracte, i el terme del consentiment sia un objecte concret, en el qual es trobi verificada la raó d'aquell bé abstracte? *Resp.* La imaginació ho coordina fàcilment; però a la llum de la intel·ligència és un contrasentit. Concebem perfectament, i ho concedim, que una qualitat bona d'un objecte ens faci voler tot el conjunt, l'objecte integral, perquè li és inseparable, o, de fet, inseparada; però l'anàlisi psicològic ens demostra que, per a voler l'objecte integral, ens ha calgut apreciar, en tot el conjunt, la raó de bé, almenys, de la connexió amb el bé formal. Serse aquesta premissa, la volició no abastaria tot el conjunt, sinó sols la qualitat alludida. Així també, per a explicar la volició d'un objecte concret, no basta la raó formal de bé abstracte, reflectida en el bé concret, cal la raó formal de bé concret, car la voluntat sols pot voler ço que li presenta l'intel·lecte, i tal com li ho presenta. Quan li presenta un objecte material i concret, si, dels elements que constitueixen el concret, sols els universals (i no els individuants) poden moure la voluntat, com afirma el tomisme (I, 80, 2), a ells terminarà l'acte volitiu, i hi terminarà separatament i única, car així l'hi presenta l'intel·lecte.

Remarquem, com a explicació última, que l'intel·lecte és una potència abstractiva, ço és, que en el conjunt de notes constitutives o integrants d'un objecte, la intel·ligència pot atènyer *actu* aquestes o les altres, deixant de banda les restants. I l'adhesió de la voluntat és de la mateixa condició que l'aprensió intel·lectiva.

Hom instarà, encara: La connexió entre el concret i l'abstracte és, per si sola, un bé suficient per explicar la volició del primer pel motiu formal



del segon, segons indicàvem suara. No cal, doncs, invocar la raó de bé singular intrínsec, per explicar la volició del concret. *Resp.* Aquesta connexió, essent un fet d'ordre concret, singular, no pot, segons la doctrina tomista, exercir influència sobre la voluntat, determinant-la a l'acte, ni ésser el terme formal de la volició. I és que, deixant de banda tecnicismes obscurs, aquesta connexió no significa res més que: tal objecte és bo, però bo, no sols en abstracte, sinó també concretament, com a singular, per ses qualitats intrínseques singulars i concretes. Concebre aquesta connexió en un sentit material, com un lligam extrínsec entre l'objecte concret i la raó de bé universal que s'hi reflecteix, seria estrafer la realitat ontològica i el procés psicològic de la volició.

Hom hauria de dir encara que l'acte de la voluntat tindria, com a terme propi i *per se*, el bé abstracte, i el concret, només que *per accidens*.

De res no serviria tampoc, en ordre a explicar la volició dels singulars, apellar a la coneguda distinció entre apetit superior, o voluntat, i inferior, o sensitiu, i atribuir al primer els universals, i els singulars materials, al segon.

En principi, és ver que l'apetit que s'ocupa dels objectes sensibles és l'inferior, però, de fet, també se n'ocupa, moltes vegades, el superior. "*Contingit*, diu CAIETÀ, *appetitum superiorem ferri complete in hoc appetibile singulare... absque appetitu inferiori*" (I, 80, 2). Pel demés, la consciència ho testimfica amb tota claredat; amb un sol acte, amb el mateix acte, puc rebutjar un plaer material, per amor a Déu.

La intel·lecció i la volició procedeixen perfectament paral·leles, sota aquest punt de vista, segons la nostra teoria. L'apetit inferior i el coneixement sensible es refereixen solament als objectes materials singulars. L'apetit superior (voluntat) i el coneixement superior (intel·lecte), ultra l'objecte dels inferiors (singular), en tenen un altre de propi i exclusiu de les potències espirituals (universal).

Però àdhuc que la voluntat no es referís directament als objectes d'ordre sensible, sinó a la tendència de l'apetit sensitiu envers ells, caldria preguntar: ¿és que aquesta tendència de l'apetit sensitiu no pertany a l'ordre material i concret, tant com els objectes als quals es refereix?

El Cardenal CAIETÀ, en el comentari del capítol alludit de la *Summa theol.* (I, 80, 2), que, dit sia de pas, en alguns punts, més aviat sembla una impugnació, que un comentari del text de S. Tomàs, proposa, per a solventar el problema de la volició dels singulars materials, presentat per ell amb claredat i lògica insuperable, la següent explicació: "*Appetitus intellectivus*

*semper movetur ab intellectu practico cuius est etiam apprehendere singularia sensibilia, sive directe sive reflexe non est curae...*

*Nec obstat si intellectui practico oporteat quandoque immisceri apprehensum per cogitativam ad perfecte movendum quoniam apprehensum per sensum exclusum est a motione appetitus intellectivi virtute propria et secundum se, non autem ut adiungitur apprehenso per intellectum... Cum differentia peres diversitatem motivorum secundum se pro unoquoque appetitu stat quod per adiunctionem et colligationem, tan virium quam obiectorum, sensatum ut coniunctum intellecto, compleat quandoque motivum intellectivi appetitus."*

Abans, en parlar de la intel·lecció dels singulars, hem referit i hem rebutjat una opinió paral·lela, que alguns atribueixen a S. Tomàs, i que Suàrez qualifica justament de "*aliena a ratione*". Una crítica semblant podiem fer de l'explicació de Caietà sobre la volició, fundant-nos precisament en el text de S. Tomàs. Si hi ha dos ordres de coneixement, essencialment distints, i si correspon a cadascú el seu apetit propi, per molt relacionats que suposeu els elements objectius d'aquests dos ordres de coneixement, sempre seran essencialment distints, i sempre els uns afectaran l'apetit superior, i els altres, l'inferior exclusivament. Si fallava aquesta regla, hauria fallat la raó adduida per S. Tomàs, per a establir la distinció essencial entre la voluntat i l'apetit sensitiu.

Aquesta, poc encertada, explicació del comentador de la *Summa theol.*, o no afegeix res al text que comenta, sinó que n'és més aviat una explicació més obscura, o es converteix en una negació velada (si voleu, una atenuació) de la doctrina fonamental del text de S. Tomàs.

#### TEORIA TOMISTA DEL LLIURE ALBIR

Resta, encara, un punt a aclarir, referent al terme directe i formal de la volició humana. Apar que S. Tomàs fa derivar lògicament la llibertat humana de la universalitat de l'objecte de la voluntat, i, en últim terme, de la universalitat de l'objecte de la intel·lecció. L'argument, ve a ésser així: l'objecte propi de la voluntat o apetit superior de l'home és el bé universal, abstracte. Però, com l'universal es refereix indiferentment als singulars en ell continguts (car en prescindeix), en presentar-se a la voluntat un objecte singular (noti's que la voluntat s'adreça a objectes concrets), no pot inferir-li una atracció o impuls necessitant; pot, doncs, rebutjar-lo. Heus ací la voluntat lliure.

Aquesta idea consignada, més o menys explícitament, en alguns textos de S. Tomàs (v. g., *C. Gent.*, l. 2, c. 48, núm. 4; *De veritate*, q. 23, a. 1),

ha estat reproduïda, com és natural, pels seus deixebles i seguidors, àdhuc aquells que no ho són gaire incondicionalment. (Cf. ZIGLIARA, *Psych.*, pàgina 352; URRÀBURU, *Psych.*, vol. 3, núm. 96, pàg. 305; T. PESCE, *Psych.*, vol. 3, núm. 912, 4, pàg. 218; GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica*, vol. 2, pàg. 63, dub. 4; etc.)

El nostre comentari a aquesta argumentació és ben simple. Deixant de banda la crítica d'aquesta teoria, i donant-la com a expressió autèntica de la ment de S. Tomàs, bastaria recordar que, segons doctrina indubtable del Sant Doctor (Cf. I, 57, 2), els àngels coneixen els singulars materials, com a tals, i, conseqüentment, a ells, com a tals, es refereix també la voluntat angèlica. I si en els àngels això no és cap obstacle per a la llibertat d'albir, ¿per què ho seria en els homes?

Pel demés, ens reca d'admetre que sigui aquest el pensament autèntic i integral de S. Tomàs. Sense sortir dels seus escrits, en la mateixa *Summa theologica*, hom pot trobar els elements d'una teoria dels fonaments de la llibertat, més sòlida segons el nostre parer, i més independent de certes preocupacions i partidismes d'escola. La teoria del lliure albir importa, en primer terme, un element objectiu, ço és, la condició de certs objectes, en els quals no es verifica plenament la raó de bé, sinó que porten la tara (objectiva o subjectiva, real o pensada) d'algun mal, que neutralitza l'acció atractiva que la raó de bé exerceix sobre la voluntat, i la deixen en cert equilibri, que la faculta d'acceptar-los o de rebutjar-los. Ço que explica S. Tomàs, amb aquella precisió i lògica que li són pròpies, v. g., I, 82, 2, c. i ad. 2; *De malo*, q. 6, a. un. ad. 7; etc.

Caldria que els seguidors de S. Tomàs possessin esment a determinar el sentit que dona el Sant Doctor a l'expressió bé universal, en proposar-la com la idea fonamental, per a bastir-hi la prova de l'existència del lliure albir. El bé universal, abstracte, exerceix sobre la voluntat un impuls irresistible, necessitant, però no precisament per sa condició d'abstracte, o universal, sinó perquè importa un bé pur, sense barreja de mal. I en aquest sentit l'argumentació de S. Tomàs coincideix amb la que acabem d'enunciar, i és del tot convincent. Altrament, caldria preguntar si la voluntat, sempre que se li ofereix un objecte universal, sent la necessitat interior de voler-lo. L'experiència interna diu prou clarament que els objectes que no verifiquen la noció de bé pur i complet, tant si són universals com si són singulars, no infereixen a la voluntat una atracció necessitant. Els exemples són abundants i vulgars.

Ultra aquest element objectiu, en cal un altre de subjectiu, per completar la teoria del lliure albir: la mobilitat de la intel·ligència, no lligada a la consideració d'un determinat aspecte i d'una determinada apreciació de l'objecte, com s'esdevé en els animals inferiors, sinó lliure de fixar-se i apre-

ciar diversament els diversos caires morals, i les diverses condicions, bones o dolentes, atractives o repulsives, d'un objecte.

Sense aquesta condició subjectiva, l'exercici de la llibertat, tal com ens el manifesta la consciència, fóra impossible. (Vegi's I, 83, 1.)

Opinem que amb aquests elements, autènticament tomistes, hom podria formular una prova fonamental de l'existència del lliure albir humà (que designariem amb l'expressió: teoria dinàmica de la llibertat) molt menys discutible que la que proposen alguns escolàstics, basada en la noció del bé abstracte, com a objecte propi de la voluntat.

JOAN B. MANYÀ, *Prev.*