

El Neotomisme

Joan Martínez Porcell

Aquest article és un avançament del capítol que apareixerà en el volum quart, continuació de la traducció catalana d'É. BREHIER, *Història de la filosofia*, a cura de Pere Lluís Font, Universitat Autònoma de Barcelona i editorial Tecnos.

Els tomistes del segle xx, o neotomistes, són pensadors o investigadors independents que treballen individualment dins la seva especialitat. Allò que els uneix és només l'actualització i aprofundiment dels principis fonamentals que descobrí Tomàs d'Aquino, especialment en el camp de la metafísica i de l'epistemologia. En aquest article s'ofereix un estudi exhaustiu de les tendències i d'aquests pensadors.

Característiques generals de la Neoescolàstica

Generalment s'entén per «neoescolàstica» el moviment de renovació de la filosofia i de la teologia dels segles xix i xx que continua i actualitza la tasca portada a terme pels filòsofs i teòlegs de l'Edat Mitjana, i, especialment per Sant Tomàs d'Aquino i els seus continuadors renaixentistes i barrocs.

És evident que en aquest qualificatiu existeix una certa ambigüïtat, car a vegades «neoescolàstica» pot referir-se a la filosofia medieval, però d'altres a l'anomenada «filosofia cristiana», –tot i que podria parlar-se també d'una escolàstica àrab o jueva, o d'una filosofia cristiana que no fos medieval. Sovint, «neoescolàstica» es refereix al cultiu d'un sistema de pensament que segueix les directrius d'una escola. Es tracta, per tant, del seguiment estret d'uns mestres i d'uns mètodes concrets de pensament. Potser aquesta darrera accepció és la més estesa i la més precisa, ja que «escolàstica» prové d'escola, de les escoles que als inicis de l'Edat Mitjana s'organitzaren per investigar les arts del *Trivium* (Gramàtica, Dialèctica i Retòrica) i *Quadrivium* (Aritmètica, Geometria, Astronomia i Música). Donada la importància que en aquestes escoles van adquirir la filosofia i la teologia, el mot «escolàstica» es va convertir finalment en un terme comú per a designar-les.

En l'escolàstica medieval hi ha diverses escoles de diferent valor filosòfic i teològic. Juan Duns Escot fou el líder de l'escola franciscana que avui coneixem com «escotista». En els segles XVI-XVII *l'Opus Oxoniense* va gaudir de la mateixa anomenada que la *Summa teologica* a totes les universitats d'Europa. Tingué una influència cabdal en F. Suárez el qual la cita centenars de vegades en les seves obres. L'opinió escotista fou especialment present en les disputes escolàstiques *De auxiliis* i en els documents del Concili de Trento.

A la segona meitat del segle XIX, justament amb motiu del cinquantenari de la proclamació del dogma de la Immaculada Concepció de Maria, en el qual fou especialment activa «l'opinió escotista», s'aplica a l'escola escotista el mètode històric-crític donant nova llum a les controvèrsies entre tomistes i escotistes que, fins aquell moment, eren lluites estèrils sorgides més d'un desig de confrontació que d'un veritable diàleg. La carta *Alma parens*, que el 14 de juliol de 1966 el Papa Pau VI adreça a la jerarquia de la Gran Bretanya amb motiu del Congrés Internacional Escotista celebrat a Oxford-Edimburg, presenta Escot com a un dels grans mestres de l'Església, anima la publicació crítica de les obres del subtil Doctor i reconeix que Escot obre un nou pont d'enteniment amb el pensament contemporani.

En la història de l'Escolàstica la polèmica entre tomistes i molinistes fou important. Les dues corrents invocaven l'autoritat de sant Agustí. I és que l'agustinisme no és un problema històric sinó un problema teològic i filosòfic de fons. És cert que hi ha formes d'agustinisme que van morint, però, en ell mateix, hi ha quelcom d'irreductible i permanentment vàlid. En l'agustinisme, l'atenció per l'home ocupa un lloc preferent per davant de la preocupació cosmològica. Hi ha concòrdia entre Palestina i Grècia, és a dir, queden excloses les contradiccions entre fe i raó, però Grècia es subordina a Palestina, és a dir, Crist és el Primer. Agustí, doncs, admet un platonisme «cristià» que mai va conèixer Plató. L'agustinisme no és una «escola» en sentit estricte, sinó més aviat un ferment, un esperit, un desig d'eternitat, un dolor davant el mal del món, una consternació enfront de l'home caigut, una reverència davant de l'home en tant que imatge de Déu, etc.; en definitiva, és una llavor constant de renovació del pensament cristià.

El neotomisme és només una part de la Neoescolàstica, però és la més important; no només perquè amb ell comença la Neoescolàstica sinó també perquè la major part dels neoescolàstics són neotomistes. Però convé aprofundir aquesta opinió, perquè si a primer cop d'ull sembla que l'àmbit ideològic més proper al tomisme sigui l'escolàstica, cal advertir que les diferències entre l'escolàstica i el tomisme són avui més profundes que en èpoques passades. En l'anomenada «segona escolàstica» del Renaixement i del segle XIX hi

havia predominat una mena de pensament essencialista i formalista que a poc a poc havia oblidat la participació transcendental de l'acte d'ésser, que és un dels eixos vertebradors del pensament tomista; conduïda cap al racionalisme, aquesta escolàstica era especialment susceptible de convertir-se en sistema tancat de pensament.

Però a finals del segle XIX i sobretot en el XX es produeix un gir important en aquesta evolució. Gràcies als millors tomistes s'insisteix amb claredat en el fet que en Tomàs d'Aquino no hi ha sistema, sinó més aviat una síntesi de principis que romanen sempre oberts a noves i més profundes interioritzacions.

La renovació tomista: els centres de pensament i els seus mestres

Entre els precedents immediats del neotomisme cal assenyalar diverses causes. En primer lloc, la tasca realitzada per alguns professors del Col·legi Alberoni de Piacenza a mitjans del segle XVIII (V. Buzzetti, A. Testa, A. Ranza). Efectivament, la Congregació dels Pares de la Missió (Paüls) havia desenvolupat entre el 1736 i el 1879 un veritable treball científic d'ensenyar filosofia i teologia *secundum doctrinam St. Thomae* que es traduí en la publicació, a Piacenza, de la revista *Divus Thomas*, anterior a la publicació de l'*Aeterni Patris*.

En segon lloc, la tasca dels jesuïtes italians agrupats en la revista *La Civiltà Cattolica* (L. Taparelli, M. Liberatore, C. Curci). Luigi Taparelli d'Azeglio, S.J (1793-1862) ensenyà durant quinze anys a Palerm, i des del 1850, en què es va fundar, fou un dels principals redactors de *La Civiltà Cattolica*; rector del Col·legi Romà (1824-29) havia intentat inútilment la restauració de la *Ratio studiorum* jesuïta que assenyala com a mestres de filosofia a Aristòtil i a sant Tomàs. Matteo Liberatore, S.J (1810-1892) ensenyà al Col·legi jesuïta de Nàpols entre el 1836 i el 1849. Fou redactor de *La Civiltà Cattolica*. Més suau-ecià al principi, accentuà després la seva adhesió al tomisme. És molt mesurat en la crítica a les desviacions del racionalisme i d'altres corrents moderns. Carlo Maria Curci (1809-1891) va ser el protagonista en la iniciativa de fundar la revista i el veritable «spiritus rector» de la mateixa. No era filòsof, sinó periodista, però molt comprensiu amb les preocupacions neoescolàstiques.

En tercer lloc, cal esmentar com a causa del neotomisme els escrits de diversos autors catòlics d'Espanya (J. Balmes, C. González), Alemanya (J. Kleutgen), Itàlia (G. Sanseverino, G. Ferrari, G. M. Cornoldi, T. Zigliara) etc. Gaetano Sanseverino (1811-1865), catedràtic de la Universitat de Nàpols des del 1837 fundà l'any 1840 la revista *Scienza e fede* i sis anys més tard l'Acadèmia de Filosofia tomista. Va ser la figura més representativa de la Neoescolàstica italiana del segle XIX. Joseph Kleutgen, S.J (1811-1883) explicà Dret Natural a Friburg i

Teologia Dogmàtica a la Universitat Gregoriana de Roma. Sembla ser que fou el redactor del primer esborrany de *Aeterni Patris*. És, sens dubte, l'iniciador de la renovació escolàstica a Alemanya. La seva vigoria intel·lectual és molt notable, així com la claredat d'exposició i la capacitat de síntesi sobre el pensament tomista. En general, els autors italians, en la seva majoria eclesiàstics, foren més apològètics i van elaborar treballs més de conjunt, especialment llibres de text. Els espanyols, sobretot laics, es caracteritzen per l'enfrontament amb el krausisme, per l'equilibri entre tomisme i suarecisme, i per l'interès en la història del pensament i la seva influència política. Els autors alemanys són el grup més homogeni; amb una bona preparació doctrinal, mantenen una actitud polèmica amb els corrents predominants del seu país i inicien l'estudi del pensament medieval amb criteri científic.

Tots aquests precedents es troben a l'arrel de l'esdeveniment que provocà el renaixement del neotomisme: la publicació de l'encíclica *Aeterni Patris* de Lleó XIII el 4 d'agost de 1879. Efectivament, la generalització d'estudiosos de Tomàs d'Aquino durant el segle XX, es produí en bona part sota l'impuls de l'encíclica *Aeterni Patris* de Lleó XIII. Aquest document significà la consagració del tomisme com a filosofia perenne de l'Església catòlica, i fou la causa d'una gran renovació dels estudis escolàstics de l'època. Aquest impuls continuà i augmentà en els pontificats posteriors, especialment amb el *Motu proprio Doctoris Angelici*, de Pius X, del 29 de juny de 1914, la publicació de les XXIV tesis tomistes l'any 1914, l'encíclica *Studiorum ducem* de Pius XI del 29 de juny de 1923 i la constitució apostòlica *Deus scientiarum Dominus* del 24 de maig de 1931. Aquestes disposicions foren, en part, la causa de la publicació de manuals de filosofia destinats als estudis eclesiàstics i animaren les discussions i controvèrsies en torn de la figura de Tomàs d'Aquino.

D'altra banda, el mateix Lleó XIII creà l'any 1880 una comissió encarregada de preparar l'edició crítica de les obres de Tomàs d'Aquino, coneguda com edició «leonina» que publicà el primer volum l'any 1882. De llavors ençà l'activitat editorial tant de treballs monogràfics com d'estudis més generals entorn de Tomàs i el seu pensament ha estat de gran nivell i qualitat.

El treball individual no hagués estat possible sense la concentració de mitjans bibliogràfics i econòmics d'alguns centres propulsors del pensament tomista. A Roma, des de fa ja un segle, les universitats i ateneus han estat llocs de reunió, d'estudi i publicació, quasi sempre dotats d'una revista d'àmplia difusió en el món filosòfic. És destacable també la tasca realitzada a la Universitat Catòlica del Sagrat Cor de Milà, fundada el 1921. La Universitat de Friburg (Suïssa), potser més en teologia que en filosofia, ha estat un altre centre d'irradiació del tomisme. Cal assenyalar també la Universitat de Nimega, a Holanda.

Els Instituts Catòlics neixen a partir del 1875. A França, el centre més important de renovació tomista fou l'Institut Catholique de París. Els seus professors escriuen, inicialment, en els *Annales de philosophie chrétienne*, que foren acusats de modernisme, sobretot arran de les posicions de Blondel. L'Institut Superior de Filosofia de Lovaina (Bèlgica) ha reunit, al llarg de vuitanta anys, l'equip més homogeni de tots els que han contribuït a renovar l'escolàstica. La seva obra ha estat considerable i la seva contribució més eficaç per a establir ponts entre el tomisme i la filosofia moderna. Cal assenyalar també la Universitat de Quèbec, l'Institut d'Estudis Medievals de Toronto, etc.

La influència que des del 1923 té la Société Thomiste, especialment a través de les publicacions de la *Bibliothèque thomiste* i el *Bulletin thomiste* també és notable. Entre les revistes universitàries cal destacar la *Revue d'histoire et de littérature religieuse* (París 1886-1922) i la més conservadora *Revue de philosophie* de l'Institut Catòlic de París (1900-1940, que partir del 1955-1966 rep el nom de *Recherches de philosophie*). Més obert fou el *Bulletin de littérature ecclésiastique* de l'Institut Catòlic de Tolosa (1899).

Entre les revistes de l'orde dominicana cal destacar la *Revue thomiste* que comença l'any 1893 i es pot considerar la primera revista francesa al servei de l'*Aeterni Patris*, i la *Revue des sciences philosophiques et théologiques* que comença l'any 1908 en el noviciat de Le Saulchoir. La característica d'aquesta darrera publicació fou la seva concentració d'intel·lectualisme tomista confrontat al modernisme. Igualment des de 1910 la Companyia de Jesús edita les *Recherches de science religieuse*, i els *Archives de philosophie* que comencen a París l'any 1923.

Cal assenyalar entre les revistes d'orientació tomista: *Néoscolastique de Philosophie* (Lovaina), *Divus Thomas* (Piacenza), *Divus Thomas* (Friburg), *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, *La Ciencia Tomista*, *Ephemerides Theol. Lovanienses*, *Angelicum*, *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae*, *Revista de filosofía neoescolástica*, *Philosophisches Jahrbuch*, *Die neue Ordnung*, *Doctor Communis*, *Aquinas*, *Divinitas*, *Sapientiae* (Buenos Aires), *Sapienza*, *Estudios Filosóficos*, *Teología Espiritual*, *Studium*, *The Thomist*, etc. No menys important ha estat l'aportació dels comentaristes dels textos tomistes així com les publicacions de les actes dels grans Congressos tomistes, i molt especialment el setè.

Entre els neotomistes podem fer algunes classificacions. La primera i més obvia sembla ser la d'aquells que aborden el pensament de Tomàs des d'una òptica historiogràfica i la d'aquells que ho fan des d'una òptica més sistemàtica. Entre els que s'han dedicat a la història del tomisme podem citar a P. Mandonnet, M. De Wulf, H. Denifle, M. Grabmann, P. Glorieux, F. Ehrle, F. Pelster, K. Werner, O.

Lottin, É. Gilson, V. Beltrán de Heredia, M. D. Chenu, A. Walz, C. Giacom, A. Dondaine, etc. D'altres –que són la majoria i que estudiarem tot seguit per països– han dedicat els seus esforços a aprofundir la doctrina filosòfica i teològica tomista o a comparar-la amb autors moderns. Però resulta difícil fer-ne una valoració global. De fet, les polèmiques entorn de la veritable interpretació dels textos tomistes foren la causa de la publicació de les vint-i-quatre tesis tomistes que s'han esmentat anteriorment.

Genèricament, podríem dividir els neotomistes «sistemàtics» (per contrast amb els d'una orientació historiogràfica) en tres grans blocs: el d'aquells –especialment l'Escola de Lovaina– que pretenen una confrontació de Tomàs amb el kantisme; el dels qui es consideren successors de l'obra dels comentaristes més clàssics (com Garrigou-Lagrange o Ramírez); i finalment el d'aquells, –ja citats– que, des de l'estudi de les fonts mantenen que molts comentaristes posteriors al segle xv no han estat fidels al pensament del mestre i propugnen, per tant, tornar a un «tomisme essencial» (Gilson i Fabro, per exemple).

A França, les tres figures filosòficament més importants són J. Maritain, E. Gilson i Garrigou-Lagrange. Destaca Pierre Mandonnet (1858-1936), professor a Friburg (Suïssa), París i Le Saulchoir, que fundà l'any 1924 el *Butletin Thomiste*. Al seu costat són rellevants els noms de tres professors de l'Institut Catòlic de París: Antonin D. Sertillanges (1863-1948), Pierre Rousselot (1878-1915) i André Marc. Joseph de Tonquédec (1868-1959) professor també a París que polemitzà amb Blondel (1861-1949) en bona part de la seva obra. Regis Jolivet (1891-1966) fou degà de la Facultat de Filosofia de l'Institut Catòlic de Lió i Joseph De Finance (1904) professor de la Universitat Gregoriana de Roma. I, finalment, podem destacar també a R. Verneaux, P.B. Grenet i J. Rassam (1917-1997), entre d'altres.

Per a dur a terme la renovació filosoficoteològica que propugnava l'*Aeterni Patris*, Lleó XIII demanà al cardenal Deschamps que s'instaurés una escola que seguís el magisteri de Tomàs d'Aquino. D.J. Mercier es feu càrrec d'aquest ensenyament en constituir l'Institut Superior de Filosofia de Lovaina l'any 1894, i el mateix any es fundà la *Revue Néo-scholastique de philosophie*, anomenada després *Revue philosophique de Louvain*. A Lovaina, juntament amb temes ben clàssics se n'estudiaren d'altres molt més nous, tenint en compte les teories de Descartes. L. Noël (1878-1955), deixeble de Mercier, segueix la mateixa línia d'intentar conciliar el mètode cartesià amb el tomista. Aquesta posició influencia J. Maréchal i els autors que depenen d'ell, com L. Malevez, A. Grégoire, J. Defever, G. Isaye, J. Javaux, E. Dirven i en llengua alemanya J.B Lotz i K. Rahner, que s'esforcen per conciliar la filosofia de Kant i Heidegger amb el realisme tomista.

La línia metafísica de Lovaina està representada fonamentalment per N. Balthasar i L. de Raeymaeker. N. Balthasar (1882-1959) ocupà durant 40 anys la càtedra de metafísica i és un dels pensadors més originals de Lovaina. El seu mètode dona un relleu especial a la interioritat d'allò transcendental; l'autoconsciència ocupa el primer lloc en el coneixement metafísic i el seu pensament és el de l'analogisme creacionista. L. de Raeymaeker (1895-1970) succeí a Noël en la direcció de l'Institut. La seva metafísica es basa en el concepte de participació, i defensa que la filosofia no ha de ser abstracta i apriorística sinó que s'ha de crear partint de l'experiència concreta.

Entre altres professors destacats de Lovaina cal assenyalar Maurice De Wulff (1867-1947), que ocupà la càtedra d'Història de la Filosofia entre 1894 i 1939, el qual defensa en les seves obres que només es pot parlar de filòsofs cristians en un sentit material, ja que la influència de la Revelació en filosofia només pot ser material i negativa. El continuador de De Wulf va ser F. Van Steenberghe (1904). Nat a Brussel·les, en les seves obres defensa que l'objecte de l'epistemologia és l'estudi de la naturalesa del coneixement que ha de precedir a la construcció de la Metafísica. Més recentment cal destacar també a J. Leclercq (1891-1971) i la seva formulació d'un Dret natural d'inspiració tomista basat en la naturalesa social de l'home.

L'Escola de Lovaina ha estat, doncs, un centre irradiador del tomisme contemporani amb mèrits innegables. No obstant, la influència del criticisme kantian -que ha conduït a molts dels seus professors a posar l'autoconsciència com a fonament de l'epistemologia i la metafísica-, ha estat el punt més discutit per altres sectors que consideren aquesta opinió poc fidel a l'esperit de la filosofia de Tomàs d'Aquino.

En llengua alemanya hi ha també grans neotomistes. Franz Ehrle (1845-1934) fou prefecte de la Biblioteca Vaticana entre 1895 i 1914; fundà l'*Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*. Martin Grabmann (1875-1949), que és, juntament amb E. Gilson, el millor coneixedor del pensament medieval; professor de filosofia a Viena i Munich dirigit des del 1927 el *Philosophisches Jahrbuch*. Alois Dempf (1891) ha estat professor de Filosofia a Bonn, Viena i Munich. Entre els més destacats cal assenyalar el professor de la Universitat de Friburg (Suïssa) Gallus M. Manser (1866-1950); Joseph Geysler (1869-1948), que fou professor a les universitats de Münster, Friburg i Munich i cap del moviment neoescolàstic alemany; Hans Meyer (1884-1966), Johannes Messner (1891-1968), professor de la universitat de Viena, Erich Przywara (1889-1972), J.B. Lotz (1903), K. Rahner (1904-1984), W. Brugger (1904), E. Coreth (1919) Gustav Siewerth (1903-1963) i Joseph Pieper (1904-1997).

L'impuls de *l'Aeterni Patris* a Itàlia provocà la fundació de l'Acadèmia Romana de St. Tomàs. Amb la publicació de la *Rivista di*

filosofia neoescolastica (1909) i la fundació de la *Università Cattolica del Sacro Cuore* (1921) de Milà, es pot dir que comença la neoescolàstica italiana. De la Universitat Gregoriana cal destacar Paolo Dezza (1901); de la Universitat Catòlica de Milà destaquen els noms de Giuseppe Zamboni (1875-1950), Agostino Gemelli (1878-1959), Francesco Olgiati (1886-1962), Gustavo Bontadini (1903), Umberto Padovani (1894-1968), Carlo Giacon (1900), Sofia Vanni-Rovighi (1908), i Cornelio Fabro (1911-1995).

Joseph Maréchal (1878-1944) i l'escola transcendental¹

El neotomisme del segle xx s'ha obert cada cop més al tractament de problemes en diàleg amb corrents moderns ben diversos. La importància de l'obra de Kant ha estat reconeguda des del començament de la renovació neoescolàstica, tot i que l'actitud inicial de molts tomistes era d'un profund distanciament envers el filòsof alemany. L'escola de Lovaina fou la primera en proposar el replantejament des d'una nova perspectiva del realisme característic del pensament clàssic; calia substituir el «realisme ingenu» premodern, insuficient després de Kant, pel «realisme crític».

El filòsof que millor intentà la síntesi del kantisme i el tomisme fou Joseph Maréchal. Neix a Charleroi (Bèlgica), l'1 de juliol de 1878. Estudià filosofia, teologia i ciències naturals. Ensenyà principalment Història de la Filosofia a Lovaina dins l'orde de la Companyia de Jesús durant vint anys. Les seves obres més importants són *Le point de départ de la métaphysique* i *Précis d'histoire de la philosophie moderne*. Morí a Lovaina l'11 de desembre de 1944.

Le point de départ de la métaphysique és un esforç per a posar en relleu la validesa del tomisme en tota la problemàtica epistemològica. L'estudi històric del problema és només instrumental, ja que concep la seva obra com un entrellat de monografies fonamentades en els textos dels grans filòsofs que mostren la dialèctica subjacent en la història concreta dels sistemes.

En els quatre primers volums enfronta les grans crisis epistemològiques d'Occident en les quals l'home occidental ha dubtat de la seva capacitat metafísica: l'escepticisme dels sofistes, la pèrdua de la síntesi tomista per part de Duns Scot, el nominalisme d'Ockham i el racionalisme.

Kant realitza un veritable esforç per tornar novament a una síntesi i aclareix suficientment el mecanisme transcendental del coneixement objectiu, tot i que no adverteix de les conseqüències metafísiques. Maréchal subratlla en l'obra de Kant les exigències intrínseques del problema crític, i veu que Kant no va saber trobar solució a la causalitat recíproca d'enteniment i voluntat, peça clau de la fonamentació metafísica.

1. JOSEPH MARECHAL: *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, 5ts. (1922-1926); *Le dynamisme intellectuel dans la connaissance objective* (1927); *Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?* (1929); *Précis d'histoire de la philosophie moderne*, t.1: *de la Renaissance à Kant* (1933); *L'aspect dynamique de la méthode transcendentale chez Kant* (1939).

Per a demostrar que el pensament de Tomàs d'Aquino culmina l'esforç de Kant, Maréchal tradueix al llenguatge crític la terminologia tomista. Accepta els pressupòsits kantians, tant la realitat noümenica com el mètode transcendental. Segons Maréchal, la realitat noümenica no és només un postulat de la raó pràctica sinó també una exigència de la raó especulativa, és a dir, condició intrínseca de la possibilitat de tot coneixement objectiu.

Maréchal distingeix dos aspectes del coneixement objectiu: l'aspecte ontològic de la immanència de l'objecte al subjecte, i l'aspecte psicològic de la consciència, és a dir, la consciència de l'objecte en tant que oposat al subjecte. Doncs bé, el judici que realitza la veritat lògica té una referència, almenys implícita, a la realitat en si, i remotament a Déu, ja que el propi dinamisme intel·lectual, si no postulés l'existència de Déu com a fi darrer, no seria sinó un moviment cap al no res.

Per a molts, Maréchal vol justificar l'existència del món extern, del dualisme entre fenomen i noümen, dificultat amb la qual també es trobà Kant. Maréchal creu superar aital dificultat col·locant el coneixement de Déu com un implícit a priori en qualsevol coneixement. La crítica més dura que s'ha fet al pensament de Maréchal és que força l'epistemologia kantiana i la metafísica tomista fins al punt que l'aparent concòrdia entre ambdós sistemes és artificial i forçada.

La filosofia transcendental de Karl Rahner (1904-1984)²

Karl Rahner neix el 5 de març de 1904 a Friburg de Brisgòvia i professa en la Companyia de Jesús el 1922. Després dels estudis bàsics a Valkenburg estudia juntament amb J.B. Lotz a Friburg on tenen l'oportunitat de conèixer Heidegger, M. Müller, G. Siewerth i B. Welte. Aprofundeix el pensament de l'idealisme alemany i en *Geist im Welt (Esperit en el món)* ofereix la seva interpretació de Sant Tomàs des dels problemes de la filosofia moderna. També fou fonamental pel seu pensament de la filosofia de la religió l'obra *Hörer des Wortes (Oïdor de la paraula)*, fruit de les conferències de Salzburg. El 1937 comença el seu ensenyament a Innsbruck. Després d'alguns anys en el Col·legi Berchman de Pullach (Munich), retorna a Innsbruck on des del 1949 fou professor de teologia dogmàtica. Assessor del Concili Vaticà II, al final de la seva docència va treballar encara tres anys a Munich i quatre més a Münster. Morí el 30 de març de 1984 a Innsbruck, on ara es troba l'Arxiu Karl Rahner.

Rahner, tenint en compte les aportacions de Descartes i Kant, es pregunta per les condicions a priori del coneixement d'allò real. El seu «mètode transcendental» intenta recollir les tesis del tomisme i, al mateix temps, les de Maréchal i Heidegger. L'home es pregunta

2. KARL RAHNER: *Geist im Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin* (1939); *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie* (1941).

pel sentit de l'ésser. Tota afirmació sobre un ens determinat es realitza en l'horitzó atemàtic de l'ésser, fonament previ de tot pensar. Cada acte de coneixement d'un ens concret té lloc en la consciència d'una obertura a l'ésser en general, com a horitzó des del qual s'il·lumina els ens concrets. Entre ésser i conèixer hi ha una unitat primordial, ja que el conèixer no és una relació intencional d'un subjecte que coneix un objecte diferent d'ell, sinó que abans d'aquesta relació es dona una unitat òptica entre ésser i conèixer.

Tota pregunta per l'ésser en general és la pregunta per l'ésser de l'home, ja que l'home és obertura a l'ésser en general. Sant Tomàs afirma la il·limitació de l'universal respecte de l'individu concret. És justament l'obertura atemàtica a l'ésser allò que possibilita la captació de l'ens concret com a ésser. Aquesta obertura atemàtica a l'ésser és una participació en l'ésser absolut que implica també una obertura atemàtica a Déu, i a la capacitat d'escoltar-lo.

El coneixement és una síntesi entre l'aspecte material de la sensibilitat i l'anticipació de l'ésser que té lloc en la consciència de l'home. Aquesta obertura atemàtica a l'ésser és una experiència transcendental dins la qual es dona l'experiència concreta de cada objecte concret. Per altra banda, en aquesta autotranscendència de la consciència es dona ja una experiència atemàtica de Déu. Déu s'amaga en la transcendència humana com a horitzó i condició d'ella mateixa.

Hi ha un element a posteriori en el coneixement de Déu, però quedaria confús el caràcter a posteriori del coneixement de Déu si passés desapercbut l'element transcendental que inclou. Estar referits a Déu és una experiència originària i no pot confondre's amb la reflexió objectivant sobre la referència transcendental de l'home. De l'experiència atemàtica brolla el coneixement temàtic de Déu, propi de la reflexió filosòfica. Les proves de l'existència de Déu són una tematització del misteri que succeeix en la consciència humana.

L'experiència transcendental de Johannes Baptist Lotz (1903)³

Johannes Baptist Lotz neix a Darmstadt el 2 d'agost de 1903. Entra a la Companyia de Jesús l'any 1931, estudia filosofia i teologia a Valkenburg, Roma i Innsbruck. Ajudant i professor d'ontologia i d'història de la filosofia a Pullach (Munich), entre 1952 i 1985 ensenya filosofia a la Universitat Gregoriana de Roma.

En el curs sobre l'experiència transcendental que Lotz ofereix a la Universitat de Munich l'any 1972, recull la tasca realitzada per Maréchal sobre l'anàlisi del judici en el coneixement metafísic de l'ésser i, conjuntament amb un treball sobre l'experiència religiosa, fa possible la monografia «experiència transcendental» que ell mateix fa servir a la Universitat Gregoriana de Roma l'any 1976, en

3. JOHANNES BAPTIST LOTZ: *Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur* (1943); *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik* (1957); *Metaphysica operatio - nis humanae. Methodo transcendentali explicata* (1958); *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule* (1974); *Wider den Un-Sinn. Zur Sinnkrise unseres Zeitalters* (1977); *Transzendente Erfahrung* (1978); *Die transzendente Methode. Wesen und Notwendigkeit* (1979); *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken* (1979); *Zur Struktur des Gottesbeweises* (1981); *Mensch - Sein - Mensch. Der Kreislauf des Philosophierens* (1982); *Ästhetik aus der ontologischen Differenz. Das an-wesen des Unsichtbaren* (1984); *Das Sein als Gleichnis Gottes. Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Sieverth* (1985).

la qual recull la triple divisió de l'experiència ontològica, metafísica i religiosa.

Kant –diu Lotz– ens ofereix una fonamentació transcendental del coneixement mancada de realisme, i la concepció clàssica ens ofereix un realisme sense fonamentació transcendental. Semblen, doncs, incompatibles, però no ho són si el transcendentalisme kantianà aprofundeix fins arribar a l'ésser i el clàssic intenta una fonamentació reflex del seu realisme.

Lotz situa en l'experiència ontològica la veritable experiència transcendental, ja que l'ésser, com a fonament que tot ho abasta, tant en l'ordre del coneixement com en el de la realitat, se'ns presenta com un acte pur que supera l'ordre categorial. Si l'ésser es separa excessivament de l'experiència degenera en construcció racionalista, com va passar amb Suárez pel qual l'ésser posseeix una amplíssima extensió però molt poc contingut.

Lotz resum els modes tomistes de tractar l'ésser en tres blocs: com a ésser participat (*esse proprium*), del qual n'extraïem l'ésser mateix (*ipsum esse*) que també anomenem comú, i a través del qual arribem a l'ésser subsistent (*esse subsistens*). L'ésser mateix o ésser comú es troba en tot i té una actualitat i una plenitud absolutes ja que és el primer i més profund en totes les coses. Lotz pensa que aquest ésser no existeix mai fora dels ens, ja que, abstret de les seves diferències, es troba només en l'enteniment. L'ésser, en tant que real, és sempre determinat.

Lotz defensa que Tomàs, començant en l'ésser participat i passant per l'ésser mateix, que és acte pur i infinit, arriba a l'ésser subsistent que coincideix amb l'ésser diví. El mètode transcendental de Lotz, més que objectiu, en el sentit kantianà, hauríem d'anomenar-lo injectiu, en tant que proposa una experiència de l'ésser dins d'ell mateix. L'ésser mateix se'ns torna fonament de la veritat, ja que és el primer i més conegut a partir del qual succeeix tot pensament ulterior. L'ésser no s'adequa a la formalitat essencial de la lògica sinó més aviat a una mena de penetració en el fonament. Aquesta abstracció intenta arribar a un pla més profund en el qual es superen les limitacions d'allò concret i l'ésser deixa de ser l'ésser d'allò limitat i concret per a convertir-se en el fonament fundant. Aquesta abstracció formal estava ja inclosa en l'experiència òntica, però aleshores l'ésser era solament el rerafons atemàtic de l'ens que ara es descobreix per a ell mateix en una nova reflexió explícita. L'ésser connotat passa ara a ser denotat explícitament com a ésser mateix il·limitat que transcendeix tot ens.

L'experiència ontològica transforma en explícit allò que d'una manera atemàtica estava contingut anteriorment. En aquesta progressiva explicitació, l'home s'interioritza a si mateix en un procés simultani fins arribar al seu més propi interior, al seu ésser més ori-

ginari. L'ontologia que Lotz desenvolupa a partir de l'experiència ontològica serà una ontologia fonamental que pren el concepte anàleg com a instrument més apte de la metafísica, ja que aquest no oblida mai l'individual. Però per altra banda, ja que l'ésser supera l'ens, aquest concepte d'ésser implica la referència de tot ens finit dins la plenitud infinita.

Tot i que Lotz distingeix l'experiència metafísica de l'experiència religiosa, manté que en l'ésser subsistent ja està prefigurada el Tu Absolut. En molts textos Tomàs afirma el coneixement implícit de Déu i el seu reconeixement en tant que desconegut. Lotz pensa que sense aquesta consciència obscura de Déu, l'ésser romandria immament a l'ens i perdria la transcendència amb la qual l'ésser transcendeix tot ens i es condensa en l'ésser subsistent.

Els anomenats «metafísics de l'Èxode»

El problema crític kantianista no fou l'única qüestió que el tomisme del segle xx va haver de replantejar-se. Al costat de J. Maréchal i la seva escola transcendental, continuada per J. B. Lotz i K. Rahner, es situen una bona part dels neotomistes contemporanis, però cal assenyalar també tots els esforços que provenen del diàleg del tomisme amb la Fenomenologia. En aquest diàleg s'insisteix especialment en la importància i validesa del mètode fenomenològic en tant que complementari d'altres mètodes, i s'actualitza la teoria de la intencionalitat i l'objectivitat del primer Husserl. En filosofia pràctica, es recull la teoria dels valors de Scheler (1874-1928) i la seva denúncia del formalisme kantianista. Les figures més importants d'aquesta tendència les representen Edith Stein (1891-1942) i D. Von Hildebrand (1889-1977). Igualment fecund va ser el diàleg del tomisme amb l'existencialisme, que entre altres aspectes va revifar la doctrina de l'«esse», i especialment la qüestió de la distinció real entre essència i existir. Ens ocuparem a continuació de les repercussions que l'oblit de l'ésser ha tingut en l'escola tomista, i especialment en els filòsofs anomenats «metafísics de l'Èxode» com Étienne Gilson, Jacques Maritain i Cornelio Fabro.

Étienne Gilson (1884-1978) i la filosofia cristiana⁴

Neix a París el 13 de juny de 1884. Educat en les Escoles cristianes, la seva fe catòlica es veu enfortida i unida a l'estimació per la cultura del seu país. Cursà els estudis universitaris a la Sorbona de París en un ambient agnòstic on fou capaç d'iniciar-se en les tècniques d'investigació que aprenen de mestres com Brochard, Delbos, Lévy-Bruhl o Durkheim, sense deixar-se imbuir per la seva orientació antimetafísica i positivista.

4. ÉTIENNE GILSON: *Le réalisme méthodique* (1936); *Christianisme et philosophie* (1936); *Réalisme thomiste et critique de la connaissance* (1939); *L'être et l'essence* (1948); *Being and Some Philosophers* (1949); *Painting and Reality* (1957); *What is Christian Philosophy?* (1957); *Elements of Christian Philosophy* (1960); *Introduction à la philosophie chrétienne* (1960); *La philosophie et la théologie* (1960); *Matières et formes. Poétiques particulières des arts majeurs* (1964); *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage* (1969); *D'Aristotele à Darwin et retour* (1971); *Propos sur l'être et sa notion en San Tommaso e il pensiero moderno. Saggi* (1975); *Considérations philosophiques de l'être* (1982); *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas D'Aquin* (1965).

Preparant la tesi doctoral, Gilson tingué ocasió d'investigar les arrels del pensament cartesià i va descobrir que les idees fonamentals de Descartes començaven en les nocions pròpies de l'escolàstica, és a dir, en la filosofia cristiana de l'edat mitjana. D'aquí va néixer en Gilson el desig d'esbrinar fins quin punt era cert que en l'edat mitjana no hi va haver filosofia sinó tan sols teologia, tal com afirmaven els historiadors de la filosofia, i que aquesta donava un salt des dels grecs fins a Descartes, pare de la filosofia moderna. Des del 1905 fins al 1930, Gilson es dedicà a aquest estudi fins arribar a la conclusió, avui totalment reconeguda, que la patristica i l'escolàstica van donar una bona quantitat de nocions filosòfiques –la noció d'un Déu transcendent, el concepte de llibertat, d'història, de persona, etc–, que, a través de Descartes, han arribat fins a la filosofia moderna i contemporània. D'altra banda, aquestes conclusions originaren, als anys 30, a França i a tota Europa, una apassionada polèmica sobre la viabilitat del concepte de «filosofia cristiana».

Gilson té el mèrit d'oferir un tomisme molt més profund i original que el que es venia rebent de la neo escolàstica, posant de relleu, sobretot, la noció existencial i concreta d'ésser, que, segons Gilson, no ha estat entesa per part de l'existencialisme modern. Gilson pensa que la metafísica comença amb la consideració de l'existència, i en aquest sentit, la metafísica tomista es pròpiament «existencial».

La novetat del pensament de Tomàs no consisteix precisament en el fet de ser un pensament metafísic, sinó de ser-ho assumint coherentment les conseqüències de la fe. La fe, especialment en el dogma de la creació, aporta unes modificacions metafísiques importants a la fonamentació de l'ésser. La primera és que la ciència de l'ésser en tant que ésser es converteix en la ciència de la Causa primera, ja que Déu és la Causa primera i l'Ésser per excel·lència; i la segona, no menys important, –i que succeeix en el nivell conceptual–, és que, per primera vegada, es dissocien les nocions de forma i acte, nocions d'una importància cabdal en la reflexió filosòfica sobre l'existència de les coses. L'alteració de les relacions entre l'existència i la substància, i l'analogia de l'acte fins arribar a l'ésser, són modificacions que la metafísica tomista efectua per a ser coherent amb la fe, i són tan importants que la diferencien totalment de la metafísica grega.

La mateixa noció aristotèlica d'acte la usa ara sant Tomàs analògicament per afirmar la no formalitat de l'ésser, i tot i que no ho formula explícitament, aplica la noció d'Acte pur a l'ésser subsistent, fent de *l'Ipsum Esse* la Perfecció màxima, i aconseguint que, més enllà de l'ordre formal, el sentit fonamental de l'ésser sigui, per primera vegada, el de l'acte. Justament l'expressió *metafísica existencial* posa en evidència que el més original de la metafísica tomista és haver entès l'ésser com a acte.

Jacques Maritain (1882-1973) i l'humanisme integral⁵

Neix a París el 18 de novembre de 1882 al si d'una família burgesa i laicista. Degut a la influència de Bergson s'allunya del positivisme. Des del 1914 fou professor d'Història de la Filosofia moderna a l'Institut Catòlic de París. L'any 1916 fou nomenat membre de l'Acadèmia Romana de Sant Tomàs. Va ser ambaixador de França davant la Santa Seu entre 1945 i 1948. A partir d'aquesta data viu als EEUU on exerceix la docència a la Universitat de Princeton. Al 1960 retorna a França on, al morir la seva esposa Raïsa, es retira al convent dels Germanets de Jesús, prop de Tolosa on mor el 28 d'abril de 1973.

Al tractar l'aportació de Maréchal hem insinuat el problema epistemològic que planteja Kant, és a dir, la necessitat d'una prèvia verificació del valor i els límits del coneixement. Sobre aquest problema, Maritain no estima que aquesta verificació hagi de ser indispensable, però, per altra banda, s'allunya de la posició de Gilson per a qui, com hem vist, tota forma de «realisme crític» significa una concessió a l'idealisme. Per a Maritain el problema crític té sentit i el concep com el fet de preguntar-se, suposant l'obertura de la intel·ligència a la realitat, fins a quin punt i de quina manera el pensament és mesurat per la realitat. Així, el problema crític és sobretot una qüestió metafísica.

Dins el coneixement hi ha graus i analogies i el lloc suprem pertany a la metafísica, que és saviesa. Tota la filosofia culmina els seus conceptes en l'ésser intel·ligible propi de la intuïció abstractiva. Maritain accepta el mot «intuïció» a partir de la distinció entre *intellectus* i *ratio*. És a dir, és veritat que no hi ha res en l'enteniment que no hagi passat prèviament pels sentits, però precisament l'activitat pròpia de l'intel·lecte rau en allò que extreu de l'experiència i porta els objectes fins a la visibilitat immaterial en acte, i prioritàriament l'ésser i les seves propietats, les estructures essencials i els principis intel·ligibles. Això no implica, no obstant, que l'ésser sigui prioritàriament «l'existent». És en aquest sentit que Maritain afirma que la filosofia tomista és «existencial».

La intuïció de l'ésser és, d'alguna manera, un coneixement supra-conceptual, sempre que «supra» no signifiqui «extra», ja que la metafísica actua per la via del coneixement racional i conceptual. Al costat d'aquesta intuïció també hi ha lloc pel coneixement a través de la connaturalitat, en el qual l'afectivitat hi juga un paper important. Es tracta d'una mena de contemplació mística natural en la qual la voluntat té per missió buidar l'enteniment de tota representació particular. Aleshores la realitat que es viu és l'*esse* propi del jo en la seva realitat metafísica pura. Gràcies a aquest buit, l'enteniment es connaturalitza amb la realitat espiritual, inconceptualitzable de la cosa coneguda. La poesia i l'experiència moral pertanyen a aquest tipus de coneixement.

5. JACQUES MARITAIN: *Oeuvres complètes*, 15 ts. Fri/Pa 1982 ss.; *Art et scolastique* (1920); *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale* (1951); *Creative Intuition in Art and Poetry* (1953); *La philosophie morale. Examen historique et critique des grands systèmes* (1960).

Davant dels problemes ètics i polítics Maritain s'allunya de les tesis tomistes més clàssiques, que ell considera excessivament naturalistes. Pel que fa a l'ètica, Maritain pensa que aquesta no pot mantenir-se en un nivell purament natural, ja que l'home ha estat elevat a un ordre sobrenatural. Sant Tomàs, segons Maritain, mai va elaborar una ètica natural sinó clarament subordinada a la Teologia i a l'orde nou de la gràcia que es manifesta en la Revelació cristiana.

En filosofia política s'allunya igualment del capitalisme i del socialisme com a darrers capítols de la concepció naturalista de l'home. El defecte de la «cristiandat» de l'edat mitjana no era el fet de ser cristiandat sinó el fet d'infravalorar l'autonomia de l'ordre temporal que es va reivindicar des del Renaixement. I el defecte de l'humanisme modern no rau en la seva condició d'humanisme sinó en el fet de ser antropocèntric. Maritain proposa «l'humanisme integral» que serà la base de la cristiandat futura. La criatura no és desconejada o anihilada davant Déu, ni rehabilitada sense o contra Déu, sinó rehabilitada en Déu. Aquesta nova cristiandat accepta el pluralisme i l'autonomia d'allò temporal, fomenta la llibertat, i posa com a tasca comuna de la ciutat treballar des de l'amor.

Fruit d'aquesta darrera reflexió s'esdevé el concepte de persona. Si l'home és individu per tot allò que té de material (la matèria és principi d'individuació en la natura), és persona pel que té d'espiritual. L'home, en tant que individu, és part de la societat i es deu a ella, però en tant que persona no es deu a la societat sinó a l'inrevés, ja que la persona no té altre fi que Déu mateix. La conclusió de Maritain és que només una democràcia personalista respon a les exigències de la naturalesa humana del nostre temps.

Cornelio Fabro (1911-1995) i la participació de l'ésser⁶

6. CORNELIO FABRO: *La nozione metafisica di partecipazione secondo s. Tommaso d'Aquino* (1939); *Partecipazione e causalità secondo s. Tommaso d'Aquino* (1940); *La fenomenologia della percezione* (1941); *Percezione e pensiero* (1941); *Introduzione all'esistenzialismo* (1943); *Problemi dell'esistenzialismo* (1945); *Tra Kierkegaard e Marx* (1952); *Dio. Introduzione al problema teologico* (1953); *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo* (1955); *Dall'essere all'esistente* (1957); *Studi Kierkegaardiani* (1957); *Breve introduzione al tomismo* (1960); *Introduzione all'ateismo moderno* (1960); *L'uomo e il rischio di Dio* (1967); *Egesi tomistica* (1969); *Tomismo e pensiero moderno* (1969); *La preghiera nel pensiero moderno* (1979); *Riflessioni sulla libertà* (1983); *Introduzione a San Tommaso* (1983).

Neix el 24 d'agost de 1911 a Flumignano, a la província d'Udine. Estudia a la Lateranense de Roma on es doctora l'any 1931. Del 1936 al 1938 és docent a la mateixa universitat Laterana. El 1948 obté la *venia legendi* de filosofia teorètica. El 1954 imparteix un curs sobre participació i causalitat a la universitat de Lovaina. L'any 1959 funda el primer congrés sobre ateisme a la universitat Urbaniana. Entre 1956 i 1958 ensenya a la Universitat Catòlica del Sacro Cuore de Milà i després al centre superior Maria SS Assunta de Roma (1959-1964). També va ser professor ordinari de Filosofia teorètica a la Universitat de Perugia (1965-1982). Les seves obres més importants són *La nozione metafisica di partecipazione* i *Partecipazione e causalità*.

Fabro ha subratllat els principis fonamentals de sant Tomàs, insistint en l'originalitat de l'acte d'ésser en l'estructura de l'ens. L'ens participa en el ser (*esse*) i donat que és acte (acte d'ésser), és l'acte primer, l'acte de tots els actes i el fonament de tota realitat. Per

aquest motiu no pot expressar-se en cap concepte. Donat que l'ésser fa intel·ligible l'ens en la seva actualitat, constitueix un transcendent. Fabro pensa que en la història de l'oblit de l'ésser, el tomisme és una excepció ja que constantment ha recordat *l'esse ut actus*.

Mentre que a la *Nozione metafisica di partecipazione* Fabro delimita el tomisme autèntic de les seves formes essencialistes i formalistes, a *Partecipazione e causalità* intenta aprofundir les seves anàlisis relacionant el pensament de Tomàs amb la filosofia del ser de Plató i Aristòtil per una banda, i amb el pensament modern, per l'altra. Aquestes dues tendències coincideixen en oferir la concepció de l'ésser participat en l'ens com a acte d'ésser com la línia de ruptura amb el pensament immanentista de totes les èpoques. Pel tomisme autèntic, Déu és l'ens *per se subsistens*, que té poder per a fonamentar l'ésser, és a dir, per a crear l'ésser participat i l'essència de cada ens. El tomisme veu en la participació l'arrel de la dependència creadora de l'ens finit respecte l'Infinit.

L'escola heideggeriana catòlica. Gustav Siewerth (1903-1963)⁷

Gustav Siewerth va néixer el 28 de maig de 1903 a Hofgeismar (Alemanya). Estudià filosofia, psicologia, història, art i filologia. Fou alumne de Honneker, Husserl i Heidegger. L'any 1936 presentà la tesi d'habilitació amb el títol *Die Metaphysik der Erkenntnis als Einheitsgrund der philosophischen Systematik des Thomas von Aquin*, que va ser acceptada tot i l'oposició de Heidegger, que creia que la tesi de Siewerth era més pròpia de la facultat de teologia que no pas de la de filosofia. La seva obra fonamental és *Der Thomismus als Identitätssystem* (1939). En dues ocasions, i per raons polítiques, se li denegà l'exercici de la docència. Fins l'any 1945 es va dedicar a tasques comercials. Posteriorment li fou atorgada la càtedra de filosofia i pedagogia de l'Acadèmia de Pedagogia d'Aquisgrà, de la qual va ser titular des de 1947 fins el 1957.

Tal i com van fer J. Maréchal, K. Rahner i J.B. Lotz, G. Siewerth representa l'intent més fecund d'interpretar la metafísica de Tomàs en la direcció proposada per Hegel, tenint en compte l'exigència heideggeriana de pensar rigorosament la diferència de l'ésser.

Possiblement les dificultats que Siewerth trobà en la seva tesi d'habilitació són quelcom més que una pura anècdota biogràfica, ja que, fonamentalment, Siewerth vol ser un metafísic creient, un filòsof teista que ens proposa repensar les coses des de l'originalitat de la fe. Siewerth pensa que el tractat *de Deo Uno* de Tomàs quedava presoner dels aspectes d'unitat i simplicitat més propis del Déu dels filòsofs que no pas del Déu Trinitari de la Revelació.

Siewerth intenta descobrir la diferència a l'interior de l'ésser diví. Si l'alteritat i la diversitat d'allò real participen en Déu, això és

7. GUSTAV SIEWERTH: *Thomas von Aquin. Die menschliche Willensfreiheit, Einleitung* (1954); *Das Sein als Gleichnis Gottes* (1958); *Die transzendente Selbigkeit und Verschiedenheit des ens und des verum bei Thomas von Aquin* (1958); *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger* (1959); *La doctrine du péché originel* (1959); *Der Thomismus als Identitätssystem* (1961); *Analogie des Seienden* (1965); *Gott in der Geschichte* (1971).

degut al fet que en Déu mateix existeix la diferència. En aquest sentit, Siewerth interpreta la diferència real divina –la *Urdifferenz*– que hi ha entre la subsistència de les persones divines i l'acte d'ésser comú a elles com un arquetipus de la distinció real. Així, doncs, és a partir d'aquesta diferència original en Déu que podem fonamentar la diferència dels éssers creats i finits.

Siewerth, especialment en *Die Abstraktion und das Sein nach der Lehre des Thomas von Aquin*, denuncia, com va fer Heidegger, «l'oblit de l'ésser». L'ús indiscriminat de l'abstracció i l'allunyament d'allò concret ha portat el racionalisme a concebre l'ésser com un producte pur de la raó, com una forma buida i formalitzada de contingut indeterminat i unívoc. Però, no obstant això, Siewerth deixa fora d'aquest procés lògic a Tomàs, perquè, si realment és cert que l'abstracció ocupa un lloc central en el seu pensament, pel d'Aquino el coneixement no s'atura mai en els conceptes universals, sinó que arriba fins a la *conceptio entis*.

En aquest sentit, Siewerth recupera la millor part de la intuïció tomista, que no és altra que la distinció d'*acte* i *forma*. Més enllà de l'essencialisme aristotèlic, l'ésser tomista desenvolupa la metafísica de l'*acte* amb una dimensió totalment nova que alguns han qualificat d'existencial. Amb l'aparell noètic d'Aristòtil, Tomàs no sempre aconsegueix expressar amb rigor aquesta novetat. Si el nostre enteniment està preparat per a pensar essencialitats, com podrà comprendre el cor de la realitat si aquesta és feta, precisament, d'actes que no són formals? Siewerth ens proposa pensar «l'ésser» més enllà del procés d'abstracció, és a dir, des de la novetat de la *distincio* i des de la noètica que la pugui expressar.

Enfront de «l'abstracció de l'abstracció», pròpia del pensament formalístic, Siewerth ens parla d'un tipus d'abstracció entesa com una activitat de l'enteniment que aprofundeix en allò real més enllà de la seva conceptualització lògica. En aquest tipus d'abstracció la funció il·luminadora de la veritat es presenta com un aclariment de l'ésser dins l'ens que fa visible una actualitat que ja existia des del començament.

Siewerth pensa que en el judici hi ha la fonamentació més profunda, en la qual l'ésser se'ns manifesta transcendent. A aquest ésser li pertany la subsistència en si mateixa i no com a fruit de cap síntesi formal. «L'abisme de l'ésser», «mar de l'ésser», «fluir de l'ésser» és la presència misteriosa de Déu. En l'ésser s'unifica allò finit i infinit, ésser i no-ser, limitat i il·limitat. Així, la descoberta d'una activitat intel·lectual il·luminativa que, –en el teisme transcendent de Siewerth– ben bé podríem anomenar «abstracció intensiva», es pot explicitar en l'afirmació de l'Ésser Absolut, que, en tant que Fonament, ja és present d'una manera implícita en el «mar de l'ésser».

Pensar l'ésser fora de la seva comprensió exclusivament modal no és, per a Siewerth, un fet racional, sinó un moviment especulatiu, en el sentit de fer possible la percepció de la simplicitat de l'ésser. Quan separem l'acte de la *forma*, l'ésser es torna il·limitat, guanyant en extensió i desplegant-se en una mena d'obertura damunt l'abisme. Finalment, l'anàlisi que Siewerth ofereix de l'abstracció el porta a afirmar de l'ésser que és mediació i imatge del Fonament diví.

El coneixement fonamental serà, finalment, aquell coneixement obtingut a través de Déu. Especialment a *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Siewerth proposa aclarir l'ésser des de la perspectiva del model primordial, és a dir, des del seu fonament diví. L'ésser no subsistent de Siewerth és imatge i presència de Déu. En l'ésser com a imatge descobrim l'empremta del Fonament diví. L'ésser és acte de la substància, ésser de l'existent, però és acte indivisible i continu: acte d'ésser. Allò que subsisteix no és la forma, sinó en tot cas l'acte mitjançant la forma. Finalment, Siewerth afirma l'ésser com a mediació i imatge en la qual hi descobrim el Fonament diví.

La relació amb la teologia

Hem esbrinat fins ara els pensadors i les tendències neotomistes que, d'una forma o altra, mantenen relació amb el pensament crític, fenomenològic, existencialista o heideggerià, però ho hem fet des d'un punt de vista preferentment antropològic o metafísic. Podríem referir-nos a alguns noms més en el cap de les ciències naturals o físiques, com els de Désiré Nys (1859-1927), P. Hoenen (1880-1961), o Josef Bochenski (1902-), o d'altres pensadors destacats en el camp de la psicologia o de la filosofia de la història. No menys fecunda ha estat la influència del tomisme en el camp de l'ètica, on, sobretot en el pensament anglosaxó, destaca l'aportació d'Alasdair MacIntyre, professor de filosofia social a Essex, Oxford i Princenton, però certament voldríem concloure aquest seguiment assenyalant la influència del tomisme en el pla teològic.

Cal recordar que la Neoescolàstica va promoure alhora l'estudi de la problemàtica filosòfica i la teològica i que, per tant, bona part dels autors que ressenyem com a filòsofs han publicat obres estrictament teològiques, i a l'inrevés, alguns teòlegs han escrit també tractats estrictament filosòfics. Convé doncs, almenys, recollir els noms de L. Billot (1846-1931), A. Gardeil (1859-1931), J. Mausbach (1861-1931), Y. M. Congar (1904), S. Ramírez (1891-1967) i especialment R. Garrigou-Lagrange (1877-1964), considerat un dels millors filòsofs i teòlegs del segle xx.

R. Garrigou-Lagrange neix l'any 1877 a Auch. L'any 1897 entra al noviciat d'Amiens. La seva formació va estar fortament influenciada per A. Gardeil, el qual li aconsellà assistir a les classes de H. Bergson

i V. Brochard. Coincideix també amb J. Maritain. Dóna classes d'història de la filosofia a Kain. L'any 1909 comença la seva docència a l'Angelicum de Roma. Morí al 1964, essent conegut no només per la seva docència sinó també per la seva tasca pastoral.

L'any 1946 publica un resum de la doctrina tomista titulat *Synthèse thomiste*. Significativament, entre els contemporanis no hi apareix J. Maréchal. Com A. Gardeil, Garrigou-Lagrange és partidari de la primacia de l'ésser per damunt de l'esdevenir. En *Dieu, son existence, sa nature* (1914) intenta refutar l'agnosticisme i exposa la demostració de l'existència de Déu. En *Le sens commun* (1909) intenta demostrar la immutabilitat dels primers principis de la raó i de l'ésser. Amb la mort de Garrigou-Lagrange es pot dir que desapareix el darrer «escolàstic» dominic i s'obre pas la renovació preconciliar que començaran, entre altres, M. D. Chenu i Yves Congar.

Coneguda es també l'anomenada Escola tomista de Barcelona, on noms com Jaume Bofill (1910-1965) o Francesc Canals (1922) han reivindicat les arrels agustinianes del pensament tomista.

No podem oblidar de citar el darrer document pontifici *Fides et Ratio* (1999). Entre altres afirmacions el document recorda que cal recuperar la confiança en la força de la raó i en la validesa objectiva i universal de les veritats que puguin orientar definitivament la seva vida. El document repeteix la doctrina eclesiàstica sobre la unitat de l'única Veritat, i un doble ordre de coneixement, teològic i filosòfic, amb objecte i metodologia pròpies. El document, en el centenari de la publicació de *Aeterni Patris*, reafirma l'existència d'una filosofia cristiana basada en un conjunt d'afirmacions objectives.

Els temes de fons del neotomisme

Molts temes de fons han estat plantejats en exposar les posicions ideològiques dels autors estudiats, però pot ser útil ressenyar temàticament les dues afirmacions cabdals en el pensament de Tomàs d'Aquino i en les quals és indubtable que ha insistit el neotomisme d'aquest segle: el teisme filosòfic i el realisme del coneixement.

El teisme filosòfic

Tomàs és creient. De fet, Déu com a Creador de l'univers no apareix en la filosofia fins al cristianisme. El concepte de creació porta unes exigències concretes pel que fa a la dependència del món respecte de Déu, i accentua especialment la seva transcendència respecte del món. La transcendència implica distinció i alteritat; essent Déu íntimament present en l'home, li és transcendent en tant que distint. L'íntima presència ontològica és compatible amb la transcendència lògica i ontològica: Déu s'obre al coneixement de l'home

a partir de la relació real de les coses respecte d'ell. Amb un coneixement mediatitzat i «a posteriori» de les coses arribem al coneixement existencial de la Causa.

Aquest plantejament metafísic que s'inicia subalternat de la fe no deixa de ser, en la intenció de Tomàs, menys lògic o concloent. Es tracta de cercar la perfecció ontològica de Déu, de qui sabem més el que no és que no pas el que és mitjançant una anàlisi de l'ésser de les criatures, negant en Déu allò que d'elles no li convingui. Aquest procés de remoció acaba en la subsistència, que és la raó del ser de Déu i la raó diferencial entre Déu i les criatures. Quan Tomàs afirma que en les coses creades podem distingir l'essència de l'existència està oferint-nos la raó metafísica per la qual les criatures es distingeixen de Déu.

Si l'ésser contingent no té en ell mateix la raó d'existir, però de fet existeix, és perquè l'existència li ha estat donada per Déu, que continua present en les coses com a Causa primera. Per la transcendència Déu es distingeix metafísicament de tota criatura; però, per la mateixa raó de ser transcendent està present en les criatures. Quan Tomàs construeix la seva teoria del coneixement ho fa sobre la base de la distinció entre l'ésser Necessari i l'ésser Contingent i la participació de l'ésser contingent en el Necessari. D'aquí prové el realisme tomista.

El realisme del coneixement

Hi ha un conjunt de principis bàsics extrets del pensament de Tomàs que formen la base del realisme tomista del coneixement. El primer pas en el coneixement és l'aprehensió de quelcom real en acte: l'ens. El més bàsic que sabem de les coses és que són reals. Les nocions de «quelcom», «cosa» o «ser» són les més senzilles, bàsiques i fàcils d'entendre. El real o «ens» té una prioritat metafísica que no li permet ser definit. L'ens és el que és. Al descobrir l'ens, apareix una estructura composta de subjecte i d'acte. Ens és el subjecte de l'acte d'ésser, de la mateixa manera que allò vivent és el subjecte de l'acte de viure. L'ésser és l'acte de l'existent en tant que és ens, experimentat sempre com a acte d'un subjecte, d'un «el que és», és a dir, d'una cosa o essència.

L'acte d'ésser no és doncs un contingut i per això no se'l coneix com a terme de cap abstracció o definició. Coneixem l'ens i l'acte d'ésser, el coneixem amb l'ens, en tant que acte de l'ens, essent la seva font d'intel·ligibilitat i de coneixement. Es tracta de l'acte fonamental de la cosa, ja que sense ell no hi hauria cosa. Igual que el córrer no corre, sinó el que corre, tampoc l'ésser és, sinó el seu subjecte, l'ens, precisament gràcies a aquest acte. Al dir «ser», hem de saber que no significa res més que les coses existents. L'ésser abs-

tracte només està en la nostra intel·ligència. Ara bé, l'ens és finit, limitat per l'essència, no és pura realitat, sinó només un grau de realitat, no és l'ésser sinó que té l'ésser parcialment. L'ens no és l'ésser extensivament, perquè hi ha altres ens que també tenen ésser, ni tampoc ho és intensivament perquè l'ens és ésser de quelcom concret, no és l'ésser o acte pur. L'ens té un acte d'ésser participat amb una participació transcendental diferent de la participació predicamental.

Juntament amb l'aprehensió del real hi ha altres coneixements que es posseeixen de manera natural i espontània, sobretot el principi de (no) contradicció; és impossible ser i no ser a la vegada respecte de la mateixa cosa. Es tracta d'un judici fonamentat en l'ens i, per tant, és primàriament un judici de la realitat; només secundàriament i derivada una llei lògica del pensament, ja que la lògica es fonamenta en la metafísica. És un judici que sorgeix en la intel·ligència com un efecte natural de la veritat de les coses mateixes i de la comparació dels termes mateixos del judici. L'ésser dels ens es coneix, doncs, en un acte intensiu, immediat i espontani de l'enteniment que no deixa res fora de la seva contemplació ja que tot és, però, al mateix temps, donada la transcendència de l'ésser, sempre es pot aprofundir i ampliar en el coneixement anàleg dels ens finits.

L'aprofundiment de l'actualitat de l'ésser i l'acte intensiu de coneixement han estat particularment rellevants amb E. Przywara (1889-1972). Nascut a Kattowitz, Polònia, el 12 d'octubre de 1889, cursà humanitats a l'institut. Estudià filosofia a Valkenburg els anys 1910-1913. Del 1913 al 1917 fou responsable de la música en el Col·legi Stella Matutina de Feldkirch, a Àustria. Després torna a Valkenburg per estudiar Teologia. Ordenat sacerdot el 1920, morí a Hagen el 28 de setembre de 1972.

En *Analogia entis* (1932) trobem la confluència de diverses corrents: el pensament de Tomàs, l'orientació de la mística alemanya, la discussió amb Kant, Hegel i Kierkegaard, la influència de Max Scheler i Edith Stein sobretot pel que fa a la confrontació de Husserl i Tomàs i la filosofia del romanticisme i les discussions amb Karl Barth i amb Heidegger.

Analogia entis no se'n presenta com una afirmació teòrica sinó com un mètode de comprensió històrica immanent i una síntesi objectiva que inclou les intuïcions d'Agustí, Tomàs, Kant i Hegel que intenta aportar les línies bàsiques de les relacions que han d'existir entre la filosofia i la teologia. Hi ha hagut precedents molt notables en l'estudi de la tesi de l'analogia segons l'espirit tomasià. Cal assenyalar, tot fent justícia, el millor comentarista de la filosofia tomista que fou Santiago Ramírez (1891-1967). Després dels seus estudis a Salamanca i Roma, fou professor de moral a Friburg (1923-1945). Entre les seves obres destaca *De analogia secundum doctrinam aris-totelico-thomisticam* (1922).

Per a Przywara, l'analogia en Tomàs gira entorn de la idea d'ordre. Déu és per damunt de l'ordre d'aquest món i també dins d'ell. L'analogia per excel·lència serà la de proporció, en el sentit que hi ha una relació proporcionada entre la criatura i el món i desproporcionada entre Déu i la criatura, almenys segons la natura. Déu es troba més enllà de la saviesa de tot principi; en expressió del mateix Przywara es tracta d'un «Déu excessiu». Noèticament, en el moviment intel·lectual que va de baix a dalt, s'arriba a un punt en el qual Déu, com el més gran, apareix com el Transcendent per excel·lència. També la mística tomba en aquesta «nit», i el Déu de la nit és el Déu desconegut, perquè el pensament humà exerceix una activitat des de les dades sensibles. El cercle tancat de la immanència és sempre trencat per aquest «més enllà» de Déu. Tenim aproximacions de qui és Déu, però, quan elensem, no ho hauríem de fer com l'ésser més enllà del qual res de més gran no pot pensar-se, sinó com l'ésser que és més enllà de tot allò que pot pensar-se. Aquell que és conegut com a desconegut.

Allò original en Tomàs és aquest punt mig; per una banda, el ritme d'un primer més enllà ascendent intenta trencar allò tancat i per altra banda, el ritme segon més enllà descendent –del Déu que es comunica amb una criatura que el desitja–, atempera l'excés d'una exclusiva eficàcia divina i així aconsegueix articular amb un relatiu equilibri l'omnipotència divina i la capacitat criatural.

Przywara tracta l'analogia com una tensió original entre els dos sentits explicats: el de baix davant de la immanència i el de baix a dalt de la transcendència, però un costat de l'analogia «fa explosió en el més enllà» i així s'assegura el moviment sobirà del Déu Creador. Aquesta tensió es va perdre noèticament, –pensa Przywara–, quan el principi de contradicció en el qual descansa l'analogia es va interpretar com a identitat. En aquest sentit, l'inici del racionalisme comença en una mena d'objectivitat que aïlla aquesta tensió; aquell equilibri, en la mesura que identifica l'analogia, es perd en una raó homogènia i neutral, característica del pensament lògic. Per això, cal recordar que l'analogia es distancia tant de la lògica formal com de la dialèctica i que intenta articular aquesta tensió entre Déu i la criatura, aquest equilibri mesurat que no acabem mai d'entendre del tot, perquè una part roman en la transcendència del més enllà.

Przywara va aconseguir crear entre els pensadors catòlics un clima intel·lectual nou. Les seves publicacions es basaven en una posició catòlica clara però, al mateix temps, oferien una confrontació oberta i constructiva amb el pensament modern. Hem trobat ja aquest diàleg no només en Maréchal, entre Tomàs i Kant, sinó també en Edith Stein en relació amb Husserl; en K. Rahner i J.B. Lotz que intenten unir la filosofia transcendental tomista amb posicions heideggerianes; i, finalment, en G. Siewerth, que va introduir el pensament de Heidegger a Friburg abans que ho fessin Rahner i Lotz.

També darrerament, Urs von Balthasar (1905-1988) troba en el misteri de l'ésser el camí natural a través del qual Déu surt a trobar l'home. Influenciat per Erich Przywara i Henri de Lubac, defensa que en la creació hi ha una zona de transició divino-humana mitjançant la qual les criatures participen en la realitat de Déu.

JOAN MARTÍNEZ PORCELL
 Facultat de Filosofia
 Universitat Ramon Llull
 [joanmarpor@telefonica.net]

Nota Bibliogràfica

D. MERCIER, *La philosophie néo-scholastique*, en RNS (1894); C. BESSE, *Deux centres du mouvement thomiste* (1902); J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIXe. Siècle* (1904); P. GARCIA, *Tomismo y neotomismo* (1905); J. MANDONNET / J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste* (1921); A. PELÁEZ, «La Escolástica y el Tomismo», en *Ctom* 31 (1925); R. JOLIVET, *La philosophie chrétienne et la pensée contemporaine* (1932); F. OLGIATI, *Indirizzi e conquista della filosofia neoscolastica italiana* (1934); P. DEZZA, *Alle origini del neotomismo* (1940); E. BETTONI, *Vent'anni di studi scottistici* (1943); G. VAN RIET, *L'Épistémologie thomiste* (1946); C. FABRO, *Neoscolastica e neotomismo*, en C. FABRO (ed.): *Storia della filosofia* (1954); J. VALBUENA, «Actualidad de la filosofía escolástico-tomista en Norte-América», en *Salmanticensis* 1 (1955); F. VAN STEENBERGHEN, «L'avenir du thomisme», en *RPL* 54 (1956); G. F. ROSSI, *La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo* (1959); J. GELINAS, *La restauration du Thomisme sous Léon XIII et les philosophies nouvelles* (1959); L. CRAVEIRO DA SILVA, «Filosofia Perene e Escolástica Actual», en *RPF* 16 (1960); R. F. HARVANEK, «The Crisis in Neo-Scholasticism», en *Thought* (1963); S. VANNI ROVIGHI, «Tomismo oggi?», en *Studium* 11 (1965); G. STELLA, *L'insegnamento filosofico dei Preti della Missione alle origini del Neotomismo* (1967); G. GREMADES, *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo* (1969); G. FRAILE, *Historia de la filosofía española desde la Ilustración* (1972); A. PIOLANTI, *Pio IX e la rinascita del tomismo* (1974); J. RATZINGER, *Aktualität der Scholastik?* (1975); W. KLUXEN, *L'originalité de Saint-Thomas d'Aquin et le problème d'un thomiste contemporain*, en A. A., *Tommaso d'Aquino nel primo centenario dell'Enciclica «Aeterni Patris»* (1979); J. L. ABELLÁN, *Historia crítica del pensamiento español* (1984); E. CORETH, SJ / W. M. NEIDL / G. PFLIGERSDORFFER, *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* (1988).