

Meta-física*

Paul Gilbert

El col·loqui, que va reunir a la Gregoriana el juny de 2008 professors de diferents centres universitaris jesuïtes europeus, va mostrar amb evidència la urgència de posar amb serietat i rigor una qüestió, avui més que mai, decisiva: Es pot afirmar que només hi hagi una sola metafísica? Si només n'hi ha una quina és? La d'Aristòtil? La de Sant Agustí? De Sant Bonaventura? De Soloviev? L'Església mai no ha sacralitzat una metafísica en concret¹. Segurament n'hi ha nombroses completament vàlides i competents, certes. Però, si n'hi ha diverses, hi haurà aleshores diferents primers principis? Segons la tradició aristotèlica i tomista, un principi primer només pot ser un, no pot ser de cap manera múltiple, perquè la idea de principi, aplicada a una pluralitat d'enunciats, és 'una' idea, la funció única de criteri de la qual permet discernir i reconèixer allò que és pròpiament un principi davant d'una gran diversitat d'argumentacions i enunciats, així com la relativitat de tots aquests enunciats en relació a aquesta idea fonamental, "una". Cal, doncs, que hi hagi una metafísica que tingui com tasca afrontar la qüestió de l'essència de principi en qualitat de principi "un".

Les conferències pronunciades a la Gregoriana semblen posar, igual que les de l'anterior, en situació de crisi la bonica uniformitat del principi "un", i fins i tot posar en dubte la necessitat de pensar-ne la uniformitat i d'haver de posar tots els mitjans per arribar-hi. Segons la lògica de la diversitat d'aquestes conferències: no n'hi ha prou en mostrar que hi ha una pluralitat de pistes que tendeixen cap a un principi, d'una manera o d'una altra, transcendent, però que no és ni necessari ni útil de tractar per ell mateix el principi "un"

* Article aparegut a *Gregorianum* 90, 1 (2009), pp. 143-158.

1. L'Església no proposa la seva filosofia ni en canònica ni en qualsevol en detriment d'altres (encíclica *Fides et ratio*, n. 49, iníci).

en la seva transcendència “única”? No n’hi ha prou en “esperar ésser dins la veritat” conforme al que Ricoeur² exigia en les seves investigacions? Però aquesta actitud de prudència, de discerniment, d’atenció a les múltiples condicions de rectitud dels nostres passos variats que tindrien aspectes ‘metafísics’, no obre una via cap a un relativisme negatiu en el seu sentit més pla, car, al cap i a la fi, no s’hauria només de consentir a l’inutilitat de posar el principi en la seva unitat pròpia i a parlar-ne per a ell mateix, o fins i tot a la seva impossibilitat? En què es concentra la metafísica si de fet està continuament mediatitzada? Com es podria parlar de forma sensata del principi, com principi que primer no pot ser assolit en ell mateix, per ‘principi’ immediatament, sense cap mediació?

1. La metafísica segons l’encíclica “*Fides et ratio*”

L’encíclica *Fides et ratio* esmenta de manera recurrent el concepte de ‘metafísica’; 26 vegades en total, una de les quals fa referència a la *Metaphysique* d’Aristòtil. La majoria d’aquests usos comenten d’alguna forma l’estructura del mot ‘metafísica’, que significa com a mínim: “*el que ve més enllà d’allò físic*” que explica la relació de diferenciació entre la física i els objectes, entre totes les ciències a què s’atribueix avui en dia un objecte positiu, un *positum*, un ‘posat-allà’, diríem imitant Heidegger – en l’època d’Aristòtil la física era més aviat la ciència del ‘moviment’ en general, però tot i així no falten textos que tracten de totes les formes possibles les mateixes ‘coses’ que la nostra ‘física’ contemporània. L’encíclica critica el positivisme (n. 46), els discursos i raonaments del qual no tenen en compte cap concepció “metafísica i moral”, així com el cientisme que redueix qualsevol propòsit de les ciències a l’empirisme considerat estrictament positivista (n.88).

Aquesta explicació del terme ‘metafísica’ és clàssica. No obstant això, aquesta mereix ser precisa. Fent referència a *Rom 1, 20* l’encíclica reprèn la interpretació que Sant Pau fa de la visió dels homes, sobretot dels erudits, és a dir, sobre els que reflexionen sobre la nostra experiència humana, sobre el món; nosaltres som humanament capaços de sobrepassar els límits naturals de les coses i argumentar “sobre els temes de sentit, remuntant fins a la “causa que es troba a l’origen de tota realitat sensible” (n. 22, § 1). Aquest comentari del

2. P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, Paris, 1964, p. 58.

text de Sant Pau, de capital importància per a totes les discussions que giren al voltant de l'essència de la metafísica i del coneixement de Déu, cal que sigui examinat amb cura: es tracta d'entendre els mots 'causa' i 'origen' d'una forma diferent al significat que els convé en l'àmbit de l'experiència sensible, tal com els animals les practiquen espontàniament quan busquen aliment o eviten creuar-se amb els seus enemics. Aleshores la qüestió és saber d'on s'agafen els elements de l'argumentació que, elaborant en un segon grau el significat dels termes 'causa' i 'origen', acaba passant a un pla 'insensible' que sobrepassa l'experiència dels sentits. El n. 83 de l'encíclica insisteix en això: quan la filosofia es converteix realment en metafísica, transcendeix "les idees empíriques per aconseguir, en la recerca de la veritat, quelcom absolut, definitiu i fundador". No obstant això, *Fides et Ratio* afegeix algunes línies més allunyades a aquest coneixement metafísic, ja que a part de verídic i cert, el defineix també com "imperfecte i analògic" – no es podrà deixar de considerar aquest conjunt paradoxal de característiques del coneixement / saber metafísic, que és tan cert com imperfecte i tan verídic com analògic.

El punt central de l'argumentació clàssica, pel que es refereix a l'excés de positivisme simplista de l'empirisme sensible i de la interpretació de l'acte científic que hi seria adaptat, gira evidentment al voltant de la qüestió de l'analogia, just on es produeix la ruptura de la metafísica amb el discurs científic que tracta "coses" físiques reduïdes a la seva 'positivitat' completament perceptible. No obstant això, és inútil apuntar que, just després d'haver esmentat *Rom 1, 20* l'encíclica remet a l'inici de *1Co*, on l'Apòstol dels Gentils contraposa la saviesa del món i la de Déu? No tindria alguna cosa a veure l'excés de positivisme amb aquest derrocament? I aquest derrocament no tindria alguna cosa a veure amb l'analogia? Literalment, res, evidentment. I què més? Es pot tractar l'analogia d'una manera purament lògica, com una forma, entre d'altres, d'articular les paraules de les nostres llengües per crear efectes amb sentit. Però aquest tractament purament lògic de l'analogia és suficient per acollir i preparar un espai convenient i digne per la manera amb què l'amor de Déu es dona a conèixer dins la història d'Israel i de la humanitat? Alguns filòsofs diran que aquesta qüestió no es planteja, perquè la teologia filosòfica, guarniment de la metafísica, només ha de fer de la seva

revelació i de la seva història un tot contingent. Aquest reuig racionalitzat sobre la manera completament divina de la revelació de Si mateix no milita a favor del concepte d'*ancilla theologiae* on la paraula 'teologia' implica necessàriament, per a un cristià, la forma de revelació a través de la qual Déu s'apropa a la humanitat alliberant la seva llibertat. Però això és tan versemblant com la preocupació de ser una *ancilla* de tal teologia fet que no pertorba la consciència i la investigació dels filòsofs racionalistes. D'altra banda, què seria la filosofia contemporània sense les estructures fonamentals del cristianisme? Es podria afirmar, sense massa dificultats, que el racionalisme dels filòsofs moderns esmentats també és hereu del cristianisme. Què seria d'ell sense l'atenció a la subjectivitat i a l'acte intel·lectual que construeix el significat de la realitat sensible segons les condicions que la Modernitat ha analitzat del pensament, més que en cap altre període de la història, per tal de definir les possibilitats de la veritat? L'accent de la Modernitat sobre la subjectivitat i les seves anàlisis transcendents, no prové del sentit cristià de l'esperit humà alliberat, encara que es tracti d'una interpretació parcial?

La reflexió contemporània sembla considerar la revelació divina del Si mateix diví d'una manera més serena i respectuosa que els racionalistes. Per suposat, és aquesta forma de revelació la que ha inspirat el que alguns anomenen el "*pensiero debole*"³. Aquesta denominació que troba suport, entre d'altres, en Nietzsche i Heidegger, posaria en evidència la idea que la metafísica hauria arribat al seu 'final'. Amb el mot 'metafísica' convé entendre aquí les ontologies dels escolàstics moderns on les afirmacions sobre el principi en tant que substància no resistien a les temptacions d'un empirisme objectivista molt fraternalment relacionat amb el positivisme. En el seu inici, la metafísica era capaç de conèixer amb seguretat el principi universal i d'imposar-lo a tot, una metafísica que sabia que el principi és vida, abundància i generositat, energia desbordant, una metafísica d'un principi tan fort que sabia no tenir res a perdre entregant-se, perdent-se, esdevenint feble. Aquest moviment del principi de donació d'un mateix hauria estat descartat, i més que oblidat, pels racionalistes que només haguessin retingut de la tradició una autoritat esdevinguda formal, la

3. Cf. G. VATTIMO – P. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milano, 1983.

força ara atribuïda a una raó essencial del “Sí”, violenta, conforme a la manera moderna d’apoderar-se del món sencer amb la ciència calculadora, imitació deformada del poder creador de Déu. És en aquest sentit que la metafísica, esdevinguda àvida d’argumentacions que distreien la realitat, hauria arribat a la seva fi: hauria estat anul·lada per la Modernitat.

La metafísica antiga, la d’Aristòtil per exemple, és de fet la recerca d’allò que l’esperit filosòfic entreveu, sabent que és incapaç d’enunciar-ho de forma simple i exhaustiva a la vegada. D’aquí, la multiplicitat de noms que l’Estagirita va donar al principi, *aitia*, *ousia*, *theos*, *to ón*, conforme a la multiplicitat d’estructures on es troba la necessitat intel·lectual de posar-ne una (causa, substància, Déu, ens). La metafísica d’Aristòtil intenta enunciar el menor mal possible. Una metafísica que pretenia ‘detenir’ el secret de tot el que existeix imaginant que el fet de conèixer-la desemboca definitivament en ‘un’ principi perfectament expressable en les nostres paraules, un coneixement que, ella decretant-lo únic i que li serveix de criteri absolutament universal, marcaria la fi de la metafísica. Però una metafísica que renuncia a la pretensió d’exhibir en el llenguatge el principi absolutament universal en la seva unitat pròpia, no adopta una manera massa modesta i inestable de pensar? L’encíclica té cura de distingir les metafísiques del gènere “*pensiero debole*” que, des d’un punt de vista anhistòric, jutja massa modestes (cf. N. 55, § 1) i del que ella mateixa entén per ‘metafísica’ i a la qual cosa no li manca valentia⁴. No obstant això, actualment es tracta de no confondre l’esforç d’una reflexió metafísica autèntica i la pretensió d’un coneixement ‘objectiu’ (en el sentit de ‘positiu’) del principi, la universalitat del qual, més globalitzant que fundadora, seria en realitat problemàtica.

S’observa que en els dos números (nn. 43-44) que ella dedica a l’elogi de Tomàs D’Aquino, a l’encíclica *Fides et Ratio* no apareix en cap moment el terme ‘metafísica’, i tampoc en el n. 97, §2, tot i que en aquest sí que apareixen sintagmes pròpiament tomistes com “filosofia de l’ésser” o “l’acte d’ésser”. Aquesta darrer passatge de l’encíclica remet certament al discurs mantingut el 1973 a l’Angelicum, la universitat dels dominics a Roma, però també convida a tenir en compte actualment les “aportacions de tota la

4. Enrico Berti mostra amb vivacitat que la metafísica ‘forta’ d’Aristòtil és qualsevol menys violenta (l’experiència hi és essencialment problemàtica), mentre que el “pensament feble” s’esgota sense un gran alè, sense la capacitat de pensar àmpliament – cf. E. BERTI, “Metafísica debole?” a AA.VV., *Quale metafísica?*, Brescia, 2005, pp. 39-52.

tradició filosòfica, incloent la recent”, esperant poder caracteritzar la metafísica pel seu dinamisme essencial. Una “filosofia dinàmica”: heus aquí una expressió que evoca el vocabulari de Joseph Maréchal a més del de Maurice Bondel, filòsofs atents a les estructures de la realitat que l’encíclica declara, a més a més, “ontològiques, causals i relacionals”, però sense precisar més.

La metafísica de què parla l’encíclica és d’unes grans dimensions. Fins i tot podria ser concebuda com un sistema oriental (cf. N. 72, § 3), perquè els Orientals, concretament de l’Índia, se n’ocupen d’alliberar “l’esperit dels condicionaments del temps i de l’espai” i orientar-lo cap al “valor d’absolut” – aquesta oposició de l’absolut i dels condicionaments espai-temporals requeriria no obstant nombrosos matisos en nom de la teologia cristiana, sense per això debilitar el significat de la preposició ‘meta’ del terme ‘meta’-física. De tota manera, la metafísica autèntica desitjada és aquella que planteja les darreres preguntes, per exemple la metafísica que pren impuls a partir de la qüestió formulada per Leibniz, “Per què hi ha alguna cosa?” (cf. N. 76, § 2). L’encíclica, a més a més, situa aquestes qüestions en un context existencial (el mateix paràgraf cita Pascal i Kierkegaard), fet que suggereix abandonar les qüestions ocioses, els problemes particulars i fins i tot, de vegades, “purament formals” (n. 61, § 2). Les recents investigacions en filosofia del llenguatge són útils per a aquest propòsit, vist que no s’aturen en la “manera amb què es comprèn i es diu la realitat” (n.84), és a dir, en un llenguatge que serviria només per descriure desxifrant les formes en què el món es reflecteix – amb això l’encíclica, hereva del nominalisme i del positivisme de Viena, no està apuntant en certa manera cap a una filosofia analítica? Les reflexions metafísiques autèntiques s’apliquen més aviat al que anomenaríem el poder de la interioritat i de l’analogia. És només així que el llenguatge no es trobarà realment presoner en un joc indefinit de remissions mútues de significats de les nostres paraules i de les seves interpretacions. L’encíclica insisteix en el mateix tema en el n. 95 § : “una hermenèutica oberta a les exigències de la metafísica” i capaç d’anar més enllà dels condicionaments històrics de la Santa Escripura i dels enunciats dogmàtics – sense però, despreciar-los i esborrar-los de la reflexió del seu discurs.

2. L'analogia i la intel·ligència

Malgrat això, hom es podrà preocupar per la comprensió de vegades negativa que l'encíclica proposa de l'analogia. *Fides et ratio* rodeja de matisos les seves afirmacions sobre el tema, perquè, sinó aquesta seria poc precisa, acabaria per concloure de forma imperfecta, 'aproximadament', arribaria a un coneixement incert, propici al relativisme (que l'encíclica no cita en aquest context, però que manté inquietant en la seva idea sobre l'analogia)⁵. Aleshores, l'ideal de coneixement que l'encíclica suposaria seria l'oposat al de les ciències que es consideren 'exactes'? Pel pensament cristià, a partir de la formulació que el concili Letran IV de 1215 en va fer, l'analogia és, no obstant, essencial per al discurs teològic i conseqüentment al discurs filosòfic que pretén pensar Déu de forma que convingui a la seva revelació. Pels Pares de Latran IV la diferència entre el Creador i la criatura és tan gran com ho és la semblança⁶. El camí cap a Déu, és a dir, cap al principi, haurà de fer l'economia d'aquest moment, que trenca qualsevol pretensió de traslladar l'exactitud de les ciències en el terreny de l'afirmació 'del' principi, negativa? L'analogia no intenta expressar directament el millor coneixement possible d'un excés de significat, la intel·ligència humana del qual, profundament anselmiana en la seva essència, és en algunes condicions el testimoni però mai el determinant o el mestre?

La doctrina tradicional de l'analogia assumeix, entre els termes que presenta, les diferències que els distingeixen, per evitar així la univocitat (i el perill del panteisme) i la seva dissol·lució en una identitat d'una noció comuna; però per evitar l'equivocitat contrària, ella també posa en evidència el que constitueix en ells una semblança real, una forma de comunió, una identitat de relacions. Per no caure en l'equivocitat que posaria en perill el rigor científic de les afirmacions mantingudes, nombroses concepcions modernes sobre l'analogia han intentat reconduir-ne l'abast a un significat 'comú', o més exactament a un concepte, al 'ser' per exemple, o com a mínim al terme 'ser' entès com una noció comuna o com una forma abstracta. Aquestes concepcions, quan es mantenen en la perspectiva de l'analogia atributiva o en termes d'Aristòtil, es troben en la impossibilitat d'entendre l'excel·lència respectiva de cadascuna de les diferents realitats. Amb Tomàs d'Aquino,

5. Heus aquí algunes cites: n. 83, § 1: "dimensió transcendent i metafísica d'una manera verídica i certa, encara que sigui imperfecta i analògica"; n. 84: "encara que sigui en termes analògics, però no menys significatius"; n.88 § 2: "anàlisis recolzades sobre analogies superficials i mancades de fonament racional".

6. "Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" (H. DENZINGER - P.HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, n. 806).

en un primer moment, en el seu comentari a les *Sentències* de Lombard, per exemple, l'analogia de proporció es tracta per sobre l'univocitat, situant totes les realitats sobre una línia platònica d'homogenis anteriors i posteriors, de més o menys densitat del seu ser diferent – hi ha per allà una estimació de l'analogia recorreguda per la consciència de *maius*, però en una perspectiva que sotmet les diferències a una atribució nocional i unívoca. El moment 'diferenciador' de l'analogia està encara aquí trepitjat pel moment 'identificador'. El moment 'diferenciador', no obstant, torna a casa de l'Aquinat de noves maneres, entre d'altres en la qüestió disputada *De Veritate*⁷, gràcies a l'estructura del que s'anomena l'analogia de 'proporcionalitat': l'essència infinita de Déu és al seu ser infinit, com l'essència finita de l'home és al seu ser finit.

Per tal d'acotar la significació de les paraules que ens permeten dir i pensar l'estructura de l'analogia, hauríem de distingir la 'raó' i la 'intel·ligència' i reconèixer-hi dos moments diferents de coneixement, un racional i científic, i l'altre intel·lectual o filosòfic i teològic. Tomàs d'Aquino⁸ distingeix aquestes dues fonts de coneixement reservant a la *ratio* la posada en ordre del món sensible i confiant a l'*intellectus* la tasca de desenvolupar una investigació que sigui digna de la metafísica; per a la metafísica és essencial recolzar-se en argumentacions originals, en absolut científiques o sotmeses a una estricta univocitat, i conformes a una estructura analògica que evita les relacions amb un terme únic, unívoc, és a dir, una analogia atributiva que no seria corregida o completada de cap manera⁹.

La intel·ligència és un poder de l'esperit més que racional. Per aquest motiu es dirà que és irracional? Aquesta es veurà així per aquells que opten per no sortir dels límits de la *ratio*, provocat per la causalitat física o més aviat per no anar "meta" la *ratio* elaborant un discurs que s'orienta 'més amunt', *ana*-logicament. L'encyclique *Fides et ratio*, que la majoria de vegades expressa una comprensió mínima de l'analogia, fa una crida a una comprensió màxima de la intel·ligència, i no només perquè l'anomeni l'*intellectus fidei*; ella realment corregeix amb això la interpretació que fa de l'analogia, o almenys dóna amb què assumir un significat més exacte. D'aquest punt de vista, el n. 4, §2 de l'encíclica està ben estructurat. S'hi diu que la intel·ligència humana és

7. Cf. La teoria de TOMÀS D'AQUINO *Quaestiones disputatae De Veritate*, q. 2, a. 11; la q. 23 a. 11, ad 9 il·lustra el pensament d'aquesta manera: "Similiter finitum et infinitum, quamvis non possint esse proportionata, possunt tamen esse proportionabilia; quia sicut infinitum est aequale infinito, ita finitum finitum. Et per hunc modum est similitudo inter creaturam et Deum, quia sicut se habet ad ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria".

8. TOMÀS D'AQUINO *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, q. 6, a.1: "Ultrum oporteat uersari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in diuinis intellectualiter".

9. No és sense raó que, segons el comentari tomista de la *Trinitate* de Boeci (q. a. 1, *Ad tertiam questionem*), encara que el treball unificador de la *ratio* trobi la satisfacció en l'*intellectus*, creix fins a les substàncies "separades".

operativa; ella és veritablement capaç de construir coneixements sistemàtics que corresponen a les necessitats de les èpoques; però encara que d'una banda ella corre el perill d'acontentar-se amb les perspectives concretes d'un moment, de l'altra ella és capaç de reconèixer qualsevol sistema de pensament; literalment diu: tot el que es pensa en acte efectiu (el text francès utilitza un substantiu, la 'pensée', però l'edició polonesa, igual que la traducció oficial italiana de l'encíclica, utilitzen l'infinitiu, el "pensar"). L'*intellectus* és de fet un poder actiu capaç de reflexionar, és a dir, de recordar els seus actes per apreciar-los, mentre que la *ratio* és determinant, objectivista i conclusiva.

La intel·ligència pensa, la raó raona. La intel·ligència també raona, evidentment, però ella fa alguna cosa més (*maius*) que raonar, que calcular¹⁰, que reduir tot el que ella toca al 'mateix', a determinacions unívokes favorables a la sistematització. El paràgraf següent al n.4, que posa de costat dues característiques de la 'persona', la llibertat i la intel·ligència, convida a aprofundir el significat d'aquesta darrera. El terme 'intel·ligent' no indica aleshores el poder que l'individu lliure té de reconèixer-se en el seu 'pensar' i en els seus discursos 'pensats' on ella expressa el seu compromís i la seva entrega. L'individu lliure es classifica per un 'pensar' *maius* l'aconteixement del qual és un acte, sense esperar que aquest arribi a cap horitzó, la *certitudo* que mesuraven els pensaments fixats per les tècniques de la *ratio*. El 'pensar' lliure es disposa més aviat per un reconeixement sempre reaparegut, renascut del seu impuls més que per aferrar-se a coneixements terminals. Ell espera¹¹ del més profund d'ell mateix que s'esdevingui així en ell mateix allò que li dóna el seu dinamisme i de què sap no tenir el domini. No és aleshores que, alliberada, la intel·ligència esdevé capaç d'interpretar el treball de la *ratio*, els seus raonaments, com les formes, entre d'altres de dur a terme l'espera de l'Esperat? Els treballs de la *ratio* no són l'única possibilitat oferta a la intel·ligència, ni les modalitats úniques de la seva espera i de la seva esperança, però hi participen a la seva manera i han de ser compresos segons aquesta norma superior.

La metafísica reprèn aleshores l'alè; ja no es troba malalta en un discurs 'científic' on la raó hauria pres possessió de la intel·ligència; però ella es col·loca en una disposició

10. Cf. É. WEIL, "Raison" al *Dictionnaire de la philosophie*, Encyclopedie Universalis, París, 2006, p. 1712.

11. Cf. J. LADRIERE, "L'espérance de la raison" a J. GREISCH - G. FLORIVAL (éds), *Création et événement*, Leuven, 1996, pp. 361-387.

d'inquietud, de no possessió d'allò que li dóna el ser. Ella es prepara al *maius*, al 'més'. El § 3 del n.4 de l'encíclica té raó d'abandonar, a la llista de característiques que pertanyeràn a la *philosophia perennis* (que ella no anomena pas així, però a la qual fa una al·lusió manifesta), la "raó suficient"; aquesta suficiència de la raó venia, no obstant, junt amb la causalitat i la finalitat, a la llista proposada per el 1950 per l'encíclica *Humani generis*¹². *Fides et ratio*, amb cura d'evitar aquesta norma leibniziana i racional, afegeix veritablement el principi de no-contradicció, però també és sobretot aquest "individu, com subjecte lliure i intel·ligent".

La metafísica, segons nombroses opinions marcades per la seva ignorància de la Modernitat i la voluntat de certesa científica, hauria de rebutjar qualsevol procés hermenèutic, perquè l'hermenèutica no para mai, sempre troba nous criteris d'interpretació, però no arriba a cap principi que es pugui considerar definitivament primer. No obstant això, es pot interpretar la pretensió d'aquesta opinió moderna fent la mateixa hermenèutica, reconeixent-hi una extinció del sentit recte de la intel·ligència i una exageració del poder de la raó. Una metafísica que pretén acontentar-se interpretant les condicions històriques i modernes del coneixement no seria molt coherent amb el rigor de la preposició 'meta' de la paraula 'meta-física', l'*ana*-logia de la qual articula el mètode més apropiat. Però també es pot acollir el dinamisme 'meta' de la intel·ligència veient de quina manera aquesta és capaç d'interpretar els múltiples aspectes de la nostra existència humana, que no es redueixen a formes lògiques de la *ratio* científica; les seves energies tenen en efecte altres espais de significació en la nostra existència. La dignitat de l'home no consisteix a reservar tota l'energia per a la raó, però sí a la seva intel·ligència.

La raó unifica, posa en ordre abstractament formes comunes a les 'coses' experimentades; en canvi la intel·ligència permet diferenciar, distingir relacions entre aquestes 'coses', comprendre que aquestes relacions tenen significats consonants sense que per aquest motiu calgui confondre'n els elements distints. L'afirmació cristològica, segons la qual entre les dues natures de la persona de Crist no hi ha ni separació ni confusió¹³ no pertany a la *ratio* sinó a la intel·ligència que és *maius*, més que racional, que va 'meta' les relacions físiques. La raó posa, sense dubte, els seus objectes

12. Cf. H. DENZINGER – P. HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum*, n. 3892.

13. Cf. *Ibid.*, n. 302 (a *Symbolo* de Calcedònia).

de tal manera que ja no depenen d'una única mirada subjectiva però sí que poden ser vistos per tothom, universalment. En canvi, la intel·ligència implica el compromís personal, l'esforç en primera persona de pensar i tornar als seus actes sense conformar-se amb les representacions del món que la raó proposa a tothom; però la subjectivització per la intel·ligència no és contrària al significat de l'objectivitat, que aquesta més aviat encarna. La rectitud de la intel·ligència assegura a la subjectivitat el seu espai d'universalitat. La intel·ligència que fa l'esforç reflexiu de subestimar-se a si mateixa sap al mateix temps dependre d'ella mateixa, avançant cap al *maius*, dedicant-s'hi perquè té present un coneixement que no és científic al voltant de com és la seva essència; la necessitat d'un consentiment a un *maius* que aquesta no es deixa a si mateixa. D'altra banda, la raó pot evitar el moviment de la investigació intel·lectual i tancar-se en les seves evidències cegues, engegant-se ella mateixa tot apoderant-se de les pròpies representacions del món, reduint l'objectivitat del seu coneixement en el cas que sigui del *seu* coneixement¹⁴. Aleshores la intel·ligència preserva la raó de les seves estretores sense per això establir un coneixement que a un nivell imaginàriament superior s'adoni d'allò que la raó imagina d'ella mateixa, sense copiar les exigències exagerades de la *ratio* i sense córrer el perill de descomposar d'aquesta manera el seu ésser net.

3. La intel·ligència i el desig

Diferenciant la *ratio* i l'*intellectus*, Tomàs d'Aquino reserva a aquest últim l'accés a les afirmacions sobre el primer principi, l'origen, Déu. Aquestes afirmacions no són sense dubte sense l'analogia, sense el pas 'meta', sense un moment negatiu o d'un mínim de distinció, de distanciament, i primerament en relació a la *ratio*. No obstant això, la mirada d'un metafísic ha de preocupar-se per orientar-se bé. El terme 'meta-física' es recolza aparentment en una actitud natural; és com a mínim el que sosté l'aristotelisme i altres doctrines per a les quals l'experiència del món és la primera que podríem tenir. D'on una interpretació física recurrent de l'enunciat clàssic, tomista entre altres és: *ens primum notum*. No obstant això, d'aquesta opinió s'entén que la preposició 'meta' tindrà més una funció d'extracció i de distinció que no pas de referència o d'horitzó, de la qual pretén, en canvi,

14. A dir veritat, no hi ha una actitud de la consciència moderna, que és molt problemàtica, inquieta i en investigació, constantment en un diàleg amb els seus col·legues. Aquesta consciència moderna experimenta, fins a un cert punt, el moviment de l'esperit que Agustí havia evocat: "de les coses exteriors a la interioritat, de la interioritat a allò que es troba a sobre".

literalment, allunyar-se'n. El món natural, físic freqüentaria l'operació metafísica, que seria incapaç de deslliurar-se realment de condicions de la *ratio* fet per estructurar-lo. L'argumentació metafísica augmentaria a un segon nivell, les condicions racionals del món físic, anul·lant així el significat primer i originari de la preposició '*meta*', sotmetent així l'analogia cap a la univocitat que temptaria l'analogia predicativa o 'tres termes'. Com podria sinó anar-hi?

La intel·ligència metafísica sorgeix de la comprensió d'un moviment de distanciament, sense que es pugui, però, descriure o definir l'objectiu d'aquest moviment, que no és sinó físic, representable. El punt de partida d'aquest moviment és conegut, la donació de l'experiència sensible. La qüestió és saber en nom de què les nostres paraules fetes per acompanyar les ciències del món, i inclòs el terme '*causa*' seran per definició inadequats per dir el que el metafísic vol comprendre, tenir la intel·ligència. Aleshores a on fundar el distanciament que evoca la preposició '*meta*', si no és a partir de l'experiència sensible? A no ser que aquest fonament no sigui reconegut en la represa reflexiva d'aquesta experiència, mostrant-hi el que no ve d'allò sensible però que en condiona l'experiència intel·ligible. L'aristotèlica escolàstica ho sap molt bé: tot en el coneixement prové de l'experiència sensible menys el coneixement en ell mateix. És a dir, és feina del metafísic alliberar la seva mirada de les condicions positivistes de la ciència i sobretot de l'exclusivisme que aquesta busca haver-se d'atribuir, aplicant-se al treball de la *ratio* i portant cap a un llenguatge nou, transcendental les condicions espirituals que fan possibles les interpretacions científiques del món. D'altra banda, és l'objectivitat la característica de la ciència? No és més aviat pretendre-ho, pretendre excloure qualsevol discurs que no sigui el seu? Però la ciència positivista empobreix d'aquesta manera l'experiència humana, s'encega davant les nostres capacitats espirituals per multiplicar les possibilitats d'expressar la realitat. "La vellesa és la nit de la vida" – aquesta metàfora analitzada per Aristòtil¹⁵ en el seu estudi sobre la poètica no tindria cap sentit? I quina seria la ciència capaç d'expressar aquest coneixement d'una manera més adequada que la poesia?

Encara cal que la reflexió accepti les paraules que les nostres cultures ens transmeten i que ens recorden un

15. ARISTÒTIL, *Poètica*, 14. 57b 22-25.

significat estranger a la gramàtica de la *ratio* científica. Quan aquesta última s'ocupa de 'Déu', del 'jo', de l'"infinit", què en dirà? Què en deixarà del significat d'aquests mots, sinó les determinacions fixades pel desig de fer desaparèixer qualsevol misteri inquietant, d'excloure tot el que no es troba dins dels límits fixats per les nostres fonts de racionals d'imposició d'un mateix al món per tal de no suportar-ne la imposició adversa. Però la intel·ligència no té en compte allò que Husserl anomenava amb raó l'"actitud natural" de la raó – perquè la intel·ligència, precisament, no compta. Ella no busca un sistema – terme ambigu des del moment en què s'intenta mostrar com es funda en ell mateix i en els seus enunciats autoreferencials – sinó el coneixement, la direcció, l'obertura i l'atenció, la '*déprise*', quan ella deixa aparèixer veritablement el que és, la mateixa realitat.

Nosaltres anomenem l'ànima de la intel·ligència 'afecte'. L'afecte és la capacitat de ser afectat, tocat per quelcom. La raó desconfia de l'afecte, que confon amb la sensibilitat i la seva passivitat; ella és supremament activa, operativa (què seria una raó que no raona?), molt orgullosa de les seves energies, segura d'ella mateixa després de ser tancada en els seus criteris racionals (provisionalment) eficaços i les seves normes fundades per autoreferència o de manera, en un darrer anàlisi, tautològica. La ciència haurà de reconèixer ella mateixa que no progressa pels mèrits del propi 'sistema', però sí per allò que la desborda, pels seus errors, per la consciència que ella arrisca equivocar-se, que el seu sistema és massa limitat, pel consentiment difícilment reconegut al fet que la interpretació que fa de la realitat és provisional, que ella no ho sap tot, per la resposta de la realitat i per la intel·ligència de l'erudit que es deixa tocar, sorprendre, que es deixa reclamar per l'estrany, que sap sorprendre's i comprometre's amb un camí aventurer que va 'meta' d'allò que ja ha sabut.

La raó també està animada per un afecte, però aquesta vol oposar-s'hi vigilant-la. La *vigilància* de la raó no és *analògica*, *metafísica*. Aquesta tan sols convida l'erudit a la prudència. Tot i que no és la prudència la que obre noves pistes al coneixement; aquesta tan sols ajuda a mantenir la rectitud de la investigació del moment. Els mitjans que tenim per permetre que tingui lloc al nostre voltant el sentit del que és i del que ens toca, ens afecta, són de fet múltiples;

són poètics per exemple, fins i tot mítics diran els seguidors de Plató i, per què no, religiosos?

La pregunta formulada des d'aleshores és aquella dels criteris de veritat de la metafísica. No es tracta de criteris vinguts només de la *ratio*. L'essència de la raó fa que aquesta limiti els propis criteris a les condicions de construcció de les seves representacions, a l'*adaequatio* clàssica on la *res* és sovint entesa en una significació enormement positivista¹⁶. En canvi, l'experiència metafísica és aquella d'un moviment, d'un desplaçament, d'un pas¹⁷ 'meta', d'una *ana*-logia. Els criteris de la metafísica no poden ser els mateixos que els de la representació científica, però sí aquella d'una diferenciació activa, d'un 'desacord', d'un 'acte'. Mentre no es vegi quina forma d'energia espiritual seria per descartar (però n'hi ha?), aquestes són per acollir; totes, no només el treball científic, aquestes exerciten l'acte de l'esperit. No s'hi consideraran tan sols els múltiples productes en què esdevé visible l'energia espiritual, però primerament i sobretot aquesta energia mateixa (*energeia*), l'acte espiritual que s'exerceix per tot arreu per on passa – diferenciant, és a dir, distanciant de la 'cosa' entesa de manera positivista i reconeixent l'atracció d'un *maius*. L'atenció metafísica és qualsevol altra cosa que indiferència, construcció d'un principi unívoc vàlid per a tot; ells és un treball (*en-ergeia*) espiritual de diferenciació, d'*ana*-logia. Quins seran aleshores els criteris de veritat d'aquest acte de l'esperit? Que es realitza esdevenint 'cosa'? Però és l'acte identificable a la seva exposició, a la seva manifestació? És el que s'imaginem les ciències, que volen absorbir l'exposició de l'acte en el quadre de les seves raons determinants. Si fos així, el sentit de l'*intellectus* seria la *ratio* científica, per la contentació més gran de les ciències, però també la confirmació definitiva del tancament en si mateix. No obstant això, la intel·ligència requereix més.

La metalògica de la metafísica és una lògica de l'excés, d'allò que tot i *maius*, és pensable, intel·ligible, una lògica de l'excés, és a dir, d'allò que és intel·ligible sense reducció possible a les dimensions racionals del que l'acull. D'aquí la idea que el *maius* excessiu, més que físic, més que racional però intel·ligible, inspirador per a la intel·ligència, la qual hi reconeix una exigència, es torna accessible a l'esperit al qual es proporciona segons els seus estats, però inspirant-lo, donant-li aire, l'impuls d'un acte nou, el de deixar portar

16. Recordem que, segons el *De veritate* de TOMÁS D'AQUINO, q. 1, a. 1, c, la *res* és el transcendental que ve just després de l'*ens* i abans de l'*unum*; aquest conjunt de transcendentals pertanyen a allò que és *in se*, fins i tot abans que aparegui *ad aliud*, a l'ànima.

17. Cf. P. CAPELLE – G. HÉBERT – M.-D. POPELARD, *Le souci du passage. Mélanges offerts à Jean Greisch*, Paris, 2004.

‘meta’ – és almenys allà on la filosofia pot entendre i assumir el discurs teològic. Del seu estricte punt de vista la filosofia no podrà fer res més que considerar l’obertura *meta-física* de la subjectivitat a l’excessiu, una obertura d’alguna manera indefinida i que no té cap poder per excloure del seu camp sigui el que sigui, una obertura en aquest sentit completament positiva, sense cap restricció ni limitació.

Però si la metafísica fos la reflexió sobre aquesta obertura, la seva adaptació, s’arriscaria a només agafar-se a proposicions de fet imperceptibles, místiques en aquest sentit. Per això aquesta es força a l’hermenèutica, atenta per retrobar en les accions humanes, tan variades com són elles, expressions de l’obertura en acte de l’esperit vivent. Aquestes expressions es poden classificar segons la divisió habitual de les facultats humanes, la sensibilitat, la intel·ligència, la voluntat, però aquest no és el punt essencial. En tots els casos es tracta, més aviat, de posar en evidència la presència d’un *maius* que impedeix tancar les anàlisis en algunes determinacions utilitzables no sent sinó amb l’objectiu d’un coneixement pur. Aquest treball és difícil, perquè la consciència que el sosté pot refusar de desprendre’s de la inquietud (*in-quietudo*) vinguda de la idea que no caldrà mai més parar-se, sinó abandonar qualsevol quietud.

Pot la metafísica establir-se com a clau de volta d’un sistema? La paraula ‘sistema’ significa la posició (del grec *istemi*) de nombrosos elements col·locats junts, els uns amb (*syn*) els altres. Aquesta síntesi (o ‘composició’ es dirà a partir del llatí) pot ser articulada de diferents maneres. Paul Ricoeur¹⁸ en veia dues de principals que es convenen mútuament per donar significat a la preposició ‘meta’ del terme ‘*meta-física*’, dues formes d’ordenar o de compondre elements d’un conjunt coherent. La primera forma seria jeràrquica; tal seria el sistema en el sentit modern del terme. Un ordre essencialment hipotètic-deductiu, i per això tancat; aquest sistema sorgeix a partir de principis posats mantenint-los com primers, i anant després cap a conclusions portades de forma estrictament deductiva; la forma lògica de la univocitat és aquí fonamental. El sistema harmònic, la segona forma de sistema, es preocupa més per respectar la pluralitat de les realitats diferents; s’articula fidelment a l’exposició aristotèlica de l’analogia, al *pollachôs* que caracteritza la dicció de ‘ens’¹⁹.

18. Cf. P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, 1995, pp. 88-92. Pren aquí la idea de Ricoeur, per a l’explicació que en fa.

19. Cf. ARISTÒTIL, *Meta-física*, IV, 2 (1003a 33).

L'ordre jeràrquic vertical podria ser exclusiu si no depengués només d'una elecció d'axiomes i de definicions col·locats a les portes de la deducció. En canvi, si se l'entén en funció del comparatiu *maius*, la situació canvia completament; la jerarquia és aquí ascendent, *ana-lògica*; la seva lògica s'ocupa de concordar amb l'enunciat de l'excessiu; la fenomenologia del 'do' s'aplica des de fa uns anys a aclarir aquesta proposició de l'originari. L'ordre harmònic, horitzontal, és més acollidor, universal que la jerarquia descendent; no acaba en l'equivocitat perquè crida a una disposició humana activa, 'un' acte que no és propietat de la *ratio* estricta però que dóna suport i anima totes les nostres accions. Aquesta disposició originària és afectiva. Sense ser una passió, en el sentit psicològic del mot²⁰, ella dinamitza les nostres diferents capacitats. Aquesta disposició és anomenada per Plató com *erôs*, indicada ja en el mot 'filosofia'; concerneix a l'àgape, l'amor cristià. Aquesta és simplement *desiderium*. Correspon a la vegada a la jerarquia ascendent (*erôs*) i a l'harmonia (*philia*). La idea de *maius*, que pertany al *desiderium*, fa així que les dues maneres d'ordre, per jerarquia i per harmonia, s'acompanyin mútuament de manera que el concepte de 'sistema' deixi de ser asfixiant. La tasca de la metafísica, avui igual que sempre, no és tant deprende's les categories capaces de valer de manera unívoca per qualsevol cosa, entre altres i primerament per a les coses sensibles, sinó aplicar-se a les múltiples formes, incloses les culturals, on apareixia aquest *desiderium*, de llegir i d'interpretar reconeixent-hi una aspiració *meta-física*, és a dir, a un significat que l'esperit humà pot per fi habitar.

20. Aquesta serà més aviat un *pathos*, en el sentit de Heidegger. Cf. M. HEIDEGGER, "Qu'est-ce que la philosophie?" a Id. *Questions II*, Paris, 1969, pp. 33-34, on l'autor comenta la «sorpresa» segons Aristòtil.

PAUL GILBERT

Pontificia Universitat Gregoriana (Roma)
[gilbert@unigre.it]

*Traducció d'Anna Martín
Arranjament Miquel Seguró*

[article acceptat per a la seva publicació
el 23 d'octubre de 2009]