

## El començament de l'ésser i l'ésser del pensar\*

La lliçó d'enguany l'he titulat "el començament de l'ésser i l'ésser del pensar" i vol ser una reflexió sobre la qüestió metafísica de l'origen, és a dir, sobre el principi del món creat.

L'exposició es divideix en tres parts. En la primera, oferim un resum d'allò més original de la metafísica cristiana, fent una especial insistència de l'actualitat de l'ésser. En la segona ens referim a l'oblit de l'ésser que es va iniciar amb la crisi nominalista i que ocupa bona part del pensament modern. I en la tercera, i seguint la reflexió que ens ofereix Siewerth, insistirem en l'"actualitat d'efectuació", que és l'aportació més clara de l'anomenada metafísica creacionista.

Podem començar, doncs, dient que la nostra fe afirma amb claredat la creació del món del no res i això no podia deixar neutral la metafísica. És mèrit de Sant Tomàs haver ressaltat les novetats que aquesta fe incorporava al pensament grec, entre altres, la distinció entre substància i existència. Si fins llavors es donava per suposada l'existència de tota substància, ara l'existència és allò que mai no es pot donar per suposat, ja que sempre és gratuïta i sorprenent.

Aquesta concepció del món creat el va dur també a distingir les nocions de forma i acte. Si fins llavors la forma, és a dir, l'essència de les coses, explicava la raonabilitat i la realitat de l'univers, ara Sant Tomàs ens parla d'un acte, l'acte d'ésser que no és formal. Per dir-ho breument: tota forma és acte però no tot acte és una forma. Tot això ens porta a afirmar l'actualitat de l'ésser com la clau de volta del sistema tomista.

Ara bé, el problema que pretenem esbrinar és el següent: si el cor del real és un acte no formal ni assencial i el nostre enteniment només pot comprendre conceptualment mitjançant formes i essències, ¿voldrà dir això que se'ns escapa la comprensió última i fonamental de la realitat? Aclarir l'ésser des de l'acte implica també reformular les relacions entre l'acte d'ésser i l'acte de pensar. Przywara, en la seva obra "Analogia entis", ens ofereix una distinció molt útil entre metaòntica, que s'ocupa de l'acte de l'ésser i metanoètica, que s'ocupa de

---

\* Text del resum de la lliçó inaugural del Curs Acadèmic 1996-1997 de la Facultat de Teologia de Catalunya i la Facultat Eclesiàstica de Filosofia de Catalunya.

l'acte de pensar. De totes les novetats que el pensament cristià va aportar enfront del pensament grec, aquesta darrera no és la menys important, ja que es situa al bell mig d'un nou plantejament epistemològic.

Per descobrir la fecunditat que aporta al pensament l'aclariment sobre l'actualitat de l'ésser, és interessant aprofundir en primer lloc en l'intencionalitat de l'acte de coneixement. "Intencionalitat" vol dir la direcció que l'acte intel·lectual té envers l'objecte, és a dir, l'obertura de l'acte a l'objecte, i en principi aquesta intencionalitat se'ns presenta con una direcció lineal i progressiva dels actes de coneixement. Però en realitat, com veurem, l'acte intencional realitza un moviment de regressió, un retorn, una mena de pas enrera, que vol dir un moviment d'explicitació d'allò implícit.

Aquestes novetats epistemològiques que ens permeten aclarir l'acte d'ésser, Sant Tomàs només les insua –per exemple, quan defensa que l'enteniment és un hàbit– però, de fet, no les desenvolupa. Alguns autors com Cornelio Fabro, parlen d'una abstracció intensiva o integrativa, diferent de l'abstracció clàssica, que tindria con a tret diferencial funcionar con un mètode dialèctic i que arribaria a expressar en un judici proporcional justament el fet que l'ésser és acte. Sense allargar-nos aquí en aquestes aportacions posteriors, insistim en que el problema que ens ocupa és el fet que l'abstracció deixa fora del seu procés una mena de residu ontològic, que és l'acte d'ésser, que no pot abstraure's del tot perquè l'ésser no es pot separar de la realitat en la qual es realitza. Justament el que volem és pensar aquest residu des de la distinció tomista d'essència i acte d'ésser, i fer-ho amb l'ajut d'un aparell noètic suficientment clar perquè la pugui expressar. Tinguem en compte que si no fonamentem l'acte d'entendre, la metafísica quedaria incompleta, perquè no podria explicar suficientment l'acte d'ésser.

L'abstracció va començar històricament en aquell primer judici metafísic de l'"ontos on". Afirmar que l'ens "és", incoorpora ja en la primera abstracció dos significats distints: el nominal i el verbal. De fet és evident que no podem dir "ens" si no diem "és" i no podem dir "és" si no diem "ens". No obstant això, el que va succeir en la "phisis" presocràtica va ser un prematur tancament del pensament. L'abstracció és el començament del pensar, però cal continuar pensant; ara bé, el que ens queda per pensar quan hem pensat l'ens, és justament pensar el pensament de l'ens. Per això deia abans que l'intencionalitat manifesta un moviment de regressió en el sentit de conèixer les operacions més que no pas aclarir objectes.

L'abstracció és un primer acte intel·lectual insuficient per dues raons: perquè no esgota la capacitat de seguir pensant, tot i que no sigui abstractivament; i també, perquè l'abstracció no esgota tot el que de la realitat podem conèixer. El nominalisme, del qual parlarem més tard, va significar per una banda l'oblit de la distinció interna i, per l'altra, una igualació de continguts eidètics. En canvi, insistir en la diferència ontològica interior dels "ens" va ser la fita més clara de les metafísiques que han defensat l'analogia.

És cert que Plató és el primer en parlar-nos de participació; però ell proposava la recerca de l'absolut en un espai intermedi entre allò diví i el món, i per tant, la seva analogia, que només era analogia de similitud, no ens porta fins el misteri de Déu sinó a un entremig entre Déu i la creació. El mateix succeí amb Aristòtil, doncs, tot i que ens parla de relacions d'equilibri i de proporcions,

aquestes són sempre entre unes alteritats interiors i immanents als éssers. Tot sembla com si la creació fos de baix endavant. La tensió acumulada entre acta i potència encara és una correlació neutra. El fet que ara no m'entregui en l'agustinisme no és pas perquè no tingui influència en la tradició més tomista: cal esmentar aquí, per exemple, la memòria com a origen de l'intel·lecte o la intel·ligència com a il·luminació d'operacions o el darrer acte intel·lectiu com una contemplació amorosa de Déu. Si no ens parem aquí és només per ressaltar que Sant Tomàs escull el camí de l'analogia aristotèlica de proporció, tot subratllant que la criatura té una relació desproporcionada amb Déu. Ell ens parla d'un Déu excessiu, transcendent, de tal forma que l'ontologia de Tomàs només es clarifica en contacte amb la Teologia. En el moviment de baix a dalt, Déu és el més enllà per excel·lència. Els dos trets novedosos són, doncs, que, per una banda, el ritme ascendent i descendent esdevé un equilibri entre l'omnipotència divina i la potència creacional. És com si aquella correlació neutra entre acte i potència, de la qual abans he parlat, "fes explosió a l'altre costat", en una felicitat expressió de Przywara. I per altra banda, aquest ritme equilibrat manifesta una unitat en tensió; tensió que, ònticament, està a l'interior de l'ens creat i, noèticament, a l'interior de l'acte d'entendre.

Passant a la segona part, cal dir que la crisi nominalista va posar en perill aquestes dues novetats ja aconseguïdes en la reflexió metafísica sobre la creació. Per una banda es dona la suposició de l'existència dels éssers; per l'altra, es prefereix generalitzar en lloc de seguir pensant; és a dir, per una part, s'oblida la diferència interna, i per l'altra, generalitzant es perd l'actualitat i la feconditat de l'acte intencional de coneixement. Enfront del nominalisme que afirma que el real és només el singular, cal afirmar que l'universal és real en el molts, precisament com a universal, i aquest és el seu estricte valor real. Diguem que la multitud té en distribució la universalitat que els és comuna. La idea general perd tensió perquè fa homogenis els abstractes i no pot referir-se a les seves diferències reals senzillament perquè les perd quan les iguala. Aquesta afirmació nominalista referida al camp epistemològic té clares conseqüències en el camp ontològic, doncs d'acord amb aquesta pèrdua de solidesa de l'ens, a partir d'aquest moment la contingència comença a significar inconsistència. La solidesa perduda es transvasa al camp noètic en el sentit que en tota intuïció del real es dona per suposada l'existència. Com podeu veure, quan el pensament suposa l'existència estem molt a prop de la interpretació productiva del pensament que va iniciar-se en el racionalisme modern. L'error està en pensar que a l'objecte mental li cal l'existència, quan de fet en té prou en ser pensat; a qui li cal l'existència és a l'ens per poder ser, o el que és el mateix, el pensament per conferir la suposició a l'objecte mental, però no pot conferir l'existència a l'ens.

Aquest transvasament de l'actualitat a l'ordre de la idea va obrir un abisme entre allò factualment real i la idea actual. Siewerth afirma que aquest conceptualisme constructiu posa els fonaments de la metafísica moderna des de Descartes, Spinoza i Leibniz fins a Kant i Hegel. I és que considerant només allò pensat com a ésser objectiu, correm el perill de deixar el real fora de la nostra investigació. Després de trencar-se l'equilibri en tensió que significava el pensament de l'actualitat, només quedaven dos camins: o bé la formalització de l'ésser en un concepte racional o bé un nou camí hermenèutic d'efectuació

de l'acte i de recuperació de la tensió perduda. Podem referir-nos a Anselm i Eckhart com a dos paradigmes. Per una banda si afirmem, com fa Anselm, que el motiu pel qual allò màxim pensable no estigui en l'enteniment és justament que és un màxim pensable, aleshores queda prohibit pensar com més intel·ligible l'ésser que el pensar. És a dir, l'ésser real del màxim pensable afegit al màxim pensable és un pur factum. En aquesta opció l'ésser es subordina al pensar en termes de depressió d'ésser.

Per altra banda, Eckhart segueix un camí diferent, que arriba a Cusa, Spinoza, Kant, Fichte, Schelling i Hegel, i que està en la base de la filosofia transcendent. En un context trinitari ell fa aquesta observació: El Fill és la distinció, és a dir, no és que el Fill sigui el Fill, i per altra banda el Fill sigui diferent del Pare, sinó que el Fill és en tant que diferent. El Fill es la distinció o ratio. L'observació té molta envergadura, doncs la raó serà la capacitat d'establir distincions i superar-les, és a dir, la negació com a acte diferent a l'abstracció pot ser integrada en la raó. És veritat que a partir d'ara l'analogia quedarà malmesa perquè no hi ha ningú que defensi l'alteritat i la diferència, però es bo que Eckhart ens retorni la perspectiva del pensar com a acte que va més enllà del fet de conèixer essències o negar-les.

El punt de partença nominalista que té tot sistema d'identitat oblida l'ésser i la seva distinció, ja que l'ésser de la lògica és un pur concepte. Ens interessa molt més l'altre alternativa d'Eckhart perquè incorpora un element d'actualitat de l'ésser com de la raó. En l'explicació nominalista, ja que l'espai entre Déu i el món no l'ocupa l'analogia sinó l'identitat, es fa impossible donar una explicació de la relació entre Déu i el món. En canvi, si afirmem que el pensament és un acte formador d'allò pensat, vol dir que no arriba tard, que no s'afageix, sino que assisteix a allò pensat.

Si el nostre pensament no es paralitza ni davant d'un màxim suprem i igualador, com fa Anselm, ni davant d'un mínim indeterminat, com fa Hegel, aleshores ¿què ens queda per pensar? Ens queden per pensar les diferències. Això vol dir que l'acte intel·lectual encara pot ser fecund, encara pot revelar-nos més intensament la realitat, tot i que no ho faci per extensió. Caldrà augmentar la referència real de l'abstracte tot retornant-lo a les determinacions d'allò real, i aquest aprofundiment últim d'allò real és justament el pensament de la fonamentalitat.

En la línia d'Anselm, Hegel i Fichte, ja no queda res per pensar. En canvi si retornem l'atenció a l'acte, el que queda per pensar és l'ésser com a començament. Heidegger inclou el temps en l'acte de pensament, però oblida que el temps no és l'únic tipus de començament. El fonament és molt més incoatiu que l'abstracció, perquè la realitat comença en la realitat i no en el pensament. El que succeeix és que una cosa és el començament cognitiu i l'altre el fonament o l'ésser com a començament. Així és com trobem dos sentits diferents del començar. El fonament és més primari que l'abstracció excepte quan aquest és pensat, perquè llavors el primer és l'abstracte, però alerta, perquè allò que efectua la intel·ligència és només l'objectivització racional del fonament i no dona existència al fonament, a no ser, és clar, que l'estigui suposant indegudament. És veritat que el fonament és l'últim explícit, però no comencem coneixent objectivament el fonament, perquè no és el mateix la prioritat real i la noètica.

Allò implícit queda sempre amagat, el que s'escapa és l'explicitació. Diguem-ho clarament, el fonament és l'implícit que mai no s'explicita del tot, i per això sempre quedem habitualment oberts a seguir pensant. La intel·ligència coneix explícitament el fonament en tat que fundant però no allò que roman dins el fonament, senzillament perquè allò no és objectivable. Així es perfilen els dos sentits del començament: no és el mateix el "primum cognitum" que el "primum ontologicum", perquè l'exercici del fonament és un exercici fonamental i l'exercici de la intel·ligència no és fonamental sinó operatiu. La raó fonamental és una insistència en el començar, i al començament abstracte no li falta determinació sinó començament, ja que es començament objectiu però no l'ésser com a començament. No obstant això, en la lluita entre el "primum cognitum" i el "primum ontologicum", hem guanyat quelcom molt avantatjós: el guany de començament. Vol dir que un "pensar" que no apunti a la fonamentalitat, a la radicalitat, s'anul·la ell mateix.

Doncs bé, la consideració del començament respecte del fonament és de gran importància, perquè el tema de la creació és el tema d'allò no suposat. Per això ens ha semblat bé iniciar la tercera part d'aquesta exposició amb l'aportació que fa Siewerth sobre l'origen.

Balthasar va qualificar Gustav Siewerth com "astre brillant, i un dels pensadors més universals del nostre temps". Amb un domini peculiar i dens de l'idioma alemany, Siewerth es mou en l'espai del problema on es mouen Przywara, Lotz i penso que també el mateix Balthasar. Siewerth pensa que si l'alteritat i la diversitat del real participen de Déu, és perquè en Déu mateix existeix la diferència. La Diferència real absoluta entre la subsistència de les tres Persones i l'acte d'ésser diví comú a elles, és l'arquetip de la distinció real. La negació no és ja com abans una operació racional sinó un moment d'auto-penetració del propi pensament diví. La relació entre l'assència i l'acte d'ésser participat és fruit de la re-flexió de la diferència real divina. El pas de l'infinít al finít es dona gràcies a una identitat exemplar que ve mediatitzada per un "actus assendi" ideal. L'"actus essendi" com a forma buida i nul·litària, com a la primera semblança divina, mediació, miracle i misteri de l'ésser, és un concepte englobant que uneix l'ésser-acte finít en l'ésser-acte infinít, ja que aquesta idealitat es torna real no en les realitzacions substancials sinó a través d'elles, i així, incloent tota diferència, es pot anomenar no-subsistent perquè no està limitada a cap ésser concret.

Aquest ésser no és Déu ni tampoc l'ésser comú, perquè llavors, confondríem l'essència amb l'acte d'ésser; i Siewerth, en canvi, és dels autors que s'afegeixen a la llarga llista de denunciadors de l'oblit d'ésser en què ha caigut el racionalisme. En un segon moment, quan Siewerth uneix la subsistència a l'existència i, per tant, identifica aquest ésser no-modal i simple amb Déu com a Ésser subsistent, el que està afirmant és que Déu està en el límit de la representabilitat del real i que la seva referència és misteriosa. L'actualitat, simplicitat, universalitat i subsistència de l'ésser no pot aclarir-se en cap síntesi racional perquè aquest abisme de l'ésser és la presència misteriosa de Déu.

No és la primera vegada que en totes aquestes controvèrsies és posa de manifest l'antic antagonisme entre tomisme i escotisme. En la seva obra "L'experiència transcendental", J. B. Lotz presenta l'ésser tomista en tres estadis. El primer tal com es troba participat en les coses. El segon, tal i com el trobem en

ell mateix (l'“ipsum esse” o “esse” comú). I el tercer, l'ésser Subsistent. Fonamentant-se en textos de Sant Tomàs, Lotz pensa que l'experiència ontològica es refereix preferentment al segon estadi, és a dir, a l'“ipsum esse”, però el que ens cal advertir és com es produeix l'articulació d'aquests tres estadis. També en el cas de Balthasar, la dificultat neix en no distingir prou bé la deferència ontològica ente l'ésser i l'ens, de la diferència ontològica entre l'ésser i Déu, i pensem que no és convenient tractar l'“ipsum esse”, com si fos un objecte, una cosa, o una idea. Suposada la immanència de l'ésser en l'ens i alhora la transcendència de l'“ipsum esse”, caldrà alliberar del rerafons de l'“actus essendi” no-subsistent totes les intuïcions de Plotí i del pseudo-dionís que potser s'han exagerat, i insistir en el que després anomenem efectuació d'acte.

Pensem que intentar un anivellament que diferenciï ontològicament l'“ésser” dels “ens”, i teològicament l'“ésser” de “Déu”, pot posar en perill la identificació de Déu amb l'ésser, i corre el risc de no diferenciar prou l'ésser creat de l'Increat. I això perquè la unitat anterior i original de l'U diví és unitat fonamental, però cal, advertir que la diversitat que brolla d'Ell no ho fa per generació natural sinó per causació de acte. Siewerth entén l'acció divina com un pas en el sentit de “fluidessa d'ésser”, i és cert que l'ésser és immanent en l'ens finit, però només en el sentit de ser punt de incidència de l'acció creadora del Transcendent. Ara bé, l'acte d'ésser radical i originari és la moció de Déu, constitutiva de l'ens finit i raó de la criatura.

Aquella direcció lineal que semblava oferir-nos en un primer moment l'activitat cognitiva se'ns ha tornat realment una regressió de la intel·ligència cap a l'esdevenir creacional, i així podem afirmar que la intel·ligència és un pensament que pensa des de l'ens. El pensament de l'actualitat implica, doncs, un equilibri en tensió a l'interior de l'ens que històricament ha estat defensat per la metafísica de l'analogia i per la noètica del pensar com a acte, i posteriorment ha estat trencat per la suposició d'existència del nominalisme. La unitat anterior de l'U diví no solament implica el fonament com a raó de la criatura, sinó també i alhora, un aclariment estructural de la intel·ligència. No es estrany, doncs, que de la metafísica de l'acte n'esdevingui una antropologia transcendental que insisteixi en l'ésser de l'home com a lloc privilegiat de manifestació de l' ésser . En aquest sentit, la intel·lecció de la realitat de Fabro i Zubiri o la formalitat de la intel·lecció de Piaget, o l'antropologia interpersonal, són aportacions molt riques i fecundes que ara per raó d'espai no exposaré.

En l'esforç que autors com Siewerth han fet respecte de l'aclariment de l'actualitat d'ésser i en l'intent d'evitar el tractament nominalista de la distinció tomista, haurem d'afirmar que la mediació existeix, però que aquesta mediació recau en l'operació, la qual metafísicament esdevé la identitat mateixa de l'ens com a ens, i noèticament constitueix el mode interior pel qual es pot aclarir el pensar. De fet, la unitat de comunicació ontològica que hi ha inclosa en l'acte creador no pot ser aïllada com un moment absolut, ni en la unitat d'un concepte ni en el mirall de l'exemplaritat, perquè diu raó de resultat. Es tracta d'una unitat de moviment tensional en la qual s'unifiquen les tres grans vies d'expansió ontològiques que són l'eficiència, la formalitat i la finalitat. La distinció essència i acte d'ésser no és estàtica, sinó que és en l'obra que l'ésser essencialitza el subjecte. L'ésser és obre, la seva estabilitat és energètica i l'acte diu raó de moviment, si bé es tracta d'un moviment transcendental. La presència de l'acte no és presència de fet, sinó operant.

L'aparició de dualitats pendulars, essència-existència, immanència-transcendència, objecte-subjecte, és deguda a la ruptura d'aquesta unitat original i, per tant, en lloc d'una continència eminencial de l'origen en una sola acusalitat, l'efusió de l'acte representa la comunicació ontològica en la seva identitat original com un dinamisme induït o com a resposta a una vocació.

Per una banda, tractar el creat com a efectuació d'acte evita les confusions noètiques pròpies de la identitat exemplar que posen en perill allò millor de l'analogia de proporció, que és la seva intrínscica tensió. La unitat proporcional, en canvi, expressa la unitat òntica no de la forma sinó de l'acte. Per altra banda explicar l'origen de l'ésser per creació del no res, transforma la distinció essència-acte d'ésser en una composició dinàmica i desigual. Dinàmica perquè és en l'obra que l'ésser essencialitza l'objecte, i desigual perquè la composició és polar, és a dir, està inclinada cap aquell únic costat que és el veritable origen d'allò real i en el qual fa explosió.

L'anàlisi de la intencionalitat de la intel·ligència ens ha revelat l'acte d'ésser con aquell residu que mai pot abstraure's del tot i envers el qual l'enteniement retorna constantment, explicitant en noves operacions allò que ònticament ha estat sempre al començament. L'abstracció és només el començament del pensar i no expressa tot el que podem conèixer del real. Pensar l'actualitat no és solament dinamitzar la composició real sinó concebre-la com unitat tensiònada implícita en el primer abstracte, i per tant permetre al pensament continuar pensant en lloc d'igualar les diferències. Breument: recuperar l'actualitat que hi ha en l'ésser i en la raó és recuperar el camí hermenèutic de l'actuació d'acte i la tensió perduda.

Completant Siewerth i precisant la diferència entre el Déu creador i l'U plotinià, haurem d'insistir, forçant el llenguatge, en una mena d'"actualitat actual" i no sols ideal. L'origen de l'ésser creat està en la moció de Déu, constitutiva de l'ens finit i raó de la criatura.

L'actualitat d'ésser com unitat en tensió és la dimensió que oblidada pel nominalisme està a la base d'una correcta comprensió de les relacions entre l'ésser i el pensar. Si l'analogia clàssica, com hem dit, era un equilibri neutral, després de creure en la creació, l'analogia només es pot finalitzar en Déu i la potència creacional esdevé ara potència obediencial. Tot ens creat ve totalment e immediata de Déu, no per dilatació dels singulars, ni perquè hi hagi un lloc intern comú entre Déu i la criatura, sinó perquè el Déu que està més enllà és l'origen únic de qualsevol potencialitat. Allò que és comú a Déu i a la criatura no referix Déu i la criatura a alguna cosa en comú, com una mena d'equilibri flotant entre ells dos. Allò creacional està sempre ordenat a Déu com a primer, sense possibilitat de cridar un tercer.

És mèrit de Siewerth, i serà la pregunta que farà a Heidegger, per què l'obertura de l'ésser ha de romandre indiferent a la paraula de l'ésser diví, per què la veritat de l'ésser no pot ser teista. Siewerth, en aquest sentit, s'inscriu amb Balthasar i Przywara en una teologia tomista del sobrenatural amb un punt de mira comú teològic i filosòfic. No es tracta de convertir l'ésser de l'ens en un gènere ideal supradiví o en un concepte tret de l'abstracció, sinó de reconèixer que a la veritat de l'ésser li pertany tan el pensament creient com el pensament pensant. Si la distinció essència-existència de la criatura es clarifica més enllà d'ella mateixa, llavors la qüestió sobre Déu i la criatura és el darrer

perfil formal de la metafísica. Ben cert, però, que en filosofia Déu és mesurat per la criatura i en teologia al revés, que els actes i els continguts es diferencien; ben cert que hi ha límits, però en aquests límits la mesura és comuna i en aquesta comunitat venen totes les possibles formes de relació entre filosofia i teologia.

A tall de conclusions, permeteu-nos recollir les afirmacions que ens semblen més rellevants fins el moment. Podem dir que l'esforç de Tomàs al repensar la creació el va dur no solament a l'articulació de la distinció real, sinó també a una formulació de l'abstracció aristotèlica; i que les dues dimensions són aclarides en l'analogia de l'acte entès com a operació. També cal recollir la intel·ligència com un hàbit actiu d'operacions que intenta explicitar el que hi ha inclòs en el primer abstracte, produint un moviment d'explicitació de l'implícit i revelant així l'ésser dels ens. Per altra banda concebre la distinció com a unitat tensionada va ser l'oblit més greu del nominalisme, que tot i suposar l'existència i generalitzar l'ésser va oblidar l'actualitat que hi ha tan en l'ésser com en la raó. És cert que, per una banda, mantenir l'esperit en tensió, en equilibri i proporció remet la tesi del fonament a un Déu excessiu, i per l'altra ens obliga a diferenciar els dos sentits del començament: el "primum cognitum" no és el "primum ontologicum". Per acabar podem dir que l'origen de l'ésser creat el trobem en la moció de Déu i que la distinció tomista és dinàmica i dóna a la unitat de comunicació un caràcter de resultat. La metafísica creacional esbrina l'origen fonamental des de la raó il·luminada per la fe, escapant tan del nominalisme com de la doble veritat i en aquest sentit és la disciplina més alta de la filosofia cristiana.

I permeteu-me acabar amb una reflexió que ens ofereix a tots Balthasar. El cristià és el guardià de l'admiració filosòfica sobre l'origen i té el deure de dir sí a l'ésser, un sí que essent primerament teològic inclou també l'afirmació metafísica de l'ésser. Els cristians, en un temps d'oblit de l'ésser i de Déu, tenim la responsabilitat de dur a terme aquesta metafísica. Pot ser una il·lússió fatal pensar que tot el que podem fer com a metafísics es només preguntar-nos per l'ésser, ja que com a cristians, duem les respostes donades en la revelació i aquestes ens són suficients, perquè pensant així, aquestes mateixes respostes en sobrevolar l'acte de pensament sense aprofundir-lo, també el destruirien.

DR. JOAN MARTÍNEZ PORCELL  
*Universitat Ramon LLull*