

aquesta acció correctora, o almenys per tal de pensar-la, s'entén que calgui la definició d'una ciutat o un saber polític absolut moralment ideal. No té cap importància que no arribi mai a existir físicament. La seva formulació en el discurs de la raó és suficient perquè compleixi la funció críticoreguladora que permet la dinamització constant de la ciutat. És l'ideal regulador al qual cal adreçar l'activitat pràctica, però que no serà ell mateix mai activitat pràctica.

Emília OLIVÉ i VIDAL, *Gil de Roma. Una proposta ontològica a la fi del segle XIII*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. F. Canals i llegida a la Universitat de Barcelona el 30 de juny de 1998.

I. L'oblit d'un filòsof medieval

No s'aprèn filosofia, sinó que s'aprèn a filosofar. De ben segur, tots hem citat alguna vegada la cèlebre frase de Kant per tal de reivindicar el valor especulatiu del pensar, encara que també sigui certa l'afirmació contrària: que avui no es pot filosofar sense saber filosofia, perquè per molt ingènuament que hom la vulgui plantejar, l'activitat de pensar necessita un marc de referència que la sustenti. Més clar: des de Hegel sabem que filosofar és una activitat indestruïble de la seva història; de tal manera que, retornant al *dictum* kantian, hom podria dir que "s'aprèn a filosofar tot aprenent història de la filosofia": la història d'uns problemes oberts que conformen la nostra tradició especulativa i que cada època (i dintre d'ella, cada autor) s'apropia i s'imposa la tasca de repensar. Per això, qualsevol problema de la filosofia que vulguem abordar demana una doble dimensió: la pròpiament especulativa (reclamada per Kant), però també una aproximació històrica a allò que es posa en qüestió.

Amb tot, cal reconèixer que dintre d'aquesta història del pensar occidental hi ha períodes que han gaudit d'una gran acceptació popular, així com autors que amb el temps han esdevingut indiscutibles *best-sellers*. Pensem en el període de la Grècia clàssica i en Plató, o en la filo-

sòfia moderna i en el mateix Kant o l'idealisme alemany; tots ells força valorats (sens dubte per mèrits propis) pel gremi dels filòsofs professionals. Però paral·lelament hi ha hagut una moda en sentit contrari que s'ha mantingut al llarg dels anys: la que considera la "filosofia medieval" com un lloc de penombres intel·lectuals, raó per la qual s'hi ha pogut operar una gegantina *epoké* historiogràfica que n'ha fet (en paraules d'Edith Stein) un autèntic "monde oublié".

Es tracta d'una actitud que sempre m'ha intrigat, i malgrat que, probablement, les causes que hi han col·laborat són moltes i molt diverses (des de l'imaginari sociològic a una mala premissa sovint guanyada a pols), la més estrictament filosòfica es trobaria en el prejudici segons el qual l'especulació medieval és només una "filosofia autoritària": un pensament encadenat a les *autoritates* certificades i fixades per la tradició, davant les quals el pensador es comportaria de manera submissa, servil i sense cap mena d'esperit crític.

Aquesta visió del filòsof medieval encotillat per l'ortodòxia, lluny d'estar superada és mantinguda encara avui per nombrosos historiadors. A tall d'exemple, la podem trobar en Eugeni Garin que, víctima de la fascinació que sent pels homes del Renaixement, qualifica els medievals de mers comentaristes fidels a la lletra d'un text (considerat com a "sagrat"), tot reduint al màxim la seva subjectivitat; cosa que explicaria per què no es tractaria de veritables filòsofs sinó només de professors fortament condicionats per les autoritats. Però des d'una altra perspectiva, tenim també els coneguts judicis de Heidegger segons els quals si la història de la filosofia occidental ha estat la història de l'oblit de l'ésser, aquesta decadència es faria força evident durant el període medieval, per la senzilla raó que aquest "parla en llatí"; i amb això, hauria perdut de vista el llenguatge de l'ésser, que originàriament "s'expressava en grec".

Uns prejudicis com aquests només es poden desfer si s'estableix algun tipus de familiaritat amb els textos dels implicats i se'ls pregunta si és veritat que es tracta de filòsofs tan lligats a les autoritats. Ara bé, què són aquestes *auto-*

ritates sinó un conjunt de textos de referència (avui en diríem “cites”) transmesos per la tradició i al voltant dels quals s’estructura el pensament? Definides d’aquesta manera, no em sembla que hagin perdut vigència, perquè també avui hi ha tota una sèrie d’autors i d’obres que són sistemàticament citats com a referents gairebé obligats (sigui per admetre’ls o per refusar-los). I si avui ningú no considera que això ofegui la nostra creativitat, tampoc ho havia de fer en el cas dels pensadors medievals, que tenien llibertat per adherir-se [o no] a determinats corrents especulatius, així com per interpretar-los des de l’horitzó que els semblés més d’acord amb la lletra del text.

Però si la filosofia medieval ha estat un període oblidat, encara és més cert que en el seu si hi ha autors condemnats a l’ostracisme intel·lectual, i aquest ha estat el cas de Gil de Roma (*Aegidius Romanus*). A això, hi ha col·laborat el fet que els escassos estudis que se li han dedicat sovint apliquen dues perspectives hermenèutiques “hipermètops”: en alguns casos es considera que tota la seva especulació és només reactiva: una filosofia que en si mateixa no té gaire originalitat i que només es gesta i pren forma quan entra en lluita amb el seu etern oponent, Enric de Gant. En d’altres casos, el seu pensament s’ha malentès perquè se l’ha camuflat sota Tomàs d’Aquino: pels seus seguidors, es tractarà d’un tomista *free-lance* puntualment desencaminat (en especial, pel que fa a la doctrina de la distinció real), mentre que pels seus detractors (v.g.: l’escotisme i el suarisme), Egidi no en fóra res més que l’última culminació doctrinal i, per tant, el pretext ideal per oposar-se al tomisme. Al cap i a la fi, ambdós comparteixen un mateix acord unànime: la voluntat explícita de fer-lo encaixar sota l’horitzó del tomisme, la qual cosa ha propiciat que la historiografia tradicional el pensi sempre sota el mite del “fidel seguidor” (un model hermenèutic tan difícil d’esquivar que encara avui és compartit per bona part de les històries de la filosofia que circulen pel nostre país).

Tanmateix, aquest prejudici es mostra poc fructífer tan bon punt hom es

familiaritza amb els textos, perquè -malgrat les similituds existents- de seguida es constata que les doctrines mai no acaben d’encaixar massa bé amb el model tomista de referència. D’aquí que em proposi adoptar una perspectiva hermenèutica del tot oposada i que, a la llarga, resulta força més suggerent, a saber: llegir-lo sota el prejudici que no es tracta d’un autor tomista, considerar que ni és un dòcil deixeble, ni un seguidor benintencionat però desviat. Si se’m permet dir-ho: pensar que Egidi és només “egidià” i que quan assimila corrents de pensament ho fa sempre amb l’objectiu de construir un edifici filosòfic personal. Al mateix temps, si l’obligació d’un historiador dels llibres de la filosofia és donar-los la paraula, deixar parlar els textos i procurar de mantenir-s’hi fidel (perquè, al cap i a la fi, és l’única dada objectiva que ens resta d’un pensar del passat), aquesta fidelitat també dona els seus resultats, perquè hom hi comprova immediatament que Egidi usa una terminologia nova i significativa quan vol definir la tesi central de la distinció real (*distinctio realis duarum rerum*). I si les paraules no són mai innocents, aquestes traduiran un horitzó de pensament i una mentalitat filosòfica molt personal.

II. El mapa del pensament egidià

Per tant, la qüestió central és determinar quines línies doctrinals propicien la tesi de la distinció real formulada amb uns termes tan allunyats del tomisme. En síntesi, els dos grans eixos argumentals resseguits són els següents: per una banda, treure a la llum el *rastru avicennià* que amara tot el seu pensar i, per tant, explicar el predomini indiscutible de l’essència en totes les seves propostes noètiques i metafísiques; per l’altra, remarcar tots aquells aspectes que fan d’Egidi un *filòsof de l’essència*, de tal manera que la distància que el separi de Tomàs (sovint considerat com un “pensador de l’èsser”) no pugui ser només accidental. I tot això estructurat en tres blocs que formen alhora tres cercles concèntrics que s’encavalquen doctrinalment i en les seves respectives conclusions.

A. El fonament. La mirada posada en l'essència

Totes les teories que conformen la noètica comparteixen un mateix fil conductor: el desig exprés de centrar-se exclusivament en l'essència i foragitar l'existència (en tant que principi extraracional i extra-intel·lectual) del coneixement. La superfluïtat de l'ésser és el veritable *leitmotiv* que guia la teoria de l'abstracció, entesa sempre com un acte que prescindeix explícitament de l'ésser i que culmina en la captació d'un contingut conceptual abstracte i només possible (anomenat, en línia amb la tradició avicenniana, *esse essentiae*). La mateixa direcció s'observa també en el fet que Egidí es declari partidari de la *veritas in intellectu*, per a la consecució de la qual n'hi ha prou que la cosa apreheua estigui present a la ment (segons el mode de la representació), i en cap cas no cal que gaudeixi d'existència actual o de realitat objectiva extramental. De nou l'essència abstracta i possible esdevé l'objecte privilegiat de la veritat. Per últim, torna a ser significatiu que elabori la teoria de la ciència a partir de les propostes lògiques dels *Anàlisis* aristotèlics, des dels quals es conclou que el fonament objectiu del saber no és altre que l'ens potencial i possible, una natura predicamental copsada en la definició que abandona, per accidental, qualsevol referència a l'existència actual.

En tot això, les diferències amb Tomàs d'Aquino no poden ser més fonamentals, perquè la seva proposta especulativa insistirà, precisament, en la necessitat de referir-se a l'existència en tots els casos esmentats: tant en l'acte de comprensió de l'essència, en la consecució de la veritat (tot essent partidari de la *veritas in rebus*), com també demanant un fonament objectiu per a la ciència (en l'anomenada essència existent).

B. L'estratègia. El domini d'una metafísica essencialista

Sembla del tot lògic que a una noètica essencialista correspongui una metafísica d'orientació similar, perquè allà on impera l'abstracció hi ha el preludi per a una metafísica on regnen en solitari les

essències. Doncs bé, aquesta és precisament la direcció que prenen totes i cadascuna de les doctrines que articulen la metafísica egidiana, interessades a remarcar la preeminència absoluta de l'essència per sobre del principi d'existència, concebut com un constitutiu ontològic quasi accidental. El fil que ho articula és la distinció d'un doble nivell d'ésser en l'ens, a saber: l'ésser d'essència, principi metafísic de "talitat" i d'intel·ligibilitat, i l'ésser d'existència, que té per única funció posar-lo en el real. Dos éssers = dos actes diferents que, interpretats amb una mentalitat ultrarrealista, designen alhora dues realitats o coses (*duae res*) també diverses. A més a més, atès que la tradició aristotèlica defineix l'ens com "allò que té ésser", si s'han distingit dos nivells d'ésser, s'hauran de diferenciar també dos modes de l'entitat: aquell que l'entén com una essència predicamental possible i aquell que la concep com un existent. Aleshores, la qüestió esdevé inevitable: quin dels dos sentits és el més preeminent? La terminologia usada per a referir-s'hi en cada cas ens ho clarifica: al primer se li reserva la denominació d'ens *per se* (precisament pel fet d'abastar el principi ontològic més determinant: l'essencial), mentre que al segon se'l denomina ens *per accidens*, perquè està creuat per un element accidental i superflu en la cosa, com és l'existència.

De nou també, les diferències amb el tomisme són significatives, perquè mai no s'hi distingeix ni un doble nivell d'ésser ni tampoc de l'entitat; raó per la qual no li cal plantejar-se la qüestió per la preeminència metafísica d'algun dels dos, ni s'arriba a predicar el caràcter accidental de l'existència. I tot això perquè Tomàs practicaria (en paraules de Fabro) una noció "intensiva" d'ésser, segons la qual l'existència és l'acte únic i quasi essencial de tot allò que és.

C. La culminació. De la distinció a la separació real

A la llum d'aquests precedents es comprèn per què Egidí interpreta la distinció real com una distinció entre dues coses radicalment heterogènies i acaba formulant la controvertida tesi de la *distinctio realis duarum rerum*. Tot allò que és

està metafísicament constituït pel creuament de dos actes o, el que és el mateix, de dues coses diverses: l'essència i l'existència; de tal manera que l'existent es forma per la composició i s'anihila per la separació d'ambdues. I és aquesta última (la separació) la que, de manera significativa, es presenta sempre com el criteri onto-lògic de la distinció real, tot seguint un doble ordre de fonamentació: per una banda, sostenint que si "un [l'essència] es pot comprendre perfectament amb l'oposat-contrari de l'altre [l'existència]" és perquè es tracta de dues coses diverses; per l'altra, mantenint que així com la composició real d'ambdós es posa de manifest en la creació, així també l'anihilació fàctica de la cosa implica la seva separació real (cosa que no fóra possible si no es tractés, de bell nou, de dues coses efectivament diverses). Tan sols aquesta manera de comprendre la distinció pot donar raó dels dos fenòmens metafísics que afecten tot allò que és, a saber: la contingència (creació /anihilació) i la finitud (participació) més radicals. I en ambdós casos, Egidi manifesta una marcada predilecció per considerar que així com la creació s'identifica només amb el principi existencial (i l'essència resta considerada com un principi material, d'algun mode "exterior" a l'acció divina), així també la participació s'identifica només amb l'element existencial (mentre que l'essència resta concebuda com un receptacle diversificador). De nou, una mentalitat hiperrealista per a la qual dues funcions metafísiques diferents o dos actes diversos justifiquen llur distinció real.

També aquí les divergències amb Tomàs tornen a ser esclaridores. Deixant de banda el fet que la doctrina de la distinció real no està mai tematitzada en els textos tomistes, també és cert que les escasses referències que s'hi troben mai no la defineixen en funció de la separació onto-lògica entre dues coses diverses; així com res de més allunyat als seus paràmetres que deixar fora l'essència tant de la creació com de la participació, tot dotant-la d'una funcionalitat i consistència metafísiques que en realitat no tindria. D'aquí que la tesi de la *distinctio realis duae res* sigui la més personal i genuïna del nostre autor. I si bé és cert que mai abans cap altre pensador no l'ha sostin-

guda amb tanta contundència, també ho és que ningú després d'ell no la tornarà a afirmar amb tanta "imprudència". Perquè allà on els perills poden ser tan alts, s'hi té poc a guanyar i potser massa a perdre.

III. L'oblit de la diferència ontològica

Gil de Roma i Heidegger : què poden tenir en comú dos autors tan allunyats en el temps? En principi estariem temptats a dir que no res; però si a vegades la història de la filosofia agafa dreceres atzaroses, aquest treball també ho féu en els seus inicis. A mode de confessió: ja fa molts anys, llegint *Identität und Differenz*, vaig topar-me amb el conegut diagnòstic heideggerià sobre la filosofia occidental: l'oblit de l'ésser i de la diferència ontològica. Des d'aleshores, dues qüestions no van deixar de rondar-me: en quin moment es va "perdre" la diferència com a tal? Que potser la diferència ontològica i la distinció real dels medievals no eren la mateixa cosa? Provar de dilucidar-les fou el que em portà fins a Gil de Roma: el pensador per excel·lència de la distinció; i el seu estudi sistemàtic confirma que es tracta d'un protagonista destacat d'aquell oblit denunciat per Heidegger. Fent un balanç apressat es pot dir que el diagnòstic s'hi acompleix pas a pas: si la noètica egidiana perd l'existència i es centra només en el saber de les essències és perquè hi ha un clar predominí de la representació, que té tendència a fer fora tot allò que no es deixa conceptualitzar. Com a conseqüència inevitable, si l'existència es considera quelcom accidental a la cosa es desemboca en una metafísica centrada també, i exclusivament, en l'essència (que, al cap i a la fi, és l'únic que es deixa representar). I finalment, l'alteritat radical de l'existència no significa que Egidi hagi renunciat a "concebre-la", perquè el predominí del concepte s'acaba imposant tant sobre la mateixa existència -tot reduint-la a una cosa "conceptualitzable" per l'intel·lecte- com també sobre la diferència, concebuda com una distinció entre dues coses representables com a tals. Amb aquest moviment s'ha perdut l'existència no pas perquè s'hagi diluït en l'essència, sinó perquè se l'ha ontificat, i alhora s'ha perdut la diferència

ontològica en concebre-la com la separació real entre dues coses diverses.

Sóc conscient que els diagnòstics de manual mai no acaben d'encaixar prou bé amb la malaltia concreta del pacient, però també crec que les tesis heideggerianes poden ajudar a comprendre quins són els eixos especulatius que travessen l'obra egidiana i quins són els problemes que deixarà oberts per a la posteritat; uns problemes que, des d'aleshores, la metafísica no deixarà mai d'abordar.