



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El fonament ontològic de l'experiència estètica en Sant Tomàs d'Aquino

Abel Miró i Comas

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Facultat de Filosofia

Departament de Filosofia

**El fonament ontològic de l'experiència estètica
en Sant Tomàs d'Aquino**

Doctorand: Abel Miró i Comas

Tutor i director: Josep Monserrat Molas

Programa de Doctorat:

Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Gener del 2016

Als meus pares,

Enllumenà amor lo nuvolat qui es mes enfre l'amic e l'amat; e féu-lo enaixí llugorós e resplendent con és la lluna en la nit, e l'estel en l'alba, e lo sol en lo dia, e l'enteniment en la volentat. E per aquell nuvolat tan llugorós se parlen l'amic e l'amat.

Ramon Llull, *Llibre d'Amic e Amat*

ÍNDIX

AGRAÏMENTS	4
RESUM	5
INTRODUCCIÓ. <i>Punt de partida i sentit de la investigació sobre el fonament ontològic de l'experiència estètica</i>	6
CAPÍTOL 1. <i>Principis fonamentals de l'ontologia del coneixement</i>	7
1.1 Sant Tomàs d'Aquino, Sant Albert Magne i la metafísica neoplatònica de la bellesa	8
1.2 Algunes tesis nuclears sobre l'essència del conèixer.....	11
1.2.1 «Entendre no és altra cosa que un cert ésser»	11
1.2.2 «Pot haver-hi un doble coneixement de l'ànima en cada u».....	15
1.2.3 «“Retornar sobre la seva essència” no és res més que subsistir una cosa en si mateixa»	26
1.2.4 «Pertany a la raó d'entendre que l'intel·lecte, entenent, formi alguna cosa».....	32
1.2.5 «En l'home es diu que hi ha una imatge de Déu»	47
1.3 Dos textos sobre la bellesa	57
1.3.1 SANT TOMÀS, <i>Summa Theologiae</i> , I, q.39, a.8, in c	57
1.3.2 SANT ALBERT MAGNE, <i>De pulchro et bono</i> , q.1, a.1, in c	59
1.4 L'estreta relació entre el «verb» i la «bellesa»	60
CAPÍTOL 2. <i>El llenguatge mental en Joan de Sant Tomàs</i>	81
2.1 Les dues cares de la «paraula interior»: la plenitud i la indigència	83
2.2 La «persona», el «cor» i la «memòria»	89
2.2.1 La «persona»	90
2.2.2 El «cor».....	94
2.2.3 La «memòria»	98
2.3 La substancialitat del « <i>verbum mentis</i> »	107
2.4 L'escala del coneixement	113
2.4.1 L'ordre dels «ens» i el dels «intel·ligibles»	113

2.4.2 La ciència de Déu	115
2.4.3 El coneixement dels àngels considerat « <i>in genere entium</i> ».....	117
2.4.4 El coneixement dels àngels considerat « <i>in genere intelligibilium</i> »	122
2.4.5 El coneixement de l'home considerat « <i>in genere entium</i> »	127
2.4.6 El coneixement de l'home considerat « <i>in genere intelligibilium</i> ».....	129
CAPÍTOL 3. <i>La llum intel·ligible i la contemplació de la bellesa</i>	132
3.1 La « <i>claritas</i> » com a principi formal del « <i>pulchrum</i> »	133
3.2 «El segell de la llum divina en nosaltres»	135
3.3 La presència de Déu en les coses	142
3.4 El « <i>lumen intellectus agentis</i> » i la presència de Déu en la « <i>mens</i> ».....	146
3.5 L'ànima intel·lectiva com a « <i>memoria sui</i> » i com a « <i>memoria Dei</i> ».....	147
3.6 « <i>Veritas sive claritas divinae essentiae</i> »	154
3.6.1 L'home està ordenat a la veritat pel seu propi ésser.....	155
3.6.2 Dues maneres d'entendre el « <i>verum</i> ».....	158
3.6.3 Dues espècies de contemplació	161
3.6.4 Tant la contemplació estètica com la contemplació del « <i>verum</i> » estan arrelades en la «llum intel·ligible».....	163
CAPÍTOL 4. <i>La primera imatge de la Trinitat en la «mens» i l'aprehensió habitual del «pulchrum»</i>	166
4.1 La « <i>mens</i> », la « <i>notitia</i> » i l'« <i>amor</i> ».....	167
4.2 La « <i>notitia</i> » i l'« <i>amor</i> » com a hàbits consubstancials de la « <i>mens</i> »: «és bell conèixer-se a un mateix».....	174
4.3 La « <i>mens</i> » com a memòria de la seva bellesa	191
4.3.1 L'arquetip de tota experiència estètica: la subsistent contemplació de la Bellesa infinita per la Bellesa infinita	192
4.3.2 La « <i>luce del suggel</i> »	197
CAPÍTOL 5. <i>La segona imatge de la Trinitat en la «mens» i l'aprehensió actual del «pulchrum»</i>	206
5.1 La «memòria», la «intel·ligència» i la «voluntat» com a imatge «més evident» de la Trinitat	207
5.2 « <i>Apprehensio pulchri oritur ex memoria</i> »	210
5.2.1 « <i>Intelligentia oritur ex memoria</i> »	210

5.2.2 La visió de les imatges sensibles «en la mateixa veritat».....	215
5.2.3 El segell de la «veritat eterna» i el segell de la «Bellesa divina» en l'ànima	220
5.2.4 La facultat imaginativa està arrelada en la memòria constitutiva de la ment	221
5.2.5 «Jutgem sobre les coses corporals segons la forma de la veritat eterna»	224
5.2.6 «Per sobre la mirada de la ment»	228
5.2.7 «Les raons eternes i l'art inefablement bell».....	233
5.2.8 «Per mitjà de la pura intel·ligència»	237
5.3 L'experiència estètica és manifestativa i declarativa de la «claritas»	241
5.4 ¿L'aprehensió de la bellesa sensible també és locutiva?.....	255
5.5 La «notícia» és «estimada» perquè és bella	265
5.6 La delectació no pertany a la «raó formal» de l'experiència estètica	272

CAPÍTOL 6. *La tercera imatge de la Trinitat en la «mens» i el coneixement experimental de la «Bellesa divina»*

6.1 La « <i>memoria Dei</i> » i la « <i>memoria pulchritudinis Dei</i> »	281
6.1.1 La «memòria de Déu» i la «capacitat de Déu».....	283
6.1.2 La « <i>memoria pulchritudinis Dei</i> » s'actua per la gràcia.....	292
6.2 La « <i>claritas gratiae</i> » i la vida sobrenatural de l'ànima.....	296
6.3 «Déu habita en l'ànima com en el seu temple»	302
6.4 «Tasteu i veureu que n'és de suau el Senyor».....	309
6.4.1 Déu com a «objecte experimentalment cognoscible i fruïble»	310
6.4.2 Els dons de l'Esperit Sant	314
6.4.3 El do de la saviesa i el coneixement experimental de Déu	320
6.4.4 «L'amor es converteix en condició de l'objecte».....	331
6.4.5 «L'esplendor del foc que flameja en la nit».....	338
6.5 «Oh Bellesa tan antiga i tan nova!»	342
6.5.1 El «coneixement experimental de Déu» com una «experiència estètica»	344
6.5.2 «El Fill és enviat quan d'algú és conegut i percebut»	347
6.5.3 «E per aquell nuvolat tan llugorós se parlen l'amic e l'amat»	356

CAPÍTOL 7 <i>El cant sagrat com a plenitud del llenguatge</i>	362
7.1 «Tots estan replens de l'Esperit Sant, i comencen a parlar»	362
7.2 «Lloeu el Senyor amb la cítara, toqueu per Ell el psalteri»	367
7.3 « <i>Exultatio mentis, de aeternis habita, prorumpens in vocem</i> ».....	376
7.4 «A, a, a, Senyor Déu! Vet aquí que no sé parlar».....	383
7.5 «El cant del Verb»	387
CONCLUSIÓ. <i>L'experiència estètica: presència i manifestació de l'ens en la seva «claritas»</i>	394
BIBLIOGRAFIA	413
ÍNDEX TEMÀTIC	435

CAPÍTOL 1

Principis fonamentals de l'ontologia del coneixement

Per aconseguir el propòsit d'aquest treball, que és oferir una fonamentació de l'experiència estètica, de la percepció per mitjà de la qual hom aprehèn el bell, des de l'*ontologia del coneixement*, ço és a saber, des d'aquella perspectiva on allò primer i radical no és la pregunta sobre «què podem conèixer» sinó la consideració de l'essència del coneixement en el seu relacionar-se amb l'«*esse*», partirem de dos textos cabdals. El primer, pertanyent al *Tractat de la Santíssima Trinitat* de la *Summa Teològica*, si bé és citat correntment en tota investigació sobre la metafísica tomista de la bellesa com aquell passatge on s'enumeren «els tres elements constitutius de la bellesa categorial o predicamental», no és utilitzat tan freqüentment per fonamentar ontològicament la percepció del «*pulchrum*».

El segon passatge, que no fou escrit per l'Aquinat, com s'havia cregut impròpiament durant molt de temps, sinó pel seu Mestre, Sant Albert Magne, tradueix al nivell d'una processió interna de la «*mens*» la generació eterna de la Bellesa, que Sant Tomàs identifica, per via d'apropiació,¹ amb l'engendrament de la segona persona de la Trinitat.

¹ L'«apropiació» és la manifestació de les persones divines per mitjà d'atributs essencials. Encara que aquests predicats, per si mateixos, no puguin expressar la formalitat pròpia d'una persona, que no és una essència determinada, sinó l'acte d'ésser subsistent en una naturalesa racional, són l'únic mitjà de què disposa el nostre enteniment —que té el seu principi en les dades sensibles— per a poder entrellucar la Trinitat de persones.

Aquests atributs essencials per manifestar les persones divines poden entendre's de dues maneres: o bé per «via de semblança [*viam similitudinis*]», quan expressen una certa continuïtat entre el significat del nom i la persona divina, o bé per «via de dissemblança [*modum dissimilitudinis*]», quan posen de manifest la distància que hi ha entre els dos. El *verb*, per exemple, s'apropia al Fill de la primera manera, car posa de relleu una certa continuïtat entre la paraula interior que forma l'enteniment en acte i el Fill, que procedeix del Pare. La *potència*, en canvi, s'apropia al Pare de la segona forma, car els pares, entre els homes, solen estar afeblits per l'edat.

Aquest estudi sobre la *Fonamentació ontològica de l'experiència estètica* consistirà bàsicament en un progressiu desplegament del contingut d'aquests dos fragments; a través de llur examen se'ns revelarà l'íntima relació entre la contemplació estètica, l'actualitat intel·ligible de l'esperit i la «paraula lluminosa» que emana del «cor».

1.1 *Sant Tomàs d'Aquino, Sant Albert Magne i la metafísica neoplatònica de la bellesa*

Algú podria objectar-nos que utilitzar un text d'Albert Magne per estudiar la bellesa en Sant Tomàs no és oportú. A aquesta observació responem de dues maneres. En *primer* lloc, recordant que entre els dos autors hi havia una relació de mestre i deixeble, i que justament fou el teutó qui introduí el jove frare d'Aquino —primer a la Universitat de París i després a la de Colònia— a la qüestió del «*pulchrum*».

Encara que aquesta problemàtica exercís un paper discret en la tradició aristotèlica, ocupava una posició central en la línia neoplatònica, que fou integrada a la doctrina cristiana principalment per Sant Agustí i per Dionís Areopagita; les obres d'aquest últim, del segle VI, obraren una fonda influència sobre la filosofia i la teologia medievals.

«Per manifestar la fe, ha estat convenient apropiari a les Persones atributs essencials. Encara que la Trinitat de Persones no pot demostrar-se, com ja s'ha dit més amunt, tanmateix convé mostrar-la per mitjà de coses més conegudes. Els atributs essencials són més coneguts per nosaltres segons la raó que les pròpies Persones; en efecte, gràcies a les criatures, de les quals rebem el coneixement, podem posseir amb certesa el coneixement dels atributs essencials; però no el de les propietats personals, com ja ha estat indicat. Per tant, així com ens servim de la semblança que en forma de vestigi o d'imatge es troba en les criatures per tal de manifestar les Persones divines, també podem servir-nos dels atributs essencials. I aquesta manifestació de les Persones per mitjà d'atributs essencials s'anomena "apropiació [*appropriatio*]".»

Respondeo dicendum quod, ad manifestationem fidei, conveniens fuit essentialia attributa Personis appropriari. Licet enim Trinitas Personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia vero attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem, quam propria Personarum: quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum; non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventa utimur ad manifestationem divinarum Personarum, ita et essentialibus attributis. Et haec manifestation Personarum per essentialia attributa, "appropriatio" nominatur.

SANT TOMÀS D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q.39, a.7, in c.

És molt provable que Sant Tomàs, durant els primers anys que estigué a París — des del començament de l'any 1246 fins a mitjans del 1248 —, assistís a algun dels cursos de Teologia que impartia Sant Albert Magne. A la Biblioteca Nacional de Nàpols es conserva un comentari d'aquest darrer sobre *La jerarquia celeste* del Pseudo-Dionís; entre les parts del llibre, preparat durant l'estada d'Albert a la capital francesa corresponent a aquests anys, n'hi ha una que fou copiada pel jove dominic italià, com revela clarament la seva lletra.² Aquest fet prova que Sant Tomàs fou deixeble de Sant Albert, i que per ell entrà en contacte amb la tradició neoplatònica, que ocuparia un paper molt rellevant en la seva síntesi filosòfico-teològica.

Un dels textos més decisius pel que fa a la investigació medieval sobre la «*pulchritudo*» és el *De divinis nominibus* de Dionís Areopagita i, més exactament, el seu quart capítol. Hi ha un manuscrit conservat a Nàpols, elaborat per Sant Tomàs durant el curs 1248-1249, quan ja es trobava a Colònia, que consisteix en una «*reportatio*» o transcripció sobre les lliçons que Albert Magne pronuncià al voltant del llibre esmentat; això prova que el jove dominic no només fou iniciat a la tradició neoplatònica pel seu Mestre, sinó també a la qüestió de la bellesa, que inclou el problema central del nostre treball, el de la fonamentació ontològica de l'experiència estètica. El *De divinis nominibus*, com palesen les nombroses citacions contingudes al *corpus thomisticum*, deixà una forta empremta sobre el pensament de Sant Tomàs.³

² Cf., FORMENT, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*, BAC, Madrid, 2009, p.207.

³ És revelador de la profunda influència exercida pel pensament neoplatònic, i en concret pel de Dionís, sobre la síntesi tomista el fet que l'Aquinat citi explícitament al llarg de la seva obra el *corpus areopagiticum* 1.702 vegades. Entre els tractats del suposat deixeble de Sant Pau, el majorment citat, amb una xifra de 899 citacions, és el *De divinis nominibus*, i entre els seus capítols, el que s'emporta més cites és el quart —536—, justament aquell on es tracta la qüestió del «*pulchrum*» [Cf., DURANTEL, J., *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Librairie Félix Alcan, París, 1919, p.60].

Aquestes xifres són significatives perquè ajuden a comprendre que, si bé són escassos els fragments on Sant Tomàs s'ocupa del bell, tota la seva síntesi filosòfica i teològica està impregnada de «sentiment estètic». Com indica Francisco Canals, la «síntesi» tomista no respon a un mer desig intel·lectual de conèixer, no és un producte de la curiositat, sinó un efecte de l'«entusiasme estètic» d'aquell qui «contemplava el universo creado en su ordenación a Dios Creador para comunicar el bien a todo lo que ha creado, impulsado, como lo vio Dante, desde aquel “*Amor che muove il sole e le alte stelle*” [CANALS, Francisco, *La síntesis filosófica de Santo Tomás de Aquino*, p.39, dins de: ÍD., *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, Scire, Barcelona, 2004]».

La transcripció que va fer l'Aquinat del capítol quart es va publicar inicialment com si fos una obra d'ell amb el títol *De pulchrum (Sobre el bell)*; avui, però, se l'anomena *In librum de Divinis nominibus Dionysii Areopagitae quaestiones fratris Alberti, quas collegit frater Thomas de Aquino (Qüestions de fra Albert sobre el llibre dels Noms divins, de Dionís Areopagida, recollides per fra Tomàs d'Aquino)*.⁴

Aquesta «*reportatio*» confegida per Sant Tomàs, on pertany el fragment de Sant Albert que anirem desenrotllant al llarg de la nostra investigació, dóna testimoni de com la metafísica de la bellesa arribà fins a l'Angèlic per la mediació del seu Mestre; i el que és més, il·lustra com la continuïtat entre la doctrina de l'un i la de l'altre, pel que fa a problemàtica estètica, respon a la comuna referència dels dos a una mateixa font: l'obra de Dionís i, més concretament, els *Noms divins*.

En *segon* lloc, responem a l'objecció abans esgrimida dient que, si bé el text del fratre teutó pot ésser assumit íntegrament per la filosofia tomista, no serà interpretat de la mateixa manera si el llegim des d'aquesta darrera que si ho fem d'acord amb el pensament del seu autor. Sant Tomàs, com és habitual en ell, pren com a punt de partida la doctrina d'algun personatge considerat com una autoritat —en aquest cas Albert Magne—, però no l'accepta sense més, sinó que l'amplia i la corregeix, sense indicar-ho, adequant-la als principis nuclears del seu propi «sistema». D'aquesta faísó, l'Angèlic exposa la seva doctrina, que és original, a partir del pensament d'un altre autor.

A l'hora d'interpretar el text de Sant Albert, no ho farem des del sistema d'aquest, sinó des del sistema de l'Aquinat. El nostre objectiu és utilitzar aital passatge, juntament amb aquells on Sant Tomàs aborda explícitament el «*pulchrum*», com un mitjà per a escodrinyar, tenint en compte els principis fonamentals de l'ontologia tomista del coneixement, de quina manera l'aprehensió estètica està arrelada en l'ésser de l'esperit.

⁴ Cf., FORMENT, Eudaldo, *Op. cit.*, p.216.

1.2 Algunes tesis nuclears sobre l'essència del conèixer

A continuació, enunciarem algunes tesis nuclears sobre l'essència del conèixer que ens seran necessàries per afrontar la lectura dels dos textos suara presentats. Sant Tomàs, en un fragment cabdal per a la seva metafísica del «*bonum*» i del «*pulchrum*», declara: «El bell afegeix sobre el bo un cert ordre a la facultat cognoscitiva; de manera que s'anomena bo a allò que agrada en absolut a l'apetit, mentre que el bell es diu d'allò l'aprehensió del qual agrada»⁵.

Aquí queda clarament indicat que el bell és una espècie del bo. Es tracta d'una propietat transcendental de l'ens, però no immediata, sinó subordinada a una altra: estem davant d'un *transcendental d'un transcendental*. Allò que el «*pulchrum*» afegeix al «*bonum*» és una ordenació al coneixement intel·lectual —o bé a l'intel·lectual-sensible en el cas de l'home— puix allò que «agrada», allò que «aquieta l'apetit», és quelcom «aprehès» o «vist». La mateixa naturalesa del «*pulchrum*» obliga a ocupar-se del fonament ontològic del coneixement abans d'entrar a investigar el nucli metafísic de l'experiència estètica.

1.2.1 «Entendre no és altra cosa que un cert ésser»⁶

Segons Sant Tomàs, l'«*esse*» és «allò més perfecte de tot [*perfectissimum omnium*], que es compara amb totes les coses com el seu acte»⁷; o dit d'una altra manera: «allò que hi ha de més íntim en totes les coses, i allò que més profundament les penetra, car és formal respecte tot el que hi ha en elles»⁸.

L'ens significa, en canvi, allò que posseeix l'ésser; no solament fa referència a l'ésser posseït, sinó també al subjecte posseïdor, és a dir, a l'essència: «en

⁵ «Et sic patet quod pulchrum addit supra bonum, quendam ordinem ad vim cognoscitivam: ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I-II, q.27, a.1, ad 3]».

⁶ «[...] intelligere nihil aliud est quam quoddam esse [GAIETÀ, *In De anima*, III, c.5].

⁷ «[...] esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.4, a.1, ad 3]».

⁸ «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt [*Ibid.*, q.8, a.1, in c]».

qualsevulla ens convé considerar dues realitats, o sigui, la mateixa raó de l'espècie i el mateix ésser, pel qual quelcom subsisteix en aquesta espècie»⁹.

A l'ésser, considerat com a tal, li correspon l'actualitat, fins a l'extrem que constitueix l'acte de totes les coses; quan és especificat per aquesta o aquella essència, no rep cap mena de perfecció, sinó que més aviat és rebaixat o deprimat i ésser d'una determinada fàsis, perquè ésser una pedra, ésser un home o bé ésser un àngel, no significa ésser perfecte en sentit absolut.¹⁰

Aquesta comprensió de l'«esse» com a «actualitat de tota forma o naturalesa»¹¹, com a quelcom en si mateix infinit i perfectiu i, per tant, mai participant i «recipient», és el fonament damunt del qual es recolza la comprensió del conèixer —agafat en la seva raó pròpia— com a «ésser» i no com a «ens».

L'ànima intel·lectual, a causa del seu ésser entitatiu, que està limitat pel grau en què l'essència participa de l'acte, no posseeix la perfecció de manera absoluta [*simpliciter*], car li manca la perfecció que es troba en les altres espècies;¹² això no obstant, pel fet de posseir una naturalesa cognoscent, que fa possible que «la perfecció que és pròpia d'una cosa es trobi en una altra»¹³, està infinitament oberta a la possessió intencional de totes les coses, a inscriure en ella l'«ordre sencer de l'univers i de les seves causes». La perfecció de la «mens» com a cognoscent posa remei a la seva imperfecció específica.

En aquest context, l'afirmació d'Aristòtil segons la qual «l'ànima és en certa manera totes les coses»¹⁴, ha d'interpretar-se tenint en compte les següents consideracions: d'una banda, que «l'intel·ligible en acte és l'enteniment en acte»¹⁵;

⁹ «In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei et esse ipsum, quo aliquid subsistit in specie illa [ÍD., *De Veritate*, q.21, a.1, in c]».

¹⁰ Cf., BÁÑEZ, Domingo, *In Primam Partem Summae Theologiae*, q.3, a.4.

¹¹ «[...] esse est actualitas omnis formae vel naturae [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.4, in c]».

¹² «[...] la perfecció de qualsevol cosa considerada en si mateixa és imperfecta, en la mesura que és una part de la perfecció de tot l'univers, la qual sorgeix de les perfeccions de totes les coses singulars, aplegades entre elles».

[...] cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quae consurgit ex singularum rerum perfectionibus, invicem congregatis.

ÍD., *De Veritate*, q.2, a.2, in c.

¹³ «[...] perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur [Ídem]».

¹⁴ ARISTÒTIL, *De anima*, III, c.8, 431b 20-5.

¹⁵ «Intelligibile in actu est intellectus in actu [SANT TOMÀS, *Summa contra gentes*, I, c.51/ ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, in c/ ARISTÒTIL, *De anima*, III, c.8, 431b 20].

i de l'altra, que conèixer-ho tot pertany a la naturalesa de l'ànima, de manera que és possible que existeixi en ella «tota la perfecció de l'univers»¹⁶.

La reproducció de l'«ordre sencer de l'univers i de les seves causes» en l'intel·lecte, en la qual cosa els filòsofs pagans situaven la darrera finalitat de l'home, només pot tenir lloc en «la visió de Déu», perquè com indicava Sant Gregori: «¿què hi ha que no vegin els qui veuen al Qui ho veu tot?»¹⁷.

Aquesta destinació de la «mens» a ésser totes les coses, a posseir intencionalment «tota la perfecció de l'univers», només resulta comprensible si pressuposem una «infininitat» en l'entendre.¹⁸ Si el conèixer fos un «ens» i, en conseqüència, el seu acte estigués restringit a una sola essència, tal com passa amb les substàncies materials, no podria posseir cap perfecció més enllà de la que pertany a la seva pròpia forma. L'infininitat obertura que caracteritza la naturalesa cognoscent, per la qual l'enteniment no pot reposar en cap essència creada com en el seu terme, com

¹⁶ «[...] possibile est ut in una re totius universi perfectio existat [ÍD., *De Veritate*, q.2, a.2, in c]».

¹⁷ «[...] quid est quod non videant qui videntem omnia vident [Ídem]». Encara que l'essència de Déu sigui l'objecte sàcristiu de tota naturalesa intel·lectual, «conèixer el mateix ésser subsistent [Ipsum esse subsistens] només és connatural a l'intel·lecte diví, i està per sobre de la facultat natural de qualsevol intel·lecte creat: puix cap criatura no és el seu ésser [esse], sinó que té un ésser participat». El coneixement té lloc «secundum quod cognitum est in cognoscente», i allò conegut està en el cognoscent «secundum modum cognoscentis»; per això, una ment finita, en si mateixa, és incapaç d'assolir la visió de l'essència divina, que excedeix infinitament a tota criatura.

L'enteniment creat està destinat a la contemplació de l'«Ipsum esse subsistens», que està per sobre dels límits de la seva naturalesa participada, de manera que, perquè pugui acomplir la seva finalitat última, és necessari que se'l disposi a través d'algun do superior a la seva naturalesa, ço és, a través d'algun do sobrenatural: «Quan l'intel·lecte creat veu Déu per essència, la mateixa essència de Déu és la forma intel·ligible de l'intel·lecte; per això, és necessari que se li sobreafegeixi alguna disposició sobrenatural que l'elevi a tanta sublimitat. En conseqüència, com que la virtut natural de l'intel·lecte creat no és suficient per veure l'essència de Déu, com ja ha estat provat, cal que la gràcia divina acreixi [superaccrescat] la virtut intel·lectual, i a aquest augment de la virtut intel·lectiva, l'anomenem il·luminació de l'intel·lecte, així com al mateix intel·ligible l'anomenem llum [lumen vel lux]».

[...] cognoscere ipsum esse subsistens, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.

ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.12, a.4, in c.

Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus; sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen vel lux.

Ibid., a.5, in c.

¹⁸ L'acció d'intel·ligir «segons la seva raó pròpia té infininitat [de sui rationem habet infinitatem (*Ibid.*, q.54, a.2, in c)]».

en la seva darrera finalitat, no pot justificar-se des d'un fonament «òntic», sinó que n'exigeix un d'«ontològic».

Si en l'acte d'entendre, l'enteniment i l'intel·ligible són una mateixa cosa, però l'acte de l'enteniment no s'esgota en l'objecte entès —car només podria saciar la seva inclinació innata la possessió perfecta i acabada de l'ens universal, que solament és connatural a l'«*Ipsum esse subsistens*»—, cal que l'acte de l'enteniment «transcendeixi», en qualsevulla intel·lecció, la limitació de la forma entesa.

L'actualitat de la «*species intelligibilis*», l'ésser d'allò entès com a entès, no es constitueix per la impressió d'una forma sobre l'enteniment, com si es tractés d'estampar un segell sobre un formulari; es constitueix perquè l'objecte immanent participa, en un cert grau, de l'acte interior del cognoscent, que pel fet de subsistir independentment de la matèria,¹⁹ està infinitament obert a la il·luminació i a la manifestació de l'ens en la seva naturalesa.

Diguem-ho a la manera de Maréchal: l'actualitat de la forma entesa es constitueix en virtut d'una «participació ontològica». Només quan l'objecte immanent és «transcendit» per l'acte de la «*mens*», per la «llum» que li és connatural, es produeix la intel·lecció de l'essència de l'ens al mateix temps que la consciència actual del subjecte respecte el seu propi ésser.²⁰

Malgrat la dificultat d'aquesta doctrina sobre la «infininitat» de l'«entendre», el fonament de la qual radica en l'ésser de l'ànima, en la nostra experiència conscient,

¹⁹ «[...] els ens dotats de coneixement es diferencien dels que no ho són, pel fet que els que no coneixen no posseeixen altra cosa que la seva forma; en canvi, pertany a la naturalesa dels cognoscents el tenir la forma d'altres coses, puix l'espècie coneguda està en el cognoscent. Per tant, és manifest que la naturalesa de les coses no cognoscents és més coartada i limitada, mentre que la naturalesa de les coses cognoscents és més àmplia i extensa. A causa d'això, el Filòsof escriu, al tercer llibre del *De anima*, que “l'ànima és en certa manera totes les coses”. Doncs bé, allò que coarta la forma és la matèria, i per això, com hem dit més amunt, les formes, com més immaterials siguin, més s'aproximaran a una certa infinitat».

[...] cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habent maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit Philosophus, III “De anima”, quod “anima est quodammodo omnia”. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem.

SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.1, in c.

²⁰ Cf., MARÉCHAL, Joseph, *Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V, Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Museum Lessianum, Lovaina, 1926, II, sec. 2, c.1, §2.

independentment de qualsevol especulació filosòfica, ja la suposem com a necessària; així ho justifica Francisco Canals:

[...] podemos admitir como algo obvio que nunca un sujeto intelectual podría pensarse como finito, ni advertir las limitaciones del horizonte de sus facultades cognitivas, si no tuviese como algo, diríamos, previamente sabido, que el entender como tal es infinito.²¹

La constatació de la nostra finitud com a subjectes intel·lectuals²² i la consciència de la imperfecció de les nostres facultats cognoscitives implica ja un «transcendir» la limitació específica que ens és pròpia com a homes, per situar-nos així en un horitzó d'ordre universal.

Si l'«*esse*» dels intel·ligibles no «transcendís» la potencialitat d'aquests, l'obertura «infinita» de la «*mens*» no podria tenir lloc; i sense ella, tampoc no seria possible la consciència actual que l'ànima té del seu propi «existir» ni el coneixement objectiu dels ens.

El fonament ontològic del coneixement possibilita la «infinitat» constitutiva de l'entendre; sobre aquesta infinitat, amb la qual es posa remei a la finitud entitativa del subjecte cognoscent, reposen els dos tipus de coneixement de què ens ocuparem tot seguit: l'essencial i l'existencial.

1.2.2 «Pot haver-hi un doble coneixement de l'ànima en cada u»²³

Sant Tomàs, seguint el caminal fressat per Sant Agustí en el llibre IX del *De Trinitate*, reconeix l'existència d'un doble coneixement sobre l'ànima intel·lectual. El primer té per objecte la naturalesa de la «*mens*», amb totes les seves facultats i operacions. L'objecte propi de l'enteniment humà són les formes dels ens materials

²¹ CANALS VIDAL, Francisco, «¿Casi desconocida la síntesis de Santo Tomás?», p.46, dins de: ÍD., *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, SCIRE, Barcelona, 2004.

²² La noció de subjectivitat, referida a l'esfera intel·lectual, implica la finitud i la potencialitat en l'ordre entitatiu; com que el «subjecte», per la seva naturalesa, no posseeix actualment l'essència de l'objecte, la intel·lecció d'aquesta comporta una certa *receptió*, una certa *passivitat* [Cf., ÍD., «Sobre el sentido de la Revolución Copernicana», p.51, dins de: ÍD., *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona, 1981].

²³ «[...] de anima duplex cognitio haberi potest ab unoquoque [SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.10, a.8, in c]».

i,²⁴ a causa d'això, una investigació sobre l'ànima, la forma de la qual no està immersa en la matèria, no pot realitzar-se a través d'una aprehensió directa, sinó que requereix la mediació d'aquelles «espècies que abstraïem dels sentits»²⁵. El coneixement dels objectes sensibles permet que ens elevem al dels actes cognoscitius; des d'aquí ens és possible enfilarnos fins al de les facultats; i finalment, reflexionant sobre aquestes, podem arribar a conèixer la mateixa substància de l'ànima.

Però també existeix un coneixement «personal», no arrelat a l'essència de l'individu sinó al seu ésser subsistent, per mitjà del qual l'ànima intel·lectiva es posseeix a si mateixa com a existent. Vegem amb quins termes descriu Sant Tomàs aquest coneixement existencial i perceptiu:

[...] el coneixement que hom té de l'ànima en allò que li és propi és un coneixement de l'ànima segons l'ésser que té en tal individu. Per això, a través d'aquest coneixement es coneix si hi ha ànima, com quan hom percep que posseeix ànima [...].²⁶

El coneixement per mitjà del qual hom percep que existeix no és sensible sinó mental, puix per ell cadascú se sent existir en tant que dotat d'ànima intel·lectiva. Tanmateix, tampoc no es tracta d'una «intel·lecció», car solament fa possible que «l'ànima es conegui per si mateixa a si mateixa com a present, i no com a diferent de les altres coses»²⁷.

Només quan podem donar la definició d'una cosa —quan sabem «què és [*quid est*]— som capaços de distingir-la específicament de qualsevol altra. Però l'ànima,

²⁴ L'ànima intel·lectiva, per la seva unió substancial amb el cos, ocupa la posició més baixa a l'escala de les realitats intel·lectuals, puix per a poder entendre en acte requereix la recepció, en el nivell més baix de la consciència humana, de la informació provinent de la sensibilitat. «Per això, [a l'intel·lecte humà] li és propi conèixer la forma que existeix individualment en la matèria corporal, encara que no de la mateixa manera que existeix en la matèria».

Et ideo proprium eius est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia.

ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.85, a.1, in c.

²⁵ «[...] natura animae a nobis cognoscitur per species quas a sensibus abstrahimus [ÍD., *De Veritate*, q.10, a.8, in c]».

²⁶ «[...] cognitio vero quam quis habet de anima quantum ad id quod est sibi proprium est cognitio de anima secundum quod esse habet in tali individuo. Unde per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam [*Ídem*]».

²⁷ «[...] anima per se cognoscit seipsam quasi praesentem, non quasi ab aliis distinctam [ÍD., *Summa contra gentes*, III, c.46]».

pel sol fet de retornar sobre si mateixa com a existent, no s'aprehèn com a «diferent» de la resta de coses i, per aquest motiu, tampoc no pot conèixer-se en la seva essència, en allò que té de comú amb el conjunt de les ànimes intel·lectuals.

A més, si admetéssim que la «mens»²⁸ pot conèixer-se essencialment per la seva pròpia naturalesa, tenint en compte que una potència cognoscitiva passa a ésser cognoscent en acte quan està present en ella el seu objecte de coneixement, i que «l'ànima sempre està present a si mateixa en acte», ens veuríem abocats a la següent conclusió: «si l'ànima coneix per si mateixa la seva essència [*quid est*], sempre l'estarà entenent en acte»²⁹. I això és manifestament fals.

El coneixement de l'ànima «*secundum quod esse habet in tali individuo*» és diferent de l'essencial perquè no està constituït per raons necessàries, per conceptes universals que s'articulen en judicis l'evidència dels quals pot resoldre's en els primers principis. A través del coneixement existencial, l'esperit només pot aprehendre's com a «present» a si mateix, però sense definir-se en la seva essència. L'evidència del propi existir no és quelcom que pugui «entendre's» o «demostrar-se».

El coneixement objectiu sobre la naturalesa de l'ànima, en canvi, sí que presenta un contingut amb una coherència essencial i necessària, que s'estructura en conceptes i en judicis. Els judicis, que s'uneixen entre si formant raonaments, permeten a la nostra intel·ligència d'elevant-se, per via discursiva, demostrativa, fins

²⁸ Encara que els termes «mens», «intel·lecte» o «ànima intel·lectiva», pròpiament, no signifiquin el conjunt de l'ànima humana, sinó una potència seva, la més alta, Sant Tomàs, en algunes ocasions, els utilitza per referir-se a tota l'ànima de l'home, car «si alguna cosa ha de designar-se per la seva potència, cal que es designi per la seva última potència», i la potència intel·lectiva és l'última, la més elevada, de la nostra ànima: «Però l'ànima humana assoleix el grau més alt entre les potències de l'ànima, i és anomenada a partir d'això; per aquest motiu, se la denomina intel·lectiva, i de vegades també intel·lecte, i de manera semblant ment, és a dir, en la mesura que d'ella raja [*effluere*] per naturalesa aquesta potència, que li és pròpia respecte les altres ànimes».

[...] si aliqua res per suam potentiam debeat designari, oportet quod designetur per ultimum potentiae suae. [...] Sed anima humana pertingit ad altissimum gradum inter potentias animae, et ex hoc denominatur; unde dicitur intellectiva, et quandoque etiam intellectus, et similiter mens, inquantum scilicet ex ipsa nata est effluere talis potentia, quia est sibi proprium prae aliis animabus.

ÍD., *De Veritate*, q.10, a.1, in c.

²⁹ Impossibile est autem dici quod per seipsam intelligat de se *quid est*. Per hoc enim fit potentia cognoscitiva actu cognoscens, quod est in ea id quo cognoscitur. [...] Ipsa autem anima semper sibi adest actu, et nunquam in potentia vel in habitu tantum. Si igitur per seipsam anima seipsam cognoscit quid est, semper actu intelliget de se quid est.

ÍD., *Summa contra gentes*, III, c.46.

a l'objecte investigat, que d'entrada no és evident. Resulta evident, doncs, que l'essència de l'ànima no és quelcom que ja posseïm d'entrada, sinó quelcom que convé recercar.³⁰

Com que la naturalesa de l'ànima no és òbvia —a diferència dels primers principis, l'evidència dels quals prové de la llum interna de l'esperit, ço és, del «*lumen intellectus agentis*»—³¹, és possible l'error i el dubte en el coneixement essencial que s'ocupa d'ella. La percepció de la pròpia existència, en canvi, sempre va acompanyada d'una certesa inamovible que no té el seu fonament en l'essència sinó en el propi ésser de l'esperit. Responent a una objecció, el Doctor Angèlic distingeix així entre dos tipus de certesa:

Pensar que quelcom no existeix pot entendre's de dues maneres. D'una primera manera, en la mesura que aquestes dues coses [*quelcom* i *no-existent*] puguin caure simultàniament en l'aprehensió; i així res no prohibeix que algú pensi que no existeix, de la mateixa manera que pensa que en algun moment no fou. Així, en canvi, no pot aprehendre's simultàniament que quelcom és un tot i que és menor que una part, perquè una cosa exclou a l'altra. Però de l'altra manera, es pot entendre [«quelcom no existeix»] en el sentit que es presti assentiment a aquesta aprehensió; i així ningú no pot pensar, amb assentiment, que no existeix, puix en el mateix pensar quelcom, percep que existeix.³²

³⁰ Cf., FORMENT, Eudaldo, *Introducción a la Metafísica*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 1984, pp.40-44.

³¹ «Els primers principis són coneguts per la llum natural de l'intel·lecte agent; no són rebuts a través de cap raciocini, sinó pel fet que els seus termes siguin coneguts».

Ex ipso enim lumine naturali intellectus agentis prima principia fiunt cognita, nec acquiruntur per ratiocinationes, sed solum per hoc quod eorum termini innotescunt.

SANT TOMÀS, *In Commento super XII libros Metaphysicorum*, IV, l.6, n.1.

A més, també cal atribuir a la llum de l'agent el coneixement connatural dels primers conceptes, que es recolza sobre l'aprehensió immediata dels primers principis, és a dir, d'aquelles proposicions evidents per si mateixes: «I així, en la llum de l'intel·lecte agent, fins i tot està continguda en nosaltres originalment tota ciència, a través dels conceptes universals, que són immediatament coneguts per la llum de l'intel·lecte agent, pels quals, com per principis universals, judiquem les coses i les preconexem en ells». L'estructura necessària, essencial, universal i ontològica del coneixement està determinada per aquesta pre-cognició fonamental dels primers principis i dels primers conceptes.

Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de illis, et ea praecognoscimus in ipsis.

ÍD., *De Veritate*, q.10, a.6, in c.

³² Ad septimum dicendum, quod cogitari aliquid non esse, potest intelligi dupliciter. Uno modo ut haec duo simul in apprehensione cadant; et sic nihil prohibet quod aliquis cogitet se non esse, sicut cogitat se quandoque non fuisse. Sic autem non potest simul in apprehensione cadere aliquid esse totum et minus parte, quia unum eorum excludit alterum. Alio modo ita quod huic

El judici en què s'afirma la pròpia existència no posseeix una evidència objectiva, ço és, una necessitat inherent al contingut essencial dels conceptes — com seria el cas del judici «el tot és major que la part»—, d'aïtal manera que la seva negació no violaria el principi de no contradicció, com mai no ho fa la negació d'una afirmació contingent.

Nogensmenys, l'acte amb què pensem qualsevol cosa, encara que sigui un judici contingent, conté una evidència tan ferma que cap demostració no la pot fer trontollar: la certesa, d'ordre existencial, amb què el jo pensant es percep a si mateix; o dit d'altra manera, la certesa perceptiva i immediata amb què l'ànima humana s'aprehèn com a existent en les seves operacions.

L'«evidència» intel·lectual del «*cogito*» no és copsada com una «veritat de raó»; no ens adherim a ella per la coherència necessària i essencial que pugui resultar d'un estudi aprofundit d'allò que és l'ànima i d'allò que li convé com a tal. La certesa absoluta de la pròpia existència és «experimentada» pel constituti retornar de la ment sobre el seu propi «*esse*», que per a actuar-se requereix la intel·lecció objectiva de l'ens.

La indubtabilitat privilegiada amb què percebem la pròpia existència no es recolza sobre el contingut objectiu i universal de l'entendre, sinó sobre l'estructura transcendental que constitueix l'acte de la consciència,³³ ço és, sobre aquella participació immaterial de l'«*esse*» en virtut de la qual el subjecte cognoscent resta infinitament obert a l'essència de l'ens.³⁴

apprehensioni assensus adhibeatur; et sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse.

ÍD., *De Veritate*, q.10, a.12, ad 7.

³³ «La existencia del yo pensante tiene pues un privilegiado tipo de indubitabilidad, según una estructura trascendentalmente constitutiva de toda conciencia en acto [CANALS, Francisco, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», p.121, dins de: ÍD., *Cuestiones de fundamentación*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1981]».

³⁴ Com que aquest coneixement per mitjà del qual l'ànima percep que existeix en pensar quelcom no és una intel·lecció objectiva, tampoc no podem considerar-lo com una «intuïció intel·lectual», o sigui, com una aprehensió immediata de l'essència de l'ànima, sense necessitat de cap mediació discursiva. Com argumenta Sant Tomàs, si l'essència de l'ànima fos «*naturaliter notum*», ningú podria errar o dubtar sobre ella, i això és manifestament fals, car els filòsofs han sostingut opinions contraposades sobre la seva naturalesa, i això no podria succeir si l'ànima conegués per si mateixa [*per seipsam*] què és.

A més, argumenta l'Aquinat, si admetéssim una intuïció intel·lectual de la naturalesa de l'ànima, en la mesura que «allò conegut per si mateix és anterior a tot allò que és conegut per un altre i és, a la vegada, principi del coneixement d'allò altre», necessàriament hauríem de concloure el següent: «si l'ànima coneix per si mateixa què és, això serà allò conegut per si mateix [*per se notum*], i en conseqüència, el primer conegut i el principi de coneixement de la resta». Però això és clarament

Encara que la consciència actual del propi ésser no consisteixi en una intel·lecció essencial, en «pensar alguna cosa», tanmateix, pressuposa aquesta activitat, puix «ningú no percep que entén a menys que entengui quelcom, perquè entendre quelcom és anterior a entendre que s'entén; i per això, l'ànima arriba a percebre actualment que existeix, pel fet que entén o que sent»³⁵.

La nostra ment es coneix pels seus actes, cada un dels quals té el seu objecte característic; efectivament, hom percep que té ànima, que viu i que existeix, pel fet que es percep a si mateix entenent *quelcom*, sentint *quelcom* o aplicant les altres operacions vitals a llur objecte corresponent; per això, quan «sentim» que sentim *quelcom*, i quan «entnem» que entenem *quelcom*, esdevenim conscients per l'intel·lecte de la nostra existència.

L'ànima humana es coneix a si mateixa pels actes de les seves facultats vitals superiors, de manera que si aquestes romanguessin en potència, li seria impossible posseir-se conscientment en el seu ésser; la ment, per adquirir un coneixement existencial del seu acte, requereix l'aprehensió de l'ens en la seva essència; només es percep actualment com a existent quan l'entendre, que és la «llum intel·ligible», constitueix l'acte de la representació intencional de l'objecte, ço és, l'acte de l'«espècie intel·ligible».

L'objecte, per l'estructura ontològica de l'esperit, és aprehès segons els principis objectius de l'ens com a tal, o sigui, segons els principis —immediatament coneguts per la «llum de l'enteniment agent»— que regeixen l'esfera de l'essencialitat; però en la mesura que l'objecte és immanent a l'intel·lecte, i que «la immanència de l'objecte, al seu torn, consisteix en la seva participació total o parcial en l'acte intern

erroni, puix «què és l'ànima no se suposa en la ciència com a conegut, sinó que es proposa per a recercar-ho a partir d'altres coses».

In quolibet ordine, *quod est per se est prius eo quod est per aliud, et principium eius*. Quod ergo est per se notum, est prius notum omnibus quae per aliud cognoscuntur, et principium cognoscendi ea: sicut primae propositiones conclusionibus. Si igitur anima per seipsam de se cognoscit quid est, hoc erit per se notum, et per consequens primo notum et principium cognoscendi alia. Hoc autem patet esse falsum: nam *quid est anima* non supponitur in scientia quasi notum, sed proponitur ex aliis quaerendum. Non igitur anima de seipsa cognoscit quid est per seipsam.

SANT TOMÀS, *Summa contra gentes*, III, c.46.

³⁵ «Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit: quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere; et ideo anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit [ID., *De Veritate*, q.10, a.12, ad 7]».

del subjecte»³⁶, l'ànima esdevé, en la intel·lecció actual de l'objecte, immediatament conscient del seu propi acte. Aquestes dues dimensions de la cognició són indestriables: si l'intel·lecte no s'obris a l'horitzó objectiu de les essències enteses no podria tenir consciència de si com a existent; repetim les paraules de Sant Tomàs: «ningú no percep que entén a menys que entengui alguna cosa».

L'ànima humana, per la seva sola essència, no s'experimenta actualment a si mateixa com a existent, sinó que està destinada a rebre les formes de les coses materials a partir de la sensibilitat. Però compte: això no hem d'entendre-ho en el sentit que l'actualitat de la «mens» sigui quelcom sobrevingut extrínsecament a l'esperit.

Si l'enteniment fos merament passiu i receptiu respecte les dades de la sensibilitat, restarien sense fonament tant la consciència actual del propi existir — que es caracteritza per un «transcendir» l'espècie entesa per part de l'acte intern de l'enteniment—³⁷ com la intel·lecció de l'essència —que pressuposa la il·luminació dels fantasmes de la imaginació, només potencialment intel·ligibles.³⁸ Cal que reconeguem, doncs, anteriorment a la recepció sensible i a l'especificació de

³⁶ «Et l'immanence de l'objet, à son tour, consistera dans sa participation totale ou partielle à l'acte interne du sujet [MARÉCHAL, Joseph, *Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V, II*, sec. 2, c.1, §2.]».

³⁷ «La consciència és la presència de l'acte a si mateixa: ella existirà sempre que l'acte emergeixi per sobre de la potència, és a dir, sempre que es desplegui una activitat que sigui en si mateixa, totalment o parcial, el seu propi terme».

La conscience, c'est la présence de l'acte à soi-même : elle existera partout où l'acte émergera au-dessus de la puissance, c'est-à-dire partout où se déploiera une activité qui soit à elle-même, totalement ou partiellement, son propre terme.

Ibid., pp.61-2.

³⁸ «Però com que Aristòtil no admet que les formes de les coses naturals subsisteixin sense matèria, i a més, les formes existents en la matèria no són intel·ligibles en acte, d'això se segueix que les naturaleses o formes de les coses sensibles que entenem no són intel·ligibles en acte. Però res no passa de la potència a l'acte si no és per algun ens en acte, de la mateixa manera que el sentit és posat en acte pel sensible en acte. És necessari, doncs, posar alguna virtut en l'enteniment, que faci existir als intel·ligibles en acte, mitjançant l'abstracció de les espècies de les condicions materials. D'aquí la necessitat d'admetre l'intel·lecte agent».

Sed quia Aristoteles non possuit formas rerum naturalium subsistere sine materia; formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu: sequebatur quod naturae seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu, per abstractionem specierum a conditionibus materialibus. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.79, a.3, in c.

l'enteniment, una certa «intel·ligibilitat en acte» de l'ànima, o sigui, un cert retornar de la «mens» sobre si mateixa «*secundum quod habet esse*».

Però si «ningú no percep que entén a menys que entengui alguna cosa», ¿com podem parlar d'una «intel·ligibilitat en acte» anterior a qualsevol contingut objectiu? Sant Tomàs evita l'aporia distingint entre dos tipus de coneixement existencial: l'«actual», pel qual «algú considera en acte que té ànima»³⁹ quan exerceix les seves operacions vitals; i l'«habitual», que és descrit així:

Però pel que fa al coneixement habitual, afirmo que l'ànima es veu a si mateixa per mitjà de la seva essència, és a dir, pel fet que la seva essència li és present [l'ànima] és capaç de passar al coneixement en acte de si mateixa; de la mateixa manera com algú, pel fet de tenir l'hàbit d'alguna ciència, per la mateixa presència de l'hàbit, és capaç de percebre les coses que es troben sota aquest hàbit. Però perquè l'ànima percebi que és, i s'adoni d'allò que s'opera en ella, no es requereix cap hàbit, sinó que és suficient la sola essència de l'ànima, que està present a la ment; d'ella emanen els actes en els quals ella mateixa es percep actualment.⁴⁰

La percepció sensorial no és el principi pel qual la «mens» s'experimenta a si mateixa com a existent en acte. Encara que «l'ànima arriba a percebre actualment que és pel fet que entén o sent [quelcom]»⁴¹, i que prèviament a la intel·lecció objectiva de les essències corporals, que pressuposen una recepció sensible, es troba «*sicut tabula rasa*»; malgrat tot això, conté en si mateixa una disposició permanent i perfecta a la possessió conscient del seu «*esse*». Prèviament a la consciència actual del seu existir, que suposa la intel·lecció objectiva, la «mens», per la seva sola essència, «és capaç de passar al coneixement en acte de si mateixa».

³⁹ «Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis se in actu considerat animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos [ÍD., *De Veritate*, q.10, a.8, in c]».

⁴⁰ Sed quantum ad habitualement cognitionem, sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, id est ex hoc ipso quod essentia sua est sibi praesens est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc quod habet habitum alicuius scientiae, ex ipsa praesentia habitus, est potens percipere illa quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem quod percipiat anima se esse, et quid in seipsa agatur attendat, non requiritur aliquis habitus; sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur.

Ídem.

⁴¹ «[...] anima pervenit ad actualiter percipiendum se esse, per illud quod intelligit, vel sentit [*Ídem*]».

L'actuació d'aquest «hàbit», que és una disposició de l'ànima a percebre's actualment en el seu «esse», necessita l'actuació de la potència cognoscitiva, l'«entendre quelcom» i, per tant, l'abstracció de la forma intel·ligible de les imatges provinents dels sentits.

Ara bé, la intel·lecció objectiva no constitueix el coneixement «habitual» que la «mens» té de si mateixa. La consciència singular i existencial s'exercita en l'acte de pensar alguna cosa, és cert, però el seu principi està en l'acte substancial i entitatiu de l'ànima intel·lectiva, en la «presència íntima» que defineix l'«esse» espiritual de la ment com a tal:⁴²

Al primer s'ha de dir que el nostre intel·lecte no pot entendre res en acte abans d'abstreure dels fantasmes; ni tampoc pot tenir un coneixement [*notitiam*] habitual de les coses diferents d'ell, és a dir, de les coses que no existeixen en ell abans de l'esmentada abstracció, pel fet que les espècies dels altres intel·ligibles no són innates en ell. Però la seva essència li és innata, de manera que no necessita rebre-la dels fantasmes [...]. Per això, la ment, abans d'abstreure dels fantasmes, posseeix un coneixement [*notitiam*] habitual de si mateixa, a través del qual pot percebre que existeix.⁴³

La disposició última de l'ànima a la percepció del seu ésser no es constitueix per la inherència d'un hàbit a la seva substància a faisó de «qualitat», sinó per la «*sola essentia animae*», que és prèvia a la recepció sensible i a la il·luminació abstractiva de les imatges.

El coneixement actual de l'ànima «*secundum quod esse habet in tali individuo*», lluny de consistir en un rebre «des de fora», és la «presència íntima» de la ment en la seva substància. La notícia habitual que l'ànima té de si mateixa no és allò que

⁴² «[...] con anterioridad a la adquisición receptiva de cualquier dato sensible requerido para el conocimiento del primer objeto, que es la naturaleza de las cosas materiales, el alma misma intelectual es, en su misma sustancia, el principio intrínseco y habitual de aquella conciencia singular, existencial y perceptiva, por modo inmediato; que ejercita al estar en acto de pensar, en virtud de su presencia íntima y no por la recepción de ningún dato sobrevenido al entendimiento mismo [CANALS, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, p.97]».

⁴³ «Ad primum igitur dicendum, quod intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatis abstrahat; nec etiam potest habere habitualement notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt, ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae. Sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse habeat a phantasmatis acquirere [...]. Et ideo mens antequam a phantasmatis abstrahat, sui notitiam habitualement habet, qua possit percipere se esse [SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.10, a.8, ad 1]».

en sentit estricta s'anomena un «hàbit», o sigui, una espècie de la qualitat, sinó la mateixa substància de l'ànima intel·lectual que, com a tal, està disposada vers la possessió conscient del seu acte. El següent fragment ens ajudarà a aprofundir en aquesta línia:

El coneixement [*notitia*] pel qual l'ànima es coneix a si mateixa no pertany al gènere dels accidents segons allò *pel qual* [*quo*] es coneix habitualment, sinó únicament segons l'*acte* de coneixement, que és un cert accident; per això, també diu Sant Agustí, al llibre IX de *Sobre la Trinitat*, que el coneixement pel qual la ment es coneix a si mateixa està en ella de manera substancial.⁴⁴

En relació a l'autoconsciència habitual de la «*mens*», l'Aquinat distingeix entre: allò *pel qual* l'ànima es coneix a si mateixa, que és la seva substància i no pot pertànyer al gènere dels accidents; i l'*acte* en què l'ànima es coneix a si mateixa, que agafat «*in genere entium*» —no «*in genere cognoscibilium*»— és una «qualitat» a manera d'acte segon.

La substància de la ment, segons revela el fragment citat, no només està *disposada* vers la percepció conscient del seu acte, sinó que pel fet d'ésser una forma immaterial l'«*esse*» de la qual no està completament immers en la matèria, ja consisteix en una possessió habitual del seu propi ésser. Allò *pel qual* l'ànima humana es coneix habitualment a si mateixa no és una «qualitat» inherent a ella a la manera d'un hàbit —així hem d'entendre l'afirmació de l'Angèlic segons la qual «perquè l'ànima percebi que és, i s'adoni d'allò que s'opera en ella, no es requereix cap hàbit»— sinó l'«*esse*» espiritual de la «*mens*».⁴⁵ Aquesta consciència habitual de l'home, radicada en la mateixa substància de l'ànima, li permet relacionar-se amb les coses sensibles en un doble sentit:

⁴⁴ «Ad decimumquartum dicendum, quod notitia qua anima seipsam novit, non est in genere accidentis quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum quantum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus dicit quod notitia substantialiter inest menti, in IX de Trinitate, secundum quod mens novit se ipsam [*Ibid.*, ad 14]».

⁴⁵ «Hemos de decir, por lo mismo, con San Agustín, que en la mente humana esta capacidad radical de autoposición consciente existe substancialmente, es decir, se constituye por su mismo ser entitativo sustancial, y no por una inherencia de «especie», o hábito a modo de cualidad que afirmásemos radicada en su sustancia [CANALS, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, p.98]».

El Comentador diu que «l'intel·lecte entén per mitjà d'una intenció en ell, igual que els altres intel·ligibles»; aquesta intenció no és altra cosa que l'espècie intel·ligible. *Però aquesta intenció és en l'intel·lecte com a intel·ligible en acte, mentre que en les altres coses no, sinó com a intel·ligible en potència.*⁴⁶

En un cantó tenim les coses sensibles, que tot i existir en acte, només són intel·ligibles en potència; però en l'altre tenim la «mens», que baldament sigui «intel·ligible en acte», està en potència respecte la naturalesa de totes les altres coses. En la mesura que l'«esse» de l'esperit és participat per una forma immaterial, l'home és una substància intel·lectual, però com que la seva forma és constitutiva d'una substància composta, racional i sensitiva, l'ànima humana «ocupa l'últim lloc en el gènere de les realitats intel·lectuals, com la matèria prima en el gènere de les coses sensibles»⁴⁷.

Així com la matèria prima està en potència respecte totes les formes sensibles, igualment l'enteniment humà, per la finitud i potencialitat que li són pròpies, està totalment en potència respecte totes les formes intel·ligibles que abstruï de les imatges sensibles. Però al mateix temps, pel fet que l'«esse» espiritual de l'ànima, que constitueix l'íntima presència de la ment, «il·lumina» els fantasmes de la imaginació; i pel fet que en aquest «il·luminar-los», que és un abstruir-los de les condicions individuants de la matèria, els converteix en actualment intel·ligibles; per totes aquestes raons, cal reconèixer que l'enteniment humà, a banda d'estar en potència respecte qualsevol cosa, també és l'acte de tots els intel·ligibles.

Aquesta doble dimensió de la ment coincideix amb la distinció aristotèlica entre un «intel·lecte possible», que està en potència respecte totes les coses, i un altre, l'«intel·lecte agent», que és l'acte de les «species» abstrertes de les imatges sensibles o fantasmes.⁴⁸ Segons Francisco Canals —i això constitueix un principi nuclear de

⁴⁶ «Commentator dicit quod *intellectus intelligit per intentionem in eo, sicut alia intelligibilia: quae quidem intentio nihil aliud est quam species intelligibilis. Sed haec intentio est in intellectu ut intelligibilis actu; in aliis autem rebus non, sed ut intelligibilis in potentia* [SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.10, a.8, ad 1]».

⁴⁷ «Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium [*Ídem*]».

⁴⁸ «Així doncs, existeix un intel·lecte que és capaç d'esdevenir totes les coses, i un altre que fa totes les coses, a la manera d'una certa disposició habitual, com ara la llum; d'alguna manera, la llum també fa dels colors en potència, colors en acte».

καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς· τρόπον γάρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργεῖα χρώματα.

la seva particular síntesi del tomisme—, la «llum de l'enteniment agent», que Aristòtil definí com un «hàbit», s'identifica amb l'íntima consciència que la ment posseeix del seu ésser personal: «La actividad del entendimiento agente es, pues, la que compete a la mente por su propia estructura, en cuanto es “inteligible en acto” con una inteligibilidad “habitual” y “existencial”»⁴⁹.

Essent tot «acte», per la seva naturalesa, comunicatiu de si mateix,⁵⁰ «la luz, que es ser y acto plenamente inmaterial, es comunicativa y difusiva de sí, “iluminadora”»⁵¹. Per la il·luminació dels fantasmès, l'«esse» immaterial de la ment difon la seva perfecció i, d'aquesta manera, possibilita l'obertura intencional de l'enteniment a la universalitat de l'ens, i consegüentment, la possessió actual de l'ànima en el seu ésser. En suma, tant la intel·lecció objectiva com el coneixement existencial tenen el seu principi, el seu fonament, en la intel·ligibilitat intrínseca de l'enteniment, en la connaturalitat del «*lumen intellectus agentis*» a la substància de la ment humana.

1.2.3 «“Retornar sobre la seva essència” no és res més que subsistir una cosa en si mateixa»⁵²

La perfecció d'una substància cognoscent, com a tal, no és aquella que li correspon en virtut de la seva espècie —que en el cas de les criatures és sempre imperfecta, puix fretura de la perfecció que es troba en les altres espècies— sinó

ARISTÒTIL, *De anima*, III, 430a 14-7/ Cf., SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.87, a.1, ad 2.

⁴⁹ CANALS, Francisco, «El “lumen intellectus agentis” en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás», p.38, dins de: ÍD., *Cuestiones de fundamentación*, Op. cit.

⁵⁰ «Pertany a la naturalesa de qualsevol acte el comunicar-se a si mateix en la mesura del possible. Per això, cada agent obra segons el seu acte. Obrar, però, no és altra cosa que comunicar, segons sigui possible, allò pel qual l'agent està en acte».

Dicendum, quod natura cuiuslibet actus est, quod seipsum communicet quantum possibile est.

Unde unumquodque agens agit secundum quod in actu est. Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum est possibile.

SANT TOMÀS, *De potentia*, q.2, a.1, in c.

⁵¹ CANALS, Francisco, «El “lumen intellectus agentis” en la Ontología del conocimiento de Santo Tomás», p.33, dins de: ÍD., *Cuestiones de fundamentación*, Op. cit.

⁵² «Ad primum ergo dicendum quod “redire ad essentiam suam” nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 1]».

«un altre tipus de perfecció» en virtut del qual «la perfecció que és pròpia d'una cosa, es troba en una altra»⁵³.

Els ens intel·lectuals es diferencien dels no intel·lectuals perquè els darrers només posseeixen la seva forma pròpia, mentre que els primers estan infinitament oberts a la possessió intencional de totes les altres coses. És manifest, doncs, que la naturalesa dels ens no cognoscents és més «coartada i limitada» que la dels altres, que té una major «amplitud i extensió»⁵⁴.

Però com que la matèria és qui «coarta» la forma restringint-la a una determinada perfecció específica, la perfectivitat essencial del coneixement, per la qual la perfecció d'una cosa pot fer-se present en una altra, no està radicada en la materialitat del cognoscent, sinó més aviat en la subsistència espiritual de la seva forma.

Acabem de veure com es justifica la immaterialitat de l'ànima a partir de la seva intel·lectualitat; per una altra via, també pot provar-se considerant la immaterialitat d'allò cognoscible. La perfecció d'una cosa no pot estar en una altra segons l'ésser determinat que posseïa en la primera; però com que per naturalesa pot estar en una altra cosa, és necessari que estigui en ella sense les característiques que la determinen, que la circumscriuen, a l'altra.

Considerant això «i que les formes i perfeccions de les coses es determinen per la matèria, resulta que una cosa és cognoscible en la mesura que està separada de la matèria»⁵⁵; per aquest motiu, allò en què es rep [*suscipitur*] la perfecció de la cosa és necessari que també sigui immaterial.

Altrament, si l'intel·lecte fos una realitat material, corpòria, la perfecció rebuda estaria en ell de la mateixa manera que el maó està en la paret o el got sobre la taula; d'aquesta fàisó, l'objecte no seria rebut en tant que *cognoscible*, és a dir, com una perfecció capaç d'existir intencionalment en una altra cosa.

⁵³ «Unde ut hic imperfectioni aliquod remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebús creatis, secundum quod perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur [ÍD., *De Veritate*, q.2, a.2, in c]».

⁵⁴ «Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata: natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem [ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.14, a.1, in c]».

⁵⁵ «Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinatur, inde est quod secundum hoc aliqua res est cognoscibilis secundum quod a materia separatur [ÍD., *De Veritate*, q.2, a.2, in c]».

El primer argument (*Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 1), parteix de la «cosa cognoscent [*cognoscens*]», la qual, per «naturalesa», és capaç de posseir en si mateixa les formes de les altres coses; el segon, en canvi (*De Veritate*, q.2, a.2, in c), considera primerament la «cosa cognoscible [*cognoscibilis*]», que es caracteritza per l'aptitud de la seva «naturalesa» a ésser coneguda.

El terme dels dos raonaments és un de sol: la naturalesa cognoscent, pel fet de consistir en una certa «infinitud» —que es tradueix en la seva aptitud per a què existeixin en ella les perfeccions dels altres ens—, no pot ésser corpòria, puix si ho fos, estaria limitada a la pròpia forma i, aleshores, no seria cognoscent.⁵⁶

Amb això no s'està dient que la naturalesa específica de l'intel·ligent sigui infinita, sinó que és propi d'ella, a causa de la seva immaterialitat, l'ordenar-se a posseir altres formes. La «intel·lectualitat» no és una determinació genèrica o específica, ni tampoc una qualitat afegida a la naturalesa cognoscent, sinó una disposició al desenvolupament i a la plenitud de l'«*esse*» immaterialment participat, que es consuma en la possessió essencial de l'ens en un horitzó infinit.

El coneixement, en allò més radical i profund, no posseeix un fonament òntic, predicamental, sinó un d'ontològic, de transcendental. Afirmar Canals: «el conocimiento en su carácter de perfección y acto de suyo infinito no se añade al ser del ente sino que se constituye por la perfección en que el ser consiste»⁵⁷. L'aptitud receptiva i l'ordenació a posseir altres formes, ço és, la perfectibilitat cognoscitiva de l'ens intel·lectual, no és una diferència específica dintre el gènere de les substàncies predicamentals, sinó «*la naturaleza "infinita" del ente en cuanto ente al participar el ser con independencia de la materia*»⁵⁸.

Si considerem la «*mens*» en allò més profund de la seva substància, l'acte u i simple que pel seu participar immaterialment de l'ésser és conscient de si mateix

⁵⁶ «La coartació de la forma és per la matèria; per això, segons hem dit, les formes, com més immaterials són, més s'acosten a una certa infinitat. És evident, doncs, que la immaterialitat d'alguna cosa és la raó per la qual és cognoscitiva, i que segons la manera de la immaterialitat, és la manera del coneixement».

Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis.

Ídem.

⁵⁷ CANALS, Francisco, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», p.135, dins de: ÍD., *Cuestiones de fundamentación*, Op. cit.

⁵⁸ *Ídem.*

en hàbit, veurem com en aquest punt, que és el centre ontològic de l'esperit, el seu «cor», les dues dimensions característiques del nostre enteniment s'impliquen recíprocament: la «intel·lectualitat» i la «intel·ligibilitat».

D'una banda, la subsistència de l'ésser al marge de la matèria conforma la «intel·ligibilitat en acte» de l'ens personal, o diguem-ho diferent, l'autoconsciència íntima i immediata que l'ànima intel·lectiva té de si mateixa «*secundum quod esse habet in tali individuo*». Però de l'altra, aquesta consciència íntima de la «*mens*» és originària i radical respecte la seva «intel·lectualitat», que és definida com a «perfectibilidad inmaterial del ente»⁵⁹.

Com que el subjecte cognoscent participa en un grau limitat de la perfecció infinita de l'ésser, no pot estar en acte respecte la totalitat de l'«ens universal», puix per estar-hi caldria que fos absolutament infinit, i això és privatiu de l'intel·lecte diví.⁶⁰ Malgrat tot, per la llum connatural a la seva substància, l'ànima està cridada a remeiar la seva determinació entitativa, a «transcendir» la pròpia perfecció, car si s'estanqués en ella «quedaría en un rincón del universo, sin participar en sí de la riqueza de ser que a los demás entes compete»⁶¹; aquesta capacitat o aptitud d'obrir-se intencionalment a la infinitat de l'ens universal, vers la qual està permanentment disposada, és allò en què consisteix la perfectibilitat constitutiva de la «intel·lectualitat».

La forma no coartada per la matèria participa de l'«*esse*» de tal manera que, en especificar-lo, no deprimeix la seva actualitat manifestativa infinita, i gràcies a ella, és capaç de posseir la perfecció de totes les coses. L'ànima humana té un ésser espiritual, i en conseqüència, és infinitament manifestativa i comunicativa; però

⁵⁹ *Ibid.*, p.136.

⁶⁰ «Hi ha un intel·lecte, que en relació a l'ens universal és com l'acte de tots els ens: i tal és l'intel·lecte diví, que és l'essència de Déu, en la qual originalment i virtualment tot ens preexisteix com en la causa primera. I per això, l'intel·lecte diví no està en potència, sinó que és acte pur. Cap intel·lecte creat, però, pot estar com en acte respecte la totalitat de l'ens universal: perquè aleshores caldria que fos un ens infinit».

Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis: quia sic oporteret quo desset ens infinitum.

SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.79, a.2, in c.

⁶¹ CANALS, Francisco, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», p.134, dins de: ÍD., *Cuestiones de fundamentación*, Op. cit.

com que no es relaciona amb l'ens universal com si ella fos el seu acte, precisa d'un desplegament a l'hora de consumir la seva perfecció com a realitat «intel·lectual».

És important destacar que la intel·ligibilitat intrínseca de l'ànima, l'actualitat inherent a la seva substància, és qui possibilita l'obertura de l'enteniment a descriure «tot l'ordre de l'univers i de les seves causes». Diguem-ho d'una altra manera: el fonament del coneixement objectiu és l'ésser subsistent amb independència de la matèria, que és íntima consciència de si mateix i «llum» que manifesta l'essència de l'ens en un horitzó intencional infinit.⁶²

Podem veure, en el fet que l'ànima intel·lectual estigui ordenada a la recepció intencional d'objectes *per l'íntima presència del seu ésser personal*, una imatge de l'intel·lecte diví. Encara que en Déu el seu entendre s'identifiqui amb la seva essència, que és l'ésser subsistent,⁶³ mentre que, en nosaltres, els conceptes per mitjà dels quals comprenem divergeixen de la realitat entesa, tant en un cas com en l'altre, l'acte de «conèixer» està arrelat en la subsistència immaterial de l'«esse», que troba la seva plenitud, la seva màxima expressió, en aquell ésser absolutament idèntic a la seva essència: l'«*Ipsum esse subsistens*».

En conseqüència, com que en Déu no hi ha cap potencialitat, sinó que és Acte pur, cal que en Ell l'intel·lecte i allò entès siguin el mateix de totes les maneres, de tal faísó que no li falti l'espècie intel·ligible, com li passa al nostre intel·lecte quan entén en potència; l'espècie intel·ligible tampoc no pot ésser una cosa diferent de la substància de l'intel·lecte diví, com li passa al nostre intel·lecte quan entén en acte —l'acte d'entendre aquí és agafat en sentit

⁶² «“Retornar sobre la seva essència” no és res més que subsistir una cosa en si mateixa. La forma, en la mesura que perfecciona a la matèria donant-li l'ésser, d'alguna manera es vessa, s'aboca [*effunditur*], sobre d'ella; però en la mesura que té l'ésser en ella mateixa, retorna sobre si. Per això les virtuts cognoscitives que no són subsistents, sinó acte d'alguns òrgans, no es coneixen a si mateixes, com pot observar-se en els sentits. Però les virtuts cognoscitives subsistents *per se* es coneixen a si mateixes. Per això es diu en el llibre *De causis* que “aquell que coneix la seva essència, retorna sobre la seva essència”».

Ad primum ergo dicendum quod “redire ad essentiam suam” nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur: in quantum vero in seipsa habet esse, in seipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus. Sed virtutes cognoscitivae per se subsistentes, cognoscunt seipsas. Et propter hoc dicitur in libro “De causis”, quod “sciens essentiam suam, redit ad essentiam suam”. SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 1.

⁶³ «Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus: nam Deus est sua essentia et suum esse [ÍD., *Summa contra gentes*, I, c.45]».

predicamental, com un acte segon de tipus qualitatiu—, sinó que l'espècie intel·ligible és el mateix que l'intel·lecte diví. I així, Déu s'entén a si mateix per si mateix.⁶⁴

La intel·lectualitat humana, considerada en la seva proporció a l'ésser, és a dir, com un «grau metafísic», es comporta respecte la subsistent «intel·lecció de la intel·lecció [νοήσεως νόησις]»⁶⁵ com *un analogat* en relació al *primer analogat*. Déu, que per la puresa del seu acte, absolutament incontaminada de potencialitat, es troba al cim del coneixement i de la intel·lectualitat, es relaciona amb les substàncies espirituals creades com la imatge exemplar d'aquell subsistir una cosa sense la matèria en el qual consisteix la possessió conscient d'un mateix «*inquantum in seipsum habet esse*».

L'entendre subsistent de Déu, que no arrossega cap llast de potencialitat o de materialitat, posseeix, en l'acte infinit de la consciència, la plenitud de l'ens universal, amb qui es relaciona com el seu acte; no coneix per una recepció extrínseca, sinó per l'actualitat intel·ligible del seu «*esse*». És especialment rellevant la consideració del primer analogat en la línia del coneixement a l'hora d'investigar l'essència de l'entendre, car permet adonar-nos que «la intelección en cuanto tal tiene su naturaleza de acto en aquella “subsistencia” por la que el ente intelectual se posee íntimamente a sí mismo en su propia actualidad intelectual»⁶⁶.

En l'ànima intel·lectiva, el retornar sobre el seu acte també és un subsistir en si mateixa, una íntima possessió de l'«*esse*» en l'espiritualitat de la seva substància. La persona humana, tanmateix, no posseeix naturalment tota la riquesa de l'ens universal i, degut a açò, precisa d'un desplegament perfectiu per a poder consumir la seva perfecció com a cognoscent.

El fonament d'aquest obrir-se a la infinitat de l'ens cal recercar-lo de nou en la subsistència autoconscient de l'esperit, que com a disposició substancial de l'ànima al coneixement objectiu, és la font d'on ragen o emanen les facultats i els actes a

⁶⁴ «Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis: ita scilicet, ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus. Et sic seipsum per seipsum intelligit [ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, in c]».

⁶⁵ ARISTÒTIL, *Metaphysica*, XII, c.9, 1074 b 35.

⁶⁶ CANALS, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, p.500.

través dels quals l'home es percep com a existent en acte. La destinació de la «mens» a esdevenir totes les coses està arrelada en el seu ésser personal, en el seu «COR».

En darrer lloc, voldríem destacar que l'autopresència de l'ésser, que és pròpia de l'ànima intel·lectual per la seva subsistència espiritual, s'identifica amb la consciència «habitual» i substancial del jo, i que a aquesta, pel seu fonament ontològic, la podem anomenar «transcendental».⁶⁷ L'«esse», en la mesura que és rebut o participat per una forma sense matèria, conserva una actualitat manifestativa «infinita»; no s'esgota en un ens determinat damunt del qual s'hagi abocat [effunditur] completament, com passa amb les substàncies compostes, sinó que roman en si mateix, i justament per això, retorna habitualment sobre el seu propi acte, possibilitant així l'obertura de l'ànima a una infinitat intencional. Però com que aquest «transcendir» qualsevol limitació específica és propi de les nocions transcendents, podem referir-nos a l'ésser subsistent de l'ànima intel·lectual, al seu nucli substancialment present a si mateix, com a «jo transcendental»⁶⁸.

1.2.4 «Pertany a la raó d'entendre que l'intel·lecte, entenent, formi alguna cosa»⁶⁹

Si l'home és capaç de pronunciar paraules sensibles i d'expressar a través d'elles quelcom sobre la realitat, és perquè existeix una «concepció intel·lectual», anterior a la paraula sensible, en la qual es constitueix la relació de l'enteniment amb la cosa significada: «Segons el Filòsof, les paraules [voces] són signes d'allò entès, i els objectes entesos són semblances de les coses. I així és manifest que les paraules

⁶⁷ Cf., ÍD., «Actual inteligibilidad y posesión originaria de toda ciencia», pp.214-8, dins de: *L'anima nell'atropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, Massimo-Milano, 1987.

⁶⁸ Cf., CANALS, Francisco, «¿Casi desconocida la síntesis filosófica de Santo Tomás de Aquino?», p.49, dins de: ÍD., *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual i renovador*, Op. cit.

⁶⁹ «[...] de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet [SANT TOMÀS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c.1, l.1]».

[*voces*] es refereixen a les coses significades per mitjà dels conceptes de l'intel·lecte»⁷⁰.

Encara que per a nosaltres el «*verbum exterius*», que és sensible, sigui més conegut que el «*verbum interius*», aquest últim és naturalment anterior, puix és la seva causa. D'una banda, és causa final, perquè la paraula exterior és proferida per tal que la interior sigui manifestada: «per això, és necessari que el verb interior sigui allò que és significat pel verb exterior»⁷¹, és a dir, allò conegut a l'interior de la substància espiritual.

D'altra banda, és causa eficient, perquè el verb proferit exteriorment, en la mesura que és significatiu per convenció [*ad placitum*], té el seu principi en la voluntat, i aquesta, després d'un judici pràctic electiu, posa en marxa l'elaboració d'un exemplar de la paraula exterior, ço és, una imatge de la veu, amb la qual manifesta el «*verbum cordis*».

L'efecte produït, el verb pronunciat exteriorment, està regulat per la imatge del so, que és un fruit de l'activitat *poiètica* de l'enteniment, però la formació d'aquesta imatge no té el seu principi eficient en la intel·ligència sinó en la voluntat, l'objecte propi de la qual és el «*bonum in communi*», el bé en general, que té raó de finalitat.⁷²

⁷⁰ «Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus [ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.13, a.1, in c]».

⁷¹ «[...] unde oportet quod verbum interius sit illud quod significatur per exterius verbum [ÍD., *De Veritate*, q.4, a.1, in c]».

⁷² «El efecto es “normado” por la función poiética del entendimiento, pero el hombre, sólo queriendo, decidiéndose libremente en un acto ordenable al fin humano, se pone en marcha para ejercitar su actividad creativa racional [CANALS, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, pp.626-7]».

Si totes les activitats de l'ànima intel·lectiva persegueixen el bé com la seva finalitat, necessàriament hem d'admetre que la voluntat és motora de les altres potències o facultats de l'ànima: «Però el bé en general, que té raó de finalitat, és objecte de la voluntat. Per això, des d'aquest punt de vista, la voluntat mou les altres potències de l'ànima a llurs actes; de fet, usem les altres potències com volem. Els fins i les perfeccions de totes les altres potències estan compreses sota l'objecte de la voluntat, com un bé particular; i sempre que a alguna art o potència li correspon el fi universal, mou a obrar les altres arts o potències a qui pertany el fi particular, comprès sota l'universal».

Bonum autem in communi quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona: semper quidem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus [...].

SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I-II, q.9, a.1, in c.

Però l'acte de la voluntat, essent una inclinació pròpia del vivent personal, suposa el llenguatge mental, puix el seu objecte, el «bé apetible», és conegut a través d'una «*ratio*» que està present a la intel·ligència.⁷³ Si en un sentit «la voluntat mou l'enteniment i totes les potències de l'ànima» com a «causa eficient»; en un altre, «l'intel·lecte mou la voluntat, perquè el bé entès és el seu objecte, i la mou a manera de fi». Així doncs, l'enteniment mou la voluntat a través de la paraula mental «*per modum finis*», mentre que la voluntat mou l'enteniment a formar una imatge exemplar del so a manera de «causa eficient»:

I per això, així com en l'artífex considerem tres coses, és a dir, el fi de l'artífex, l'exemplar i l'obra ja produïda; igualment, en qui parla trobem tres verbs, o sigui, aquell que és concebut per l'intel·lecte, i per a la significació del qual es profereix el verb exterior: i això és el verb del cor [*verbum cordis*] pronunciat sense veu; també l'exemplar del verb exterior: i això es diu del verb interior que té una imatge de la veu [*imaginem vocis*]; i el verb exterior expressat: que es diu verb de la veu [*verbum vocis*]. I així com en l'artífex precedeix la intenció del fi, després se segueix la invenció de la forma artificial, i per últim, es produeix allò artificial en l'ésser; igualment el verb del cor és anterior, en qui parla, que la imatge de la veu, i en darrera posició trobem el verb de la veu.⁷⁴

Tant la paraula de la veu com la seva imatge manifesten la paraula del cor, que és el seu significat intel·ligible, «allò considerat en acte per l'intel·lecte»⁷⁵; per aquest motiu, el «*verbum cordis*» té raó de causa final respecte els altres dos tipus de paraules, que només són una representació per mitjà de signes d'«allò que és entès [*id quod intellectum est*]»⁷⁶.

⁷³ «[...] bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis [*Ibid.*, I, q.82, a.3, in c]».

⁷⁴ «Et ideo, sicut in artifice tria consideramus, scilicet finem artificii, et exemplar ipsius, et ipsum artificium iam productum, ita et in loquente triplex verbum invenitur: scilicet id quod per intellectum concipitur, ad quod significandum verbum exterius profertur: et hoc est verbum cordis sine voce prolatum; item exemplar exteriores verbi, et hoc dicitur verbum interius quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. Et sicut in artifice praecedit intentio finis, et deinde sequitur excogitatio formae artificiatum, et ultimo artificiatum in esse producitur; ita verbum cordis in loquente est prius verbo quod habet imaginem vocis, et postremum est verbum vocis [*ÍD.*, *De Veritate*, q.4, a.1, in c]».

⁷⁵ «Sed verbum cordis, quod nihil est aliud quam id quod actu consideratur per intellectum [*Ídem*]».

⁷⁶ *Ibid.*, ad 1.

Quan aqueixa representació és pronunciada sensiblement pels òrgans fonadors, aleshores parlem d'una «paraula de la veu»; però com que aquesta eficiència extrínseca suposa amb anterioritat una imatge de la paraula pronunciada en la seva materialitat, entre la paraula intel·ligible, íntimament emanada per l'enteniment en acte, i la paraula sensible, que surt dels llavis, hem d'ubicar un exemplar del verb exterior.

Per la seva posició intermèdia, aquesta és una paraula interior, car no és pronunciada externament, però al mateix temps, està vinculada a la materialitat, a la corporalitat, puix consisteix en una «imatge de la veu»; dit d'altra manera, si bé es pronuncia sense veu no és completament intel·ligible, aliena a la veu, com ara la paraula del cor.

Dit això, preguntem-nos: ¿en quin sentit afirma l'Aquinat que el «verb interior» és causa eficient de l'«exterior»? ¿Es refereix potser a la «paraula del cor»? No, perquè si a més de causa final fos també causa eficient, tot allò entès hauria de manifestar-se en la veu, cosa evidentment falsa. ¿Es potser la «imatge de la veu» la causa eficient del «*verbum vocis*», doncs? Tampoc, perquè encara que la paraula imaginada sigui causa exemplar del verb vocal, un mot no és pronunciat exteriorment pel sol fet d'ésser imaginat. Per sortir d'aquest atzucac, vegem com es posiciona Sant Tomàs davant d'aquesta qüestió:

[El verb interior] És causa eficient, perquè el verb pronunciat exteriorment, que és significatiu per convenció [*ad placitum*], igual que les altres coses artificials, té el seu principi en la voluntat; i per tant, així com en les altres coses artificials preexisteix en la ment de l'artífex una imatge de l'artifici exterior, igualment, en la ment del qui profereix el verb exterior preexisteix un exemplar del verb exterior.⁷⁷

L'eficiència de la paraula externa no radica pròpiament en el verb interior sinó en la voluntat. Aquest moviment formatiu, però, no és directe; la voluntat, moguda pel «*verbum cordis*» com a causa final, no mou els òrgans fonadors immediatament, sinó a través d'una imatge exemplar del so. De manera immediata la voluntat

⁷⁷ «Efficiens autem, quia verbum prolatum exterius, cum sit significativum ad placitum, eius principium est voluntas, sicut et ceterorum artificiatorum; et ideo, sicut aliorum artificiatorum praexistit in mente artificis imago quaedam exterioris artificii, ita in mente proferentis verbum exterius, praeexistit quoddam exemplar exterioris verbi [*Ibid.*, in c]».

impel·leix l'enteniment a formar una imatge de la veu, i només passant per la mediació d'aquesta representació exerceix la seva eficiència sobre el «*verbum vocis*».

A causa de la proximitat entre la voluntat i el resultat immediat de la seva activitat eficient, és possible atribuir *analògicament* a la imatge de la veu l'eficiència de la paraula exterior. En sentit estricte, a la paraula imaginada només li correspon l'exemplaritat respecte la paraula proferida; tanmateix, de manera analògica, també se li pot aplicar la causalitat eficient.

La paraula exterior i la imaginació de la veu, per la seva relació amb la corporalitat, són conegudes per nosaltres amb anterioritat al verb del cor, que és «pronunciat sense veu», i per tant, sense estar circumscrit a cap llengua. *No és el signe de la paraula sinó la paraula del signe*; és aquell significat intel·ligible al qual es remeten les paraules del llenguatge exterior, però sense mai no poder-lo arribar a expressar, a *traduir*, de manera sensible, perquè l'acte del «*verbum mentis*» és immaterial. Com que és el terme, l'objecte, dels altres dos verbs, vinculats de manera directa o indirecta a la corporalitat, és «*naturaliter*» primer; això no obstant, nosaltres solament podem conèixer-lo en la seva essència per la mediació del discurs, del raonament, de l'exercici de l'enteniment que compon i divideix.

La naturalesa de la paraula mental, igual que la de la «*mens*», no és un objecte directe de l'intel·lecte —recordem que «l'objecte propi de l'intel·lecte humà, que està unit a un cos, és la quidditat o naturalesa existent en una matèria corporal»⁷⁸, ni molt menys és coneguda a través d'una «intuïció intel·lectual»; és el resultat d'una investigació.

Després d'haver situat el «*verbum interius*»⁷⁹ com el fonament de tota altra paraula, examinarem un text clàssic —citat per Maréchal a l'inici del cinquè volum de *Le point de départ de la Métaphysique*— on Sant Tomàs defineix l'objecte

⁷⁸ «Intellectus autem humani, qui est coniunctus corpori, proprium obiectum est quidditas sive natura in materia corporali existens [ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.84, a.7, in c]».

⁷⁹ D'ara ençà, utilitzarem l'expressió «verb interior» per referir-nos únicament al «verb mental» o «verb del cor», com fa habitualment Sant Tomàs; encara que la «imatge de la veu» sigui intrínseca a l'ànima, pel fet d'ésser l'exemplar d'un so sensible no és plenament interior, intel·ligible; a més, no és aquesta imatge allò que es manifesta amb la paraula exterior, sinó el seu significat, que és previ.

immanent de la intel·lecció tot distingint-lo de la cosa entesa, de l'espècie intel·ligible i de l'acte d'entendre:

El que entén, en entendre, pot dir ordre a quatre coses: o sigui, a la cosa que és entesa, a l'espècie intel·ligible per la qual l'intel·lecte es constitueix en acte, al seu entendre, i a la concepció de l'intel·lecte; la qual, de fet, difereix de les tres coses esmentades.

Difereix de la cosa entesa, perquè aquesta, de vegades —no sempre, perquè l'essència de l'intel·lecte també pot ésser l'objecte de la intel·lecció—, està fora de l'intel·lecte, mentre que la concepció de l'intel·lecte no existeix sinó en ell; i a més, la concepció de l'intel·lecte s'ordena a la cosa entesa com al seu fi; a causa d'això, l'intel·lecte forma en si mateix la concepció de la cosa per tal de conèixer la cosa entesa. També difereix de l'espècie intel·ligible perquè aquesta, per la qual l'intel·lecte es constitueix en acte, es considera com el principi de l'acció de l'intel·lecte [...]. Difereix també de l'acció de l'intel·lecte, perquè l'esmentada concepció es considera com el terme de l'acció, i com alguna cosa constituïda per ella. L'intel·lecte, amb la seva acció, forma la definició de la cosa, o la proposició afirmativa o negativa. Aquesta concepció de l'intel·lecte en nosaltres s'anomena pròpiament paraula, *verbum* [...]. D'aquesta manera, la concepció o paraula [*verbum*], a través de la qual el nostre intel·lecte entén una cosa diferent d'ell, sorgeix d'alguna cosa diferent d'ella, i representa a alguna cosa diferent d'ella. Surt de l'intel·lecte pel seu acte però és una semblança [*similitudo*] de la cosa entesa.⁸⁰

En aquest fragment, s'anomena «*conceptio intellectus*» al «*verbum mentis*» perquè és el terme immanent de l'operació d'entendre; és a dir, perquè ha estat format o «concebut» per l'enteniment en acte.⁸¹ ¿I quan està en acte d'entendre

⁸⁰ «Intelligens autem in intelligendo ad quatuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem: propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus [...]. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur [...]. Huiusmodi ergo conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio exoritur, et aliud repraesentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectae [ÍD., *De Potentia*, q.8, a.1, in c].»

⁸¹ Les paraules «*conceptio*» o «*conceptus*» remetent analògicament a la generació carnal. La generació expressa la procedència d'alguna cosa a partir d'un ésser viu; ara bé, no tot el que procedeix així podem anomenar-ho pròpiament «engendrat», sinó únicament a «allò que procedeix segons la raó de semblança». Però no segons una semblança qualsevol: «per a la raó de generació es requereix que procedeixi segons la raó de semblança en la naturalesa de l'espècie, com l'home procedeix de l'home, i el cavall del cavall». Així, en sentit estricte, la formació del «*verbum mentis*»

l'intel·lecte possible? Quan és informat per l'espècie: com que l'objecte exterior no existeix en el nostre enteniment per la seva pròpia naturalesa, és necessari que estigui en ell una semblança intel·ligible de la cosa, ço és, una «*species intelligibilis*» —que és el resultat de l'acció il·luminativa de l'agent sobre els fantasmès de la imaginació—, gràcies a la qual es constitueix com a enteniment en acte. Una vegada l'enteniment ha estat actualitzat per l'espècie, que es comporta com la seva forma pròpia, entén l'objecte. I en entendre'l, «forma en si mateix una intenció de la cosa entesa [*intentionem rei intellectae*], que és la seva raó [*ratio*], la qual significa la definició»⁸².

La «*ratio*» amb què Sant Tomàs es refereix aquí a la paraula mental no designa la «*raó*» com a facultat del raciocini o del discurs, sinó que tradueix el terme grec λόγος, del qual afirmava Aristòtil que n'era un «signe [σημεῖον]» el «nom [ὄνομα]».⁸³ Intentem comprendre això: segons l'Angèlic, parlant en sentit estricte, només podem anomenar «signe» a allò «des del qual assolim el coneixement d'una altra cosa, com discorrent [...]»⁸⁴; a més, quan un signe és una veu que remet, de

per part de l'ànima intel·lectiva no pot anomenar-se una «generació», puix «un és l'ésser de la intenció entesa i un altre el de l'intel·lecte», i per això, «és necessari que el verb interiorment concebut per l'home que s'entén a si mateix no sigui un home vertader, amb l'ésser natural de l'home».

Non tamen huiusmodi dicitur genitum, sed proprie quod procedit secundum rationem similitudinis [...]: sed requiritur ad rationem talis generationis, quod procedat secundum rationem similitudinis in natura eiusdem speciei, sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo.

ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.27, a.2, in c

Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius: cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet quod in homine intelligente seipsum verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens [...].

ÍD., *Summa contra gentes*, IV, c.11.

D'altra banda, tenint en compte que «allò que es genera, en la mesura que roman en el generant, es diu que és *concebut* [*conceptum*]», des d'aquesta perspectiva, que subratlla la interioritat d'allò format, podem aplicar analògicament aquest vocabulari de la generació al procés pel qual el nostre intel·lecte emana la paraula interior. És en aquest sentit que Sant Tomàs parla de «concepció» o de «part» del «verb intel·ligible», que és el de l'esperit creat i no el Verb de Déu, puix d'aquest darrer pot dir-se amb tota propietat que és Fill engendrat del Pare.

Considerandum est etiam quod id quod generatur, quandiu in generante manet, dicitur esse *conceptum* [...]. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione [...].

Ídem.

⁸² «Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio [ÍD., *Summa contra gentes*, I, c.53]».

⁸³ «Perquè el λόγος, el signe del qual és el nom, és la definició».

ὁ γὰρ λόγος οὗ τὸ ὄνομα σημεῖον ὀρισμὸς ἔσται.

ARISTÒTIL, *Metaphysica*, IV, c.8, 1012 23-4.

⁸⁴ «Ad quartum dicendum, quod signum, proprie loquendo, non potest dici nisi aliquid ex quo deveniatur in cognitionem alterius quasi discurrendo [...] [ÍD., *De Veritate*, q.9, a.4, ad 4]».

forma mediata —altrament no seria un signe—, a la definició de quelcom, a la seva essència, aleshores parlem d'un «nom». La «*ratio*», per tant, l'hem d'entendre com l'essència entesa, com la definició expressada per un nom.

La tradició tomista també anomena a la paraula interior «*species expressa*», per evitar confondre-la amb l'espècie intel·ligible o «*impressa*», que és el «principi de l'acció de l'intel·lecte». Quan l'enteniment és informat per l'espècie, és propi de la seva naturalesa obrar [*agere*]. Però el terme de tota operació és el seu objecte; preguntem-nos, doncs: ¿què és allò que l'intel·lecte s'escarrassa per assolir com el seu objecte? «El seu objecte és la quidditat d'alguna cosa per l'espècie de la qual és informat; aquesta espècie no és principi de l'operació o de l'acció si no és des de la raó [*ratione*] pròpia d'allò del qual és espècie»⁸⁵.

La «*ratio*» o «*conceptio*» constitueix una referència intencional a la realitat coneguda, a la cosa exterior a qui pertany l'espècie que és el principi de l'operació de l'enteniment; per aquesta raó, Sant Tomàs també es refereix a la paraula mental com a «*intentio intellecta*». Allò entès té un ésser en la nostra ànima; un ésser accidental inherent a ella: un *in-esse* o *in-existència*.⁸⁶

Però no ens confonguéssim: aquesta presència de l'objecte a l'enteniment no és segons el seu ésser natural, exterior, ni tampoc segons la seva proximitat temporal o local al subjecte cognoscent, puix «l'intel·lecte entén indiferentment la cosa absent i la present»⁸⁷; cal que la «*ratio intellecta*» estigui en l'ànima, doncs, com «una forma vicariante de la cosa misma», és a dir, com «la cosa misma en su ser *objetivo* —distinto, ciertamente, del que tiene en la Naturaleza, pero que apunta a él (*intentio*) por una ordenación constitutiva»⁸⁸.

⁸⁵ «[...] obiectum autem suum est quidditas aliqua cuius specie informatur, quae non est principium operationis vel actionis nisi ex propria ratione illius cuius est species [TOMÀS DE SUTTON (?), *De natura verbi intellectus*, c.1]». L'opuscle al qual pertany el fragment citat, tot i haver estat atribuït a l'Aquinat (Mandonnet, *Opuscula*, vol.4), la crítica posterior ha mostrat que es tractava d'un text apòcrif. L'edició del *Corpus Thomisticum* d'Enrique Alarcón l'atribueix hipotèticament a Tomàs de Sutton, un dominic anglès del segle XIII profundament influït per l'obra de Sant Tomàs. Si el citem és perquè presenta l'avantatge de sistematitzar en un sola obra la doctrina tomista sobre el verb intel·lectual; Tomàs de Sutton no és innovador aquí, sinó que es limita a recollir de manera coherent i sistemàtica allò que està escampat en l'obra de l'Angèlic sobre aquesta qüestió.

⁸⁶ Cf., BOFILL, Jaume, «Ontología y libertad», p.100, dins de: *Obra filosòfica*, Ariel, Barcelona, 1967.

⁸⁷ «Et hoc quidem necessarium est: el quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem [ÍD., *Summa contra gentes*, I, c.53]».

⁸⁸ BOFILL I BOFILL, Jaume, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones «Cristiandad», Barcelona, 1950, pp.69-70.

La «*ratio*» entesa posseeix un *ésser intencional*, orientat vers la cosa mateixa; efectivament, com que l'espècie —principi de la intel·lecció i del concepte— és una semblança de la cosa extrínseca, l'intel·lecte, quan és actualitzat per ella, forma una intenció semblant a l'objecte, puix *tal com una cosa és, així són les seves operacions*. «I com que la intenció entesa [*intentio intellecta*] és semblant a alguna cosa, se segueix que l'enteniment, formant la intenció, entén la cosa»⁸⁹.

Encara que el concepte de l'intel·lecte remeti intencionalment a la realitat entesa, no hem d'inferir d'això que sigui rebut passivament per l'ànima des de l'exterior; la formació de la paraula mental no és el resultat d'una acció «*ab extra*».

La intencionalitat del «*conceptus*» no pot considerar-se aïlladament de la seva *in-existència*, car l'intel·lecte en acte, que és locutiu per naturalesa, entén la cosa formant en ell una intenció d'aquesta: «En qualsevol que entén, pel sol fet d'entendre, procedeix quelcom dintre d'ell, que és la concepció de la cosa entesa, provinent de la virtut intel·lectiva, i de la notícia de la cosa. Aquesta concepció la significa la paraula [*vox*]: i es diu “paraula del cor [*verbum cordis*]” significada per la “paraula de la veu [*verbum vocis*]”»⁹⁰.

Quan l'enteniment està informat per l'espècie, és formatiu d'allò que està entenent; d'acord amb això, la paraula del cor, que és allò format, no és anterior a la intel·lecció en acte, ni tampoc extrínseca o posterior a l'ésser en acte de l'enteniment; només resta afirmar, per tant, que és simultània a l'operació d'entendre:

La primera acció de l'intel·lecte, per l'espècie, és la formació del seu objecte, al qual entén un cop format; al mateix temps que forma [l'objecte], però, ell és format [per l'espècie], i simultàniament, entén, ja que *tots aquests no són moviments de la potència a l'acte, perquè l'intel·lecte ja existeix en acte per l'espècie, sinó que és un procés perfecte de l'acte a l'acte*, en què no es requereix cap espècie de moviment. I com que l'objecte

⁸⁹ «Ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat [SANT TOMÀS, *Summa contra gentes*, I, c.53]».

⁹⁰ «Quicumque enim intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectae, ex vi intellectiva proveniens, et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur “verbum cordis”, significatum verbo vocis [ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.27, a.1, in c]».

és format d'alguna manera en l'ànima, com ja s'ha dit, i no a l'exterior, per això, estarà en l'ànima com en el seu subjecte; car és la semblança d'una cosa exterior.⁹¹

L'acte intel·lectual de conèixer és formatiu d'allò que entén, i ho entén formant-ho, al mateix temps que ho forma entenent-ho. L'elaboració immanent de l'objecte entès pertany a la raó essencial de l'entendre; la «paraula mental» no és un succedani de la cosa que l'enteniment emeti per suplir la seva potencialitat respecte la quiditat dels ens. Ben al contrari, la «*intentio intellecta*» emana de l'acte d'entendre com a tal per «un procés perfecte de l'acte a l'acte»; en tot aquell qui entén, pel sol fet d'entendre, procedeix dintre seu una paraula interna de la cosa entesa.

De la mateixa manera que res no pot operar estant en potència, sinó únicament quan és actualitzat per la forma, l'intel·lecte tampoc no pot entendre si no existeix en acte per la semblança de la cosa, encara que aquesta semblança, com ja hem indicat, no sigui allò «entès *per se*», el terme de la intel·lecció, sinó el seu principi.

Allò «entès primer i *per se*», allò que l'«enteniment concep en si mateix sobre la cosa entesa»,⁹² és l'acte procedent de l'intel·lecte informat per l'espècie: el concepte significatiu de l'objecte. Aquesta processió pertany absolutament a l'essència de l'entendre, puix tot enteniment, pel fet d'estar en acte, concep i forma la «*ratio*» entesa, que és la paraula interior: «Així doncs, existint en Déu l'entendre [...], és necessari afirmar en el seu mateix ésser la concepció de l'intel·lecte, que pertany absolutament a la raó d'allò que és l'entendre».⁹³

L'activitat locutiva i formativa de l'objecte entès suposa l'actuació de l'enteniment; ara bé, l'acte intel·lectual no hem de considerar-lo des d'una perspectiva «dualística»: ni el cognoscent és com l'acte d'allò entès, ni allò entès

⁹¹ «Prima autem actio eius per speciem est formatio sui obiecti, quo formato intelligit; simul tamen tempore ipse format, et formatum est, et simul intelligit, quia ista non sunt motus de potentia ad actum, quia iam factus est intellectus in actu per speciem, sed est processus perfectus de actu in actum, ubi non requiritur aliqua species motus. Et quia, ut dictum est, huiusmodi obiectum in ipsa anima formatur, et non extra, ideo erit in anima ut in subiecto; est enim similitudo rei extra [TOMÀS DE SUTTON (?), *De natura verbi intellectus*, c.1]».

⁹² «Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit definitio, sive enuntiatio, secundum quod ponuntur duae operationes intellectus, in III de anima [SANT TOMÀS, *De Potentia*, q.9, a.5, in c]».

⁹³ «Cum ergo in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod ponatur in ipso esse conceptio intellectus, quae est absolute de ratione eius quod est intelligere [Ídem]».

es comporta com a agent respecte un enteniment passiu. Més aviat hem d'afirmar que «l'intel·ligent i allò entès, en la mesura s'han fet quelcom u, que és l'intel·lecte en acte, són un sol principi d'aquell acte que és l'entendre»⁹⁴.

L'intel·ligent només es comporta com un agent o bé com un pacient «*per accidens*», car degut a la imperfecció del subjecte la generació del coneixement requereix una acció i una passió: una acció, perquè l'intel·lecte agent fa que l'espècie sigui intel·ligible en acte; i una passió, puix l'intel·lecte possible rep les espècies intel·ligibles, i els sentits, per via de causalitat material, reben les espècies sensibles. De totes maneres, aquesta duplicitat és accidental, no pertany al conèixer com a tal, car el subjecte cognoscent i la cosa coneguda, considerats en la línia de l'entendre, solament difereixen entre si pel fet d'estar en potència; l'intel·ligent en acte i l'intel·ligible en acte són u.

⁹⁴ «Sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium huius actus quod est intelligere [ÍD., *De Veritate*, q.8, a.6, in c]».

La intel·lecció no consisteix en la unió entre el subjecte cognoscent i l'objecte conegut, sinó en la perfecta unitat de l'acte per mitjà del qual l'enteniment, essent u amb l'objecte, transcendeix la seva limitació específica, i constitueix l'actualitat dels continguts intencionals. La virtut il·luminadora de l'ésser participat immaterialment és anterior i fundant respecte la dualitat entre l'objecte i el subjecte, car fins i tot la recepció en el nivell de la sensibilitat externa suposa l'autopercepció de l'ànima en el seu ésser; en aquesta dualitat implicada en l'experiència sensible no es consuma la perfecció de l'ànima intel·lectiva, sinó que està destinada a ésser superada per la infinitud pròpia de l'operació d'entendre.

Joseph Maréchal expressa amb gran exactitud l'estricta unitat del cognoscent i del conegut en l'acte de l'enteniment: «Coincidència de l'intel·ligent i d'allò entès, del subjecte i de l'objecte, dins la identitat d'un acte: heus ací tot el secret metafísic del coneixement com a tal. El coneixement és la prerrogativa de l'acte, de l'acte lluminós per a si pel fet d'ésser indistant de si; tota opacitat prové de la potència, que divideix l'acte de si mateix. Déu, Acte pur, doncs, ha de conèixer-se a si mateix perfectament». La potencialitat de l'intel·lecte respecte l'ens universal no pertany a l'essència de l'entendre sinó a la seva finitud; per aquesta raó, l'enteniment diví, que és Acte pur, es relaciona amb la generalitat de l'ens, virtualment i originàriament continguda en Ell, com el seu acte. Malgrat això, fins i tot en les substàncies intel·lectuals creades, el coneixement és una «prerrogativa» de l'autopossessió lluminosa d'un ésser immaterial, i en conseqüència, entendre, no pot consistir en un «patir», en un «rebre». La *unió* del subjecte i de l'objecte no és constitutiva del coneixement sinó la *unitat* de l'acte infinit de conèixer: «la condició ontològica pròxima del coneixement com a presa de consciència no és pas la *unió* de dos elements: subjecte i objecte dins d'un acte comú, sinó la *unitat* interna d'aquest acte mateix».

Coincidence de l'intelligence et de l'intelligé, du sujet et de l'objet, dans l'identité d'un acte, voilà tout le secret métaphysique de la connaissance comme telle. La connaissance est la prérogative de l'acte, de l'acte lumineux à soi parce qu'indistant de soi ; toute opacité provient de la puissance, qui divise l'acte d'avec lui-même. Dieu, Acte pur, doit donc se connaître lui-même parfaitement.

MARÉCHAL, Joseph, *Le point de départ de la Métaphysique*, Cahier V, II, sec. 2, c.1, §2.

[...] la condition ontologique prochaine de la connaissance comme prise de conscience n'est pas l'*union* de deux éléments : sujet et objet, dans un acte commun, mais l'*unité* interne de cet acte lui-même.

Ídem.

A l'operació d'entendre li correspon naturalment la processió d'una raó interior; així que l'intel·lecte és informat per l'espècie, emana d'ell, immediatament, la paraula concebuda; a diferència de les accions causatives predicamentals, que produeixen un efecte fora de l'agent, aquí no hi ha moviment successiu de la potència a l'acte.⁹⁵

La concepció i el part del verb intel·ligible, però, no és amb moviment ni amb successió; per això, al mateix temps que és concebut, és, i al mateix temps que és donat a llum, és diferent; de la mateixa manera, allò que és il·luminat, al mateix temps que s'il·lumina és il·luminat, puix en la il·luminació no hi ha cap successió.⁹⁶

Simultàniament amb l'acte de l'enteniment, que és locutiú per naturalesa, queda posada en la intimitat del cognoscent la paraula emanada; la metàfora lumínica, emprada per Sant Tomàs, és de gran utilitat per comprendre aquesta immediatesa: així com un cos lúcid és il·luminador mentre en ell hi ha llum en acte, de la mateixa manera l'enteniment concep quan l'acte intel·ligible està en ell.

Aquesta actualitat pròpia de l'intel·lecte, que és u amb la cosa entesa, no consisteix en una alteritat entre el cognoscent —que es comporta a manera d'agent— i allò conegut —que es comporta a manera de pacient—, car si fos així, el terme de l'operació intel·lectual no seria un acte immanent a l'esperit sinó un

⁹⁵ «Es mostra, en primer lloc, que l'intel·ligible en acte cal que estigui unit a l'intel·ligent, per la diferència entre l'objecte de l'operació transeünt i el de la immanent. En segon lloc, que l'intel·ligible en acte, que està unit a l'intel·ligent, es comporta en relació a la intel·lecció com el seu principi formal; com ara la calor respecte l'acció d'escalfar, i l'espècie visible en relació al veure. En tercer lloc, que moure l'intel·ligent correspon a l'intel·ligent en la mesura que està en potència: i en conseqüència, que no pertany a l'intel·ligible en acte per si mateix el moure a l'intel·ligent. En quart lloc, que la inherència a l'intel·ligent, de la mateixa manera que l'espècie sensible és inherent al sentint, li correspon en allò que té d'accidental [...]. I en conseqüència, que no es requereix a l'intel·ligible en acte que informi l'intel·lecte per inhesió [*inhaesionem*].»

Ostendit ergo primo, quod intelligibile in actu portet esse coniunctum intelligenti, ex differentia inter obiectum operationis transeuntis et immanentis. Secundo, quod intelligibile in actu coniunctum, se habet ad intellectionem ut principium formale; sicut calor ad calefacere, et species visibilis ad videre. Tertio, quod movere intelligentem accidit ex eo quod intelligens est in potentia: et consequenter quod non per se requiritur ad intelligibile in actu, quod moveat intelligentem. Quarto, quod inhaere intelligenti, quemadmodum species sensibilis inhaeret, sentienti, accidit ex eo quod est accidens [...]. Et consequenter quod non requiritur ad intelligibile in actu, quod informet intellectum per inhaesionem.

GAIETÀ, *Commentaria in Summam Theologiae*, q.56, a.1.

⁹⁶ «Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu, nec cum successione: unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est [SANT TOMÀS, *Summa contra gentes*, IV, c.11].»

efecte transeünt. L'emanació interior de la paraula mental implica la interioritat del conèixer, que és l'acte del qual procedeix. Encara que l'entendre suposa una recepció parcialment extrínseca a partir de les coses materials, i per tant una certa dualitat, cal reconèixer que el principi formal de la intel·lecció radica en l'ànima mateixa, en la unitat i intimitat de la consciència cognoscent.

Per acabar, voldríem posar de relleu aquesta interioritat de l'entendre remarcant dues coses: per un cantó, que «l'ànima forma en si mateixa les semblances de les coses en la mesura que a través de la llum de l'intel·lecte agent les formes abstractes de les coses sensibles es converteixen en intel·ligibles en acte»⁹⁷; i per l'altre, que «per sobre dels sentits hi ha una virtut intel·lectiva, que judica sobre la veritat, no per algun intel·ligible existent fora d'ella, sinó per la llum de l'intel·lecte agent, que fa els intel·ligibles»⁹⁸. O diguem-ho d'una altra manera, tant les espècies intel·ligibles com la veritat d'allò concebut no són el resultat d'una recepció exterior, sinó que es constitueixen per la «intel·ligibilitat en acte» de l'ésser espiritual.

Les coses materials, que constitueixen l'objecte propi de l'enteniment humà, en si mateixes són intel·ligibles en potència, però per l'activitat pròpia de l'intel·lecte agent, són fetes intel·ligibles en acte.⁹⁹ Aquesta acció il·luminativa, però, no seria possible si no admetéssim aquella dimensió actual en la «mens» que constitueix precisament l'«*esse intelligibile*» de les formes enteses; l'acte de les espècies consisteix en aquella virtut activa connaturalment posseïda per l'ànima amb anterioritat a tota recepció.

I això no és tot, la capacitat receptiva d'essències per part de l'enteniment possible, per la qual l'ànima està destinada a la possessió de l'ens universal, també té el seu fonament en una disposició habitual de la ment radicada en la seva subsistència. Per la seva actualitat intrínseca, l'ànima intel·lectiva es constitueix com a acte de les formes intel·ligibles i, endemés, com a infinitament capaç de rebre l'ens en la seva essència. D'aquesta faisó, l'enteniment possible i l'enteniment

⁹⁷«[...] ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibilibus abstractae intelligibiles actu [ÍD., *De Veritate*, q.10, a.6, in c]».

⁹⁸ «Tertio, quod supra sensum est virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia [ÍD., *De spiritualibus creaturis*, a.10, ad 8]».

⁹⁹ Cf., ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.79, a.3, in c.

agent no difereixen com dues «potències» de l'ànima, sinó com dues dimensions del cognoscent finit arrelades sobre la immaterialitat del seu ésser, íntimament present a si mateix.¹⁰⁰

Per comprendre des d'una perspectiva ontològica, en quin sentit l'ànima dóna la intel·ligibilitat actual a les essències materials i com judica, des del seu interior, sobre la veritat d'allò entès, és útil examinar la interpretació que fa Gaietà de la doctrina de Sant Tomàs sobre «la actual intelecció que una substància intel·lectual pura tiene de su esencia por su esencia»¹⁰¹.

El gran comentarista del Doctor Angèlic, en parlar sobre l'enteniment de les substàncies separades, afirma que llur capacitat o potència de posseir cognoscitivament allò altre, allò «extrínsec» a la seva naturalesa, emana de la «intel·ligibilitat intrínseca» de la seva essència:¹⁰² l'intel·lecte d'un esperit subsistent sense matèria «flueix de la seva essència intel·ligible en acte, més íntimament format per ella que per qualsevol espècie intencional»¹⁰³.

Encara que aqueixa doctrina vagi referida a la intuïció intel·lectual de la pròpia essència per part dels àngels, en la qual estan connaturalment impreses les espècies de totes les altres coses, conté un principi aplicable a qualsevol realitat intel·lectual,

¹⁰⁰ Cf., CANALS, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, p.460.

¹⁰¹ *Ibid.*, p.461.

¹⁰² «Diem que l'essència és intrínseca a l'ésser de l'àngel, no només en l'ésser de la naturalesa, sinó també en l'ésser intel·ligible. [...] és erroni no discernir entre l'intel·ligible extrínsec i l'intrínsec [...]. De la mateixa manera que l'intel·ligent es comporta diversament a ésser ell mateix i a ésser les altres coses; igualment, es comporta de diversa manera per a entendre's a si mateix i a les altres coses. I perquè és ell mateix en tal ésser de la naturalesa el que és en ésser intel·ligible, ja que aquell ésser de la naturalesa és intel·ligible en acte; per això, doncs, pot entendre's a si mateix per si mateix. I perquè no és les altres coses, ni segons l'ésser natural ni segons l'ésser intel·ligible, a menys que se li afegixi alguna cosa; per això, hem d'afirmar que existeixen en ell les espècies de les altres coses». Convé destacar dues coses d'aquest text: en primer lloc, que la «intel·ligibilitat intrínseca» de les formes separades es constitueix per la immaterialitat del seu ésser natural; i en segon lloc, que la intuïció intel·lectual que una substància separada però finita té de la seva essència per la seva essència constitueix també la seva «intel·ligibilitat extrínseca».

Nos enim dicimus essentiam esse ipsi angelo, non solum in esse naturae intrinsecam, sed etiam in esse intelligibili [...] causa huius erroris est non discernere inter intelligibile extrinsecum et intrinsecum [...]. Quoniam quemadmodum intelligens diversimode se habet ad essendum ipsum, et ad essendum alia; ita diversimode se habet ad intelligendum se et alia. Et propterea, quia est ipsummet in tali esse naturae, quod est etiam illud in esse intelligibili, quia illud esse naturae est actu intelligibile; ideo seipsum per seipsum intelligere potens est. Qui avero alia non est, neque secundum esse naturale, neque secundum esse intelligibile, nisi aliquid superaddatur; ideo oportet species ponere aliorum.

GAIETÀ, *Commentaria in Summam Theologiae*, q.56, a.1.

¹⁰³ «[...] intellectus fluat ab essentia actu intelligibili, magisque intimius formatus illa quam quacumque intencionali specie [*Ídem*]».

puix apunta a la fonamentació ontològica del coneixement com a tal: *l'obertura cognoscitiva a l'ens universal procedeix de l'essència intel·ligible en acte, ço és, de l'entitat mateixa del cognoscent.*

D'acord amb l'esmentat principi, l'Acte pur, l'«*Ipsum esse subsistens*», que és el primer analogat en l'escala de l'«entendre», és formalment idèntic al seu pensar. L'arquetip de tot coneixement —i això és rellevant per comprendre l'essència de la intel·lecció— no consisteix en una recepció subjectiva de l'objecte entès, sinó en la consciència infinita i subsistent del propi ésser.¹⁰⁴

En l'ens immaterial finit, segons hem pogut veure, té lloc una intuïció directa de la seva pròpia essència, que posseeix una «intel·ligibilitat intrínseca»; gràcies a aquest autoconeixement, l'àngel sempre està entenent, a part de la seva naturalesa, totes les coses que existeixen de manera intencional en ella.

L'ànima humana, pel fet de posseir immaterialment a l'ésser, té una naturalesa intel·lectual, però pel fet d'ésser la forma constitutiva d'una realitat composta, és totalment potencial respecte l'essència de les coses materials, que són el seu objecte primer. Per aquesta raó, «l'intel·lecte humà, o bé està completament en potència respecte les coses intel·ligibles, com l'intel·lecte possible; o bé és l'acte dels intel·ligibles que s'abstreuen dels fantasmes, com l'intel·lecte agent»¹⁰⁵.

L'ésser immaterial de l'ànima humana, per la seva intel·ligibilitat intrínseca, constitueix la ment en intel·lectual, és a dir, en participant de la perfecció infinita de l'«*esse*»; però aquesta perfecció, per la potencialitat del nostre intel·lecte, necessita desplegar-se en l'exercici del pensar essencial. Només quan hom entén alguna cosa, el coneixement habitual de l'ànima per la seva mateixa substància «s'actua», i aleshores, el subjecte esdevé posseïdor en acte del seu propi «*esse*».¹⁰⁶

¹⁰⁴ «Déu és com l'acte pur tant en l'ordre dels existents, com en l'ordre dels intel·ligibles; i per això, s'entén a si mateix per si mateix».

Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium; et ideo per se ipsum se ipsum intelligit.
SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.14, a.2, ad 3.

¹⁰⁵ «Non autem intellectus humanus, qui vel omnino in potential respect intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quae abstrahuntur a phantasmatis, sicut intellectus agens [*Ibid.*, q.87, a.1, ad 2]».

¹⁰⁶ «[...] los actos cognoscitivos de objetos, por los que la mente actúa su autoconciencia, constituyen el connatural despliegue y desenvolvimiento de una actualidad que compete al sujeto humano por su mismo ser inmaterial [CANALS, Francisco, *Sobre la esencia del conocimiento*, p.460]».

Si considerem que la intel·lecció no es defineix per la captació extrínseca d'objectes, sinó per la «intel·ligibilitat intrínseca» de l'ànima, que té la seva arrel en la subsistència immaterial del seu ésser; i si considerem, endemés, que tot acte és comunicatiu de si mateix,¹⁰⁷ necessàriament haurem d'admetre en l'ens intel·lectual, sempre que estigui entenent alguna cosa, una manifestació de l'«esse». Aquesta comunicació de l'ésser, el fonament de la qual radica en la naturalesa «ontològica» del conèixer, consisteix en l'emanació íntima, per part de l'enteniment en acte, d'una «paraula interior», o sigui, d'un «*verbum mentis*» que diu l'ens en la seva essència i en la seva veritat.

Més endavant insistirem sobre aquest punt, però de moment volíem deixar anotat que si la paraula mental és expressiva de la veritat, no és per la finitud i la receptivitat del subjecte cognoscent, sinó per la subsistència immaterial del seu ésser, que és connaturalment il·luminador. Aquesta qüestió, per l'examen de la bellesa, és d'una especial rellevància, car la «paraula del cor» és manifestativa del «*pulchrum*».

1.2.5 «*En l'home es diu que hi ha una imatge de Déu*»¹⁰⁸

El tema del «*pulchrum*» arriba a la síntesi filosòfica de Sant Tomàs a través de l'herència neoplatònica i agustiniana —perfectament integrada amb l'aportació aristotèlica—, i en particular, per mitjà de la metafísica de l'esperit que el bisbe d'Hipona elaborà en el seu tractat *De Trinitate*. Aquest text, a més de suposar un moment decisiu en la teologia de la Santíssima Trinitat a Occident, conté una profunda reflexió sobre la vida de l'esperit humà, que és considerat com una «imatge de Déu».

Sant Albert de Colònia, en l'opuscle *De pulchro et bono*, i el mateix Tomàs, en comentar el quart capítol dels *Noms divins*, llegeixen la metafísica dionisiàca del bell a la llum de la metafísica agustiniana de l'esperit, que suposa la teologia trinitària. És imprescindible, doncs, a l'hora d'abordar la fonamentació del bell des de l'ontologia del coneixement, ocupar-se de la imatge de la Trinitat present a la

¹⁰⁷ Cf., SANT TOMÀS, *De Potentia*, q.2, a.1, in c.

¹⁰⁸ «Et ideo in homine dicitur esse imago Dei [ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.93, a.1, in c]».

«mens» humana. Encara que després dedicarem els capítols quart, cinquè i sisè a aquesta qüestió, de moment l'enunciarem a manera d'introducció.

Abans de res, convé que ens preguntem en quin sentit podem parlar en l'home d'una «imatge de Déu», i per respondre aquest interrogant, imitant a Sant Tomàs, fixarem l'atenció al passatge del Gènesi en què es diu: «Fem l'home a la nostra imatge i semblança»¹⁰⁹. ¿Quina relació hi ha, doncs, entre la noció d'*imatge* i la de *semblança*?

Com diu Sant Agustí en el llibre de les *Vuitanta-tres qüestions*, «on hi ha imatge, necessàriament hi ha semblança; però on hi ha semblança, no necessàriament hi ha imatge». Si considerem això, és evident que la semblança pertany a la raó de la imatge, i que la imatge afegeix alguna cosa sobre la raó de la semblança, ço és, que és extreta d'una altra cosa: la «imatge» es diu d'allò que es fa a imitació d'una altra cosa.¹¹⁰

La noció d'imatge conté la de semblança, però al mateix temps, afegeix a la raó d'aquesta quelcom nou: el procedir d'aquell de qui es diu imatge; per aquest motiu, un ou, per molt semblant que sigui a un altre ou, no és una imatge seva, car no prové d'ell. La igualtat, en canvi, no és essencial al concepte d'imatge: «com diu Sant Agustí, “on hi ha imatge, no hi ha necessàriament igualtat”; com és manifest en la imatge d'alguna cosa reflectida al mirall».

Però això no vol dir que la raó d'imatge sempre exclogui a la d'igualtat; de fet, això passa només en la imatge imperfecta: «Ara bé, [la igualtat] pertany a la raó de la imatge perfecta; perquè a la imatge perfecta no li manca res d'allò que està en aquell del qual ha estat presa»¹¹¹.

Com que l'home té una certa semblança amb Déu, i a més, prové d'Ell com de la seva causa exemplar, podem dir que és una «imatge» de la divinitat. Tanmateix, com que no és semblant a Ell per una semblança d'igualtat —car «l'exemplar

¹⁰⁹ Gn 1:26.

¹¹⁰ «Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in libro “Octoginta trium quaest.”, “ubi est imago, continuo est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuo est imago”. Ex quo patet quod similitudo est de ratione imaginis, et quod imago aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quod sit ex alio expressum: “imago” enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius [ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.93, a.1, in c]».

¹¹¹ «Aequalitas autem non est de ratione imaginis: quia, ut Augustinus ibidem dicit, “ubi est imago, non continuo est aequalitas”; ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis: nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est [Ídem]».

excedeix infinitament a l'exemplat»—, es diu que l'home és una «imatge imperfecta de Déu»¹¹².

Per constituir una imatge —si parlem d'una imatge imperfecta— es requereix una semblança que no sigui d'igualtat; ¿això significa que és suficient qualsevol altre tipus de semblança? No: només pertany essencialment al concepte d'imatge la «semblança segons l'espècie», i així diem que la imatge del rei està en el seu fill; o almenys, «segons algun accident propi de l'espècie», particularment «segons la figura», com quan diem que la imatge del monarca està en la moneda.

Si l'home és «imatge de Déu» és per una «semblança segons l'espècie», és a dir, per una semblança que s'agafa «segons l'última diferència»; en el cas de l'ànima humana, l'«última diferència» és significada a partir de la seva potència més elevada, que és l'intel·lecte; en conseqüència, l'home és «imatge de Déu», no pel fet d'existir o d'estar viu, sinó perquè posseeix una naturalesa intel·lectual:¹¹³ «És evident, doncs, que la ment designa la potència més alta que hi ha en la nostra ànima. Per això, com que allò que hi ha de més alt en nosaltres és la imatge divina,

¹¹² «Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari: non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta [*Ídem*].»

¹¹³ «Per a la raó d'imatge es requereix que la imatge sigui una semblança segons l'espècie, com la imatge del rei està en el seu fill; o almenys segons algun accident propi de l'espècie, particularment segons la figura, com la imatge de l'home es diu que està en la moneda. Per això, Sant Hilari diu clarament que “la imatge és una espècie no diferent”.

És evident que la semblança de l'espècie s'agafa segons l'última diferència. A Déu s'assemblen les coses, en primer lloc i de manera màximament comuna, pel fet que són; en segon lloc, pel fet que viuen; i en tercer lloc, pel fet que saben o entenen. Aquestes últimes, segons Sant Agustí al llibre de les *Vuitanta-tres qüestions*, “són tan properes a Déu per la semblança, que en les criatures no n'hi ha cap de més propera. Per tant, és manifest que només les criatures intel·lectuals, pròpiament parlant, són a imatge de Déu».

Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis est in filio suo: vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei, et praecipue secundum figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit quod “imago est species indifferens”.

Manifestum est autem quod similitudo speciei attenditur secundum ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primo quidem, et maxime communiter, in quantum sunt; secundo vero, in quantum vivunt; tertio vero, in quantum sapiunt vel intelligunt. Quae, ut Augustinus dicit in libro “Octoginta trium quaest.”, “ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius”. Sic ergo patet quod solae intellectuales creaturae, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ibid., a.2, in c.

la imatge no pertany a l'essència de l'ànima si no és segons la ment, car designa la seva potència més alta»¹¹⁴.

Encara que en totes les criatures hi ha alguna semblança de Déu, que és la seva causa exemplar, només la criatura racional s'hi assembla a manera d'«imatge»; en les altres, hi ha una semblança a manera de «vestigi», perquè no són semblants al primer principi segons l'espècie. I com que la realitat intel·lectual excedeix en perfecció a totes les altres a causa de la ment, la «*imago Dei*» es troba precisament en aquesta potència.

Podem identificar en la «*mens*» una doble imatge de Déu: o bé segons la naturalesa divina; o bé segons la Trinitat increada. Com ja hem comentat abans, les criatures racionals no només imiten l'essència divina segons la perfecció d'existir o de viure, sinó també segons la d'entendre, i així, semblen constituir una representació específica del primer principi. Però com que la distinció de les persones divines s'identifica amb la naturalesa de Déu,¹¹⁵ la imatge d'aquesta naturalesa radicada en l'ànima intel·lectual implica una certa representació de la Trinitat de persones:

¹¹⁴ «Patet ergo, quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius. Unde, cum secundum id quod est altissimum in nobis divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinebit ad essentiam animae nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius [ÍD., *De Veritate*, q.10, a.1, in c]».

¹¹⁵ Les relacions reals que hi ha entre les diverses persones divines són el fonament de la seva distinció; segons Sant Tomàs «pertany a la raó de relació l'ésser una cosa respecte una altra, segons una oposició relativa d'una a l'altra»; i com que en Déu hi ha «relació real», i per tant, «oposició real», també ha d'haver-hi «distinció real», puix «l'oposició relativa inclou en la seva raó la distinció». Ara bé, com que la relació en la divinitat és el mateix que la seva essència, la distinció de persones no pot ésser quelcom diferent d'ella: «Tot el que en les coses creades té un ésser accidental, quan ho transferim a Déu, passa a tenir un ésser substancial: no hi ha res que estigui en Déu com l'accident en el subjecte, sinó que tot el que hi ha en Ell és la seva essència. En conseqüència, així com la relació en les coses creades té un ésser accidental en el subjecte, la relació realment existent en Déu té l'ésser de l'essència divina i s'identifica completament amb ella».

De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est, oportet quod realiter sit ibi oppositum. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio [...].

ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.28, a.3, in c.

Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale: nihil enim est in Deo, ut accidens in subiecto, sed quidquid est in Deo, est eius essentia. Sic igitur ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subiecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinae, idem omnino ei existens.

Ibid., a.2, in c.

De la mateixa manera que la Trinitat increada es distingeix segons la processió del Verb d'aquell qui el diu, i la processió de l'Amor d'ambdós, com ja hem exposat; en la criatura racional, en la qual es dona la processió del verb en l'intel·lecte, i la de l'amor en la voluntat, pot dir-se que hi ha una representació de la Trinitat increada per una certa representació específica.¹¹⁶

Les altres criatures no tenen ni el principi del verb, ni el verb ni l'amor, però sí que posseeixen les tres dimensions del bé finit descobertes per Sant Agustí, o sigui, el *mode*, l'*espècie* i l'*ordre*, i és possible identificar en elles no una «*imago*» però sí un «*vestigium*» de la Trinitat.

El «*modus*» és la vessant transcendental de l'ens per la qual l'essència queda concretada o «modalitzada» en un acte singular d'«*esse*»; aquesta actualitat, en si mateixa, no és terme d'intencionalitat, de representació, sinó de posició. La «*species*» és allò conceptualitzable de l'ens, l'aspecte essencial que la intel·ligència manifesta en la «paraula interior». I l'«*ordo*», aquella dimensió del bé finit en virtut de la qual és terme de la voluntat.

Si referim l'estructura «*modus*», «*species*», «*ordo*» a la doctrina de les causes veurem com correspon al «*modus*» l'ésser terme d'una relació d'«eficiència», car «una substància modificada i finita demostra que prové d'un principi»; a la «*species*», l'ésser terme d'una relació formal, d'«exemplaritat», puix «demostra el verb de qui la produeix, com la forma de la casa demostra la concepció de l'artífex»; i a l'«*ordo*», d'una relació tensional de finalitat, ja que «demostra l'amor del productor, pel qual l'efecte s'ordena al bé, com l'ús de l'edifici demostra la voluntat de l'artífex».¹¹⁷

S'estableix encara una connexió entre els tres elements constitutius del bé finit i les tres dimensions de l'esperit segons el seu ésser: «El nostre ésser pertany a la imatge de Déu, i per ell ens elevem per sobre de tots els altres animals; de fet, aquest

¹¹⁶ «Similiter, cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi a dicente, et Amoris ab utroque, ut supra habitum est; in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quandam repraesentationem speciei [*Ibid.*, q.93, a.6, in c]».

¹¹⁷ «Nam hoc ipsum quod creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrate quod sit a quodam principio; species vero eius demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrate conceptionem artificis; ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus aedificii demonstrat artificis voluntatem [*Ídem*]». Cf., BOFILL I BOFILL, Jaume, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal (Notes d'Ontologia)», p.221, dins de: ÍD., *Obra filosòfica*, Edicions Ariel, Barcelona, 1967.

ésser ens correspon en la mesura que tenim ment. Per això, aquesta trinitat és idèntica a aquella que posa Sant Agustí al llibre IX del *De Trinitate*, que consisteix en la ment, la notícia i l'amor»¹¹⁸.

Allò que el «*modus*», la «*species*» i l'«*ordo*» són en tota realitat en tant que bona, ho són, en l'esperit, la «*mens*» —la substancialitat espiritual—, la «*notitia*» —la disposició habitual a l'autoconsciència i al coneixement d'allò altre— i l'«*amor*» —l'ordre o pes que inclina la «*mens*», en la seva mateixa substància, vers la perfecció i el bé. L'oposició relativa entre aquestes realitats, però, no implica cap potencialitat, puix la doble «*terminatio*» consistent en el coneixement i l'amor substancials de l'esperit, en darrer terme, no és altra cosa que «l'actuació d'aquella *reditio* que constitueix la “sistència en si” de la ment»¹¹⁹.

Troblem aquí una «intencionalitat ontològica», realment distinta, en el subjecte finit, de la «intencionalitat objectiva».¹²⁰ La primera, prèvia a l'actuació de l'enteniment, és la «retenció habitual» de tots els coneixements i inclinacions apetitives que posseeix l'ànima humana per la seva essència; la segona, que suposa la informació de l'intel·lecte, expressa la formació de la paraula en l'acte interior de pensar i, gràcies a ella, l'inspiració de l'amor per part de la voluntat. En la mesura que la «*mens*», per la trinitat inscrita en el seu «*esse*», només coneix i estima habitualment, mentre que en els actes intencionals pròpiament dits, que suposen el pensar objectiu, ho fa actualment, la imatge de la Trinitat està en ella, principalment, segons els seus actes.

Per la seva substància, l'ànima intel·lectiva no es coneix plenament i perfecta, car s'ignora com a diferent de les altres coses; per això, per actuar la seva disposició habitual a conèixer-se, radicada en la seva entitat, necessita recórrer a tres coses que li són pròpies, i gràcies a elles desplega els actes de la «intencionalitat objectiva»;

¹¹⁸ «Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus. Et ideo eadem est haec trinitas cum illa quam Augustinus ponit in IX “De Trin.”, quae consistit in mente, notitia et amore [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.7, ad 1]».

¹¹⁹ BOFILL, Jaume, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal», dins de: ÍD., *Obra filosòfica*, Op.cit., p.229. Aquí es parla de «sistència en si de la ment», car es remet a la subsistència immaterial d'ella mateixa, que té el seu fonament en l'acte entitatiu de l'esperit. La paraula «ex-sistència», en canvi, per contenir el prefix «ex-», indica una certa exterioritat, i per tant, suposa una recepció extrínseca de l'objecte conegut per part del subjecte cognoscent, la qual cosa no és apropiada al coneixement substancial i habitual de la «*mens*» per la immaterialitat del seu acte, que és allò màximament interior.

¹²⁰ *Ibid.*, p.231.

aquestes coses són la «*memoria*», la «*intelligentia*» i la «*voluntas*» en les quals hi ha, en l'home, una imatge de la Trinitat més perfecta que no pas l'existent en l'ésser subsistent de l'ànima.¹²¹

Aquí, per *memòria*, no s'entén l'acte del record, sinó l'autopresència constitutiva de l'«*esse*» immaterial de l'esperit, de la qual procedeix el coneixement intencional. Pertanyen a la «*mens*», com a memòria de si mateixa, tots els coneixements i inclinacions apetitives habituals de l'enteniment i de la voluntat; és a dir, tant la «*notitia*» com l'«*amor*» habitualment presents en l'ànima intel·lectiva per la seva substància:

Com prova Sant Agustí al llibre XIV del *De Trinitate*, diem entendre, voler o estimar alguna cosa, quan pensem en ella i quan no hi pensem. Però, quan no pensem en ella, pertany a la sola memòria, que no és altra cosa, segons ell, que l'habitual retenció de la notícia i de l'amor.¹²²

Si entenem la intencionalitat en el seu sentit objectiu, que és el més propi, haurem d'afirmar que la memòria és *pre-intencional*, car l'ànima humana, a diferència de les substàncies separades, no posseeix connaturalment les intencions de totes les coses, sinó que simplement està *disposada* envers elles.

L'actuació d'aquesta aptitud en el pensament essencial, en la mesura que suposa una recepció sensible i una remissió intencional a la cosa extrínseca, no pot reduir-se a la memòria de l'esperit en si mateix; però com que conèixer no consisteix en

¹²¹ «Sant Agustí troba en primer lloc aquesta trinitat en la ment. Però com que la ment, encara que es coneix tota en certa manera, també s'ignora en certa manera, és a dir, en la mesura que és diferent de les altres coses, i així es cerca a si mateixa, com dedueix Sant Agustí en el llibre X del *De Trinitate*; per això, com si la notícia no fos totalment adequada a la ment, distingeix en l'ànima tres coses pròpies de la ment, és a dir, la memòria, la intel·ligència i la voluntat, que ningú no ignora tenir, i a aquestes tres coses assigna preferentment la imatge de la Trinitat, com si la primera assignació fos en certa manera deficient».

Ad secundum dicendum quod Augustinus hanc trinitatem primo adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta; et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat in X “De Trin.”: ideo, quasi notitia non totaliter menti coaequetur, accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere, et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.7, ad 2.

¹²² «Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat XIV “De Trin.”, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinet; quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris [*Ibid.*, ad 3]».

la *unió* d'un objecte amb un subjecte, sinó en la *unitat* interna d'un acte immaterial en si mateix lluminós, necessàriament hem d'admetre que la intel·ligència pensant, que l'acte d'entendre, procedeix de la «*mens*» considerada com a memòria de si mateixa.

De la força ontològica de la «*memoria*» —que conté la «*mens*», la «*notitia*» i l'«*amor*»—, un cop ha estat «nodrida i actuada per la intussuscepció motiva d'una *res exterior*, punt de tangència amb la ment del “món situacional”, “efectiu”»¹²³, en sorgeix la relació intencional de comprensió, és a dir, la «*intelligentia*». Aquesta facultat permet entendre les coses en la seva essència, percebre-les en la seva singularitat —per la continuïtat de l'intel·lecte amb les potències sensibles—, jutjar sobre elles, tant especulativament com pràctica, i finalment, conèixer-les en la seva triple dimensió teòrica, pràctica i poètica o factiva.

Tot això no seria possible si prèviament l'esperit no es constituís com a «*memoria sui*», o sigui, si no tingués, en virtut de la seva essència, una disposició habitual a posseir-se conscientment en el seu «*esse*»; sense aquesta aptitud, l'enteniment no podria obrir-se infinitament a l'ens ni reproduir en ell «tot l'ordre de l'univers i de les seves causes».¹²⁴

La voluntat, que és la facultat de voler, té el seu acte més perfecte en l'amor entre persones; en el cas de l'home, està *ordenada* a l'amistat amb Déu, ço és, a

¹²³ BOFILL, Jaume, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal», dins de: ÍD., *Obra filosòfica*, Op.cit., p.231. En la mesura que la recepció sensible té la seva arrel en la destinació de la «*mens*» a posseir-se conscientment en el seu ésser, ço és, en l'habitual percepció de si mateixa «*secundum quod habet esse*», no podem atribuir a l'ànima una mera *passivitat* respecte la noció de la cosa. El sentit, encara que des d'un punt de vista tingui primacia en la generació de l'objecte per via de causalitat material, des d'un altre, emana de la «intel·ligibilitat en acte» de l'enteniment com del seu principi actiu i final [Cf., SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.77, a.7, in c]. La paraula «intussuscepció [“*intus-*”, dintre, interior; “*susceptio*”, assumpció, acceptació]» expressa la interioritat en l'acció d'assumir la forma extrínseca per part de les potències sensibles d'una ànima intel·lectiva. El «món», en la mesura que suscita l'actuació de l'intel·lecte, és un co-principi, juntament amb la memòria substancial de la «*mens*», de l'ulterior referència intencional objectiva, i no pas l'únic principi d'aquesta.

¹²⁴ L'acte de conèixer no consisteix en una pura recepció objectiva per part d'un subjecte, sinó que implica necessàriament l'autopresència del cognoscent en aquesta operació: «En esta autoposición consciente el conocer se nos muestra revelando al cognoscente a sí mismo y a lo otro que él, ya que sólo conociendo tenemos que ver con lo que son las cosas en cuanto a su esencia y razón de ser [CANALS, Francisco, «Sobre el punto de partida y el fundamento de la Metafísica», p.130]». I com que l'autoconsciència, que és constitutiva de l'entendre, no és quelcom rebut «des de fora» sinó que té el seu principi en l'espiritualitat de l'ésser de la «*mens*», per això ha d'afirmar-se que la memòria de l'esperit en si mateix és el fonament del pensar intencional.

correspondre amb amor a l'Amor que prèviament li ha tingut el seu Creador.¹²⁵ És cert que l'acte de la voluntat suposa el de la intel·ligència,¹²⁶ però d'aquí no podem extreure'n que «la intel·ligència tingui autoritat respecte la voluntat, i sigui major i més poderosa que ella»¹²⁷. Pel que fa a l'ordre d'origen, l'enteniment és naturalment previ a la voluntat, però al mateix temps, i sense entrar en contradicció amb això, «la voluntat no procedeix directament de la intel·ligència, sinó de l'essència de l'ànima, pressuposada la intel·ligència»¹²⁸.

¹²⁵ Sant Tomàs distingeix dos tipus d'amor: «Perquè allò que s'estima amb amor d'amistat s'estima absolutament [*simpliciter*] i per si mateix [*per se*], però allò que s'estima amb amor de concupiscència no s'estima absolutament i per si mateix, sinó que s'estima per a un altre». A continuació, ofereix alguns aclariments abans d'exposar l'ordre que hi ha entre ells: així com anomenem «*ens simpliciter*» a aquell que té l'ésser per si mateix i «*ens secundum quid*» al que està en un altre, el mateix passa amb el bé —que és convertible amb l'ens—, car diem bé pròpiament [*simpliciter*] a aquell que té la bondat, i al que és bé d'un altre, «*bonum secundum quid*». I finalment presenta la divisió de l'amor «*secundum prius et posterius*»: «En conseqüència, l'amor amb què s'estima algú volent-li el bé és l'amor absolut [*simpliciter*]; però l'amor amb què s'estima quelcom perquè sigui el bé d'un altre, és l'amor en cert sentit [*secundum quid*]». Així doncs, el primer analogat en l'ordre de l'amor és el d'amistat, o sigui, aquell que només pot tenir-se a una persona: «en efecte, fóra ridícul dir d'algú que té amistat amb el vi o amb un cavall».

Haec autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur: quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens simpliciter est quod habet esse, ens autem secundum quid quod est in alio; ita bonum, quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsum habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid. Et per consequens amor quo amatur aliquid ut ei sit bonum, est amor simpliciter: amor autem quo amatur aliquid ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I-II, q.26, a.4.

[...] ridiculum enim est dicere quod aliquis habeat amicitiam ad vinum vel ad equum.

Ibid., II-II, q.23, a.1, in c.

Tenint en compte la subordinació de l'«*amore concupiscentiae*» a l'«*amore amicitiae*» no sembla possible que la màxima felicitat de l'home, el seu bé màxim, pugui consistir en el primer: «Un sistema de moral tal que pusiera el bien del hombre, su bienaventuranza esencial, en la adquisición y posesión intelectual de la verdad [...] sería éste evidentemente egocéntrico [...]. Por lo que a Dios se refiere, no tendría en cuenta el mérito y el derecho de la divina Bondad a ser amada por sí misma con amor de benevolencia; y por lo que toca al hombre mismo, no tendría en cuenta la tendencia innata en su corazón a no encerrarse en sí, sino a salir de sí por la entrega misteriosa del amor; ni la persuasión universal de que la perfección y la nobleza del hombre exigen este salir de sí mismo [ORLANDIS, Ramón, «El último fin del hombre en Santo Tomás», p.10, Revista *Manresa*, n.50, 1942]».

¹²⁶ «[...] l'objecte de l'intel·lecte és la mateixa raó de bé apetible, i l'objecte de la voluntat, el bé apetible la raó de la qual està en l'intel·lecte».

[...] obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis.

SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.82, a.3, in c.

¹²⁷ «Ergo intelligentia habet auctoritatem respectu voluntatis, et est maior et potior ea [ÍD., *De Veritate*, q.22, a.11, arg.6]».

¹²⁸ «Ad sextum dicendum, quod voluntas non directe ab intelligentia procedit; sed ab essentia animae, praesupposita intelligentia [*Ibid.*, ad 6]».

Altrament, la inclinació apetitiva de l'ens personal estaria mancada d'interioritat, car tindria el seu fonament en l'obertura del subjecte a l'essència de l'ens, i no en el «*pondus*» i en l'«*ordo*» arrelats substancialment a la «*mens*» humana com a «*memoria sui*». De l'actualitat immaterial de l'ésser de l'esperit, doncs, n'emanen totes les potències de la intencionalitat objectiva, que són la intel·ligència i la voluntat.

Voldríem aclarir, en darrer lloc, que la imatge de la Trinitat no es troba en la intel·ligència i en la voluntat en tant que potències, sinó en virtut de la seva actualitat, per la qual són emanatives de la «paraula interior» i de l'«amor»: «la imatge de la divina Trinitat està més aviat en la intel·ligència i en la voluntat actuals, que no pas en la seva retenció habitual en la memòria»¹²⁹; per aquesta raó, no podem considerar la «*memoria*», la «*intelligentia*» i la «*voluntas*» com tres potències, car la primera és aquella dimensió d'autopresència substancial de l'esperit de la qual sorgeixen les facultats intencionals.

Encara ens queda un problema per resoldre: si la «*imago Trinitatis*» en l'ànima es considera principalment segons els actes, ¿significa això que sempre s'entén i s'estima actualment? No, «l'ànima sempre s'entén i s'estima a si mateixa, no actualment sinó habitualment»¹³⁰. En la mesura que el coneixement i l'amor habituals, inscrits en l'ésser mateix de la «*mens*», estan destinats a l'acte de les potències intencionals, podem dir que l'ànima racional, des del mateix instant de la seva creació, posseeix ininterrompudament una imatge de Déu; o diguem-ho d'una altra manera, en la memòria que l'esperit té de si mateix romanen, com en llur principi, els actes de les operacions intencionals.¹³¹

¹²⁹ «Ex quo patet quod imaginem divinae Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quam secundum quod sunt in habituali retentione memoriae [SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.7, ad 3]».

¹³⁰ «[...] anima Semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter [*Ibid.*, ad 4]».

¹³¹ «Però com que [l'ànima] no és sempre intel·ligent en acte, com és evident en el dorment, cal dir que els actes, encara que no romanguin sempre en si mateixos, romanen sempre en els seus principis, és a dir, en les potències i en els hàbits. Per això Sant Agustí afirma, en el llibre XIV del *De Trinitate*: “Si l'ànima racional fou feta a imatge de Déu, en la mesura que pot utilitzar la raó i l'intel·lecte per entendre i contemplar a Déu, des de l'inici de la seva existència estava en ella la imatge de la divinitat”».

Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde augustinus dicit, XIV “De Trin.”: “Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse coepit, fuit in ea Dei imago”.

1.3 Dos textos sobre la bellesa

Per cloure aquest primer capítol, després de copiar els dos textos a què fèiem referència al començament, oferirem unes breus anotacions interpretatives que serviran de base al nostre intent de fonamentar l'aprehensió del «*pulchrum*» des de l'ontologia tomista del coneixement.

1.3.1 SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.39, a.8, in c

«El nostre intel·lecte, que des de les criatures és portat com de la mà [*manuducitur*] fins a la cognició de Déu, cal que consideri a Déu segons la manera com és conegut a partir de les criatures. En considerar alguna criatura, se'ns presenten quatre coses amb el següent ordre. En primer lloc, es considera la cosa en sentit absolut, en la mesura que és algun ens. En segon lloc, se la considera com a una. En tercer lloc, en la mesura que en ella hi ha virtut per a obrar [*virtus ad operandum*] i per a causar [*ad causandum*]. I en quart lloc, es considera la cosa segons la relació que té amb els efectes causats. Per tant, aquesta quàdruple consideració també se'ns apareixerà quan ens ocupem de Déu.

D'acord amb la primera consideració, doncs, per la qual es considera a Déu de manera absoluta segons el seu ésser [*esse*], tenim la fórmula d'Hilari, segons la qual l'eternitat [*aeternitas*] s'apropia al Pare, l'espècie [*species*] al Fill, i l'ús [*usus*] a l'Esperit Sant. De fet, l'“eternitat”, en la mesura que significa l'ésser no principiat, té semblança amb allò propi del Pare, que és ésser principi sense principi.

L'espècie o bellesa [*pulchritudo*] té semblança amb allò propi del Fill. Perquè hi hagi bellesa es requereixen tres elements. El primer és la integritat [*integritas*] o bé perfecció [*perfectio*]: les coses disminuïdes o reduïdes [*diminuta*], per això mateix, són lletges [*turpia*]. El segon és la proporció deguda [*debita proportio*] o consonància [*consonantia*]. I finalment, el tercer element és la claredat [*claritas*]: puix les coses que tenen un color nítid [*nitidum*] es diu que són belles. Doncs bé, pel que fa al primer, té semblança amb allò propi del Fill, en la mesura que aquest posseeix realment i perfectament la naturalesa del Pare. Per indicar això, Agustí en

Ídem.

la seva exposició diu: “on [*ubi*]”, és a dir en el Fill, “està la summa i primera vida”¹³², etc. El segon convé amb allò propi del Fill en la mesura que és imatge expressa [*imago expressa*] del Pare; per això, veiem que alguna imatge es diu que és bella [*pulchra*] si representa perfectament la cosa, encara que aquesta sigui lletja [*turpem*]. Agustí es refereix a això quan escriu: “on hi ha tanta conveniència, i la primera igualtat”, etc. El tercer convé amb allò propi del Fill en la mesura que és Verb [*Verbum*], i que aquest, efectivament, és “llum [*lux*] i esplendor de l’intel·lecte”, segons afirma el Damascè.¹³³ I en aquest sentit Agustí escriu: “com a Verb perfecte al qual no li manca res o, d’alguna manera, art de Déu omnipotent”¹³⁴.

L’ús [*usus*], entès de manera àmplia, té semblança amb allò propi de l’Esperit Sant, perquè l’usar [*uti*] també comprèn sota seu el fruir [*frui*]; perquè usar és “servir-se d’alguna cosa segons la facultat de la voluntat”, i fruir és “usar amb gaudi”, segons diu Agustí en el llibre X *De Trinitate*. Per tant, l’ús pel qual el Pare i el Fill es frueixen mútuament, convé amb allò propi de l’Esperit Sant, en la mesura que és Amor. I això és el que diu Agustí: “Aquella dilecció, delectació, felicitat o beatitud s’anomena ús”. De fet, l’ús pel qual nosaltres fruïm de Déu té una semblança amb el propi Esperit Sant, en la mesura que és Senyor. I això ho ensenya Agustí dient: “En la Trinitat hi ha l’Esperit Sant, suavitat del Genitor i de l’Engendrat [*Genitoris Genitique suavitas*], que ens inunda amb una immensa abundància i fecunditat”¹³⁵.

Així es fa manifest per què eternitat, espècie i ús s’atribueixen o apropren a les Persones i no a l’essència o a l’operació, puix en el concepte d’aquestes, a causa de llur comunitat, no trobem res que tingui alguna semblança amb allò propi de les Persones»¹³⁶.

¹³² SANT AGUSTÍ, *De Trinitate*, 1.6 c.10: ML 42,931.

¹³³ SANT JOAN DAMASCÈ, *De fide orthodoxa*, 1.1 c.13: MG 94,857.

¹³⁴ SANT AGUSTÍ, *Op. cit.*, c.11: ML 42, 931.

¹³⁵ *Ídem*.

¹³⁶ Respondeo dicendum quod intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quod Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicuius creaturae, quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam «primo», consideratur res ipsa absolute, inquantum est ens quoddam. «Secunda» autem consideratio rei est, inquantum est una. «Tertia» consideratio rei est, secundum quod inest ei virtus ad operandum et ad causandum. «Quarta» autem consideratio rei est, secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde haec etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

«Secundum igitur primam considerationem, qua consideratur absolute Deus secundum esse suum», sic sumitur appropriatio Hilari, secundum quam aeternitas appropriatur Patri, species Filio,

1.3.2 SANT ALBERT MAGNE, *De pulchro et bono*, q.1, a.1, in c

«Les coses que Dionís intenta determinar de manera oposada [a l'expressada en les objeccions] són certes processions divines, ço és, certs béns procedents de Déu vers les criatures, pels quals aquestes avancen en la semblança [*assimilationem*] al diví, i que procedeixen d'Ell amb processió formal, com del primer càlid procedeixen les altres coses càlides; per aquesta raó, l'ordre de les processions imposa l'ordre de les coses que aquí es tracten. La primera processió, que té lloc en la ment, és segons l'aprehensió del vertader; després, això vertader es fa *refulgent*, *incandescent* [*excandescit*], i passa a ésser concebut sota la raó de bo; i així, a continuació, el desig és mogut cap a ell. Cal, doncs, que el moviment del desig ascendeixi per una doble aprehensió: una, que és en l'intel·lecte especulatiu, i que és aprehensió del *verb* agafat en sentit absolut; i una altra, que és en l'intel·lecte pràctic per extensió del vertader a la raó de bo; d'aquesta manera, en la primera ja hi haurà una incitació del desig cap al bo. Així com l'art de la medicina no aconsegueix l'efecte en l'operació si no l'ajuda la virtut de la naturalesa, igualment,

usus Spiritui Sancto. «Aeternitas» enim, inquantum significat esse non principiatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio.

«Species» autem, sive «pulchritudo», habet similitudinem cum propriis Filii. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primo quidem, integritas sive perfectio: quae enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt. Et debita proportio sive consonantia. Et iterum claritas: unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur. Quantum igitur ad «primum», similitudinem habet cum proprio Filii, inquantum est Filius habens in se vere et perfecte naturam Patris. Unde, ad hoc innuendum, Augustinus in sua expositione dicit: «ubi», scilicet in Filio, «summa et prima vita est», etc. Quantum vero ad «secundum», convenit cum proprio Filii, inquantum est imago expressa Patris. Unde videmus quod aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfecte repraesentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus cum dicit: «ubi est tanta convenientia, et prima aequalitas», etc. Quantum vero ad «tertium», convenit cum proprio Filii, inquantum est Verbum, quod quidem «lux» est, «et splendor intellectus», ut Damascenus dicit. Et hoc tangit Augustinus cum dicit: «tanquam Verbum perfectum cui non desit aliquid, et ars quedam omnipotentis Dei», etc.

«Usus» autem habet similitudinem cum propriis Spiritus Sancti, largo modo accipiendo «usum», secundum quod «uti» comprehendit sub se etiam «frui»; prout uti est «assumere aliquid in facultatem voluntatis», et frui est «cum gaudio uti», ut Augustinus, X «De Trin.», dicit. Usus ergo quo Pater et Filius invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est Amor. Et hoc est quod Augustinus dicit: «Illa dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo, usus ab illo appellatus est». Usus vero quo nos fruimur Deo, similitudinem habet cum proprio Spiritus Sancti, inquantum est Donum. Et hoc ostendit Augustinus cum dicit: «Est in Trinitate Spiritus Sanctus, Genitoris Genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos perfundens».

Et sic patet quare «aeternitas, species» et «usus» Personis attribuantur vel approprientur, non autem «essentia» vel «operatio». Quia in ratione horum, propter sui communitatem, non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis Personarum.

el desig no es mourà si no és dirigit per l'aprehensió que precedeix a l'aprehensió següent. En conseqüència, el vertader, agafat absolutament respon a la processió de la llum; l'aprehensió del vertader, en la mesura que té raó de bo, respon a la processió del bell; i el moviment del desig respon a la processió de l'amable. Per tant, cal ocupar-se primerament de la llum, en segon lloc del bell, i en tercera posició de l'amable».¹³⁷

1.4 L'estreta relació entre el «verb» i la «bellesa»

D'entrada, observem que el moviment dels dos textos és contraposat: el primer, per via d'apropiació, condueix el nostre intel·lecte des de les criatures fins a un coneixement analògic de les processions internes de Déu; el segon, en canvi, s'ocupa d'unes processions immanents a la «mens» humana però que tenen el seu principi en la divinitat, de la qual dimanen per «processió formal». Encara que el moviment de l'un sigui ascendent i el de l'altre descendent, els dos tenen en comú que suposen la metafísica de l'esperit humà com a imatge de la Trinitat, que és d'origen agustiniana.

Si en l'ànima humana no hi hagués alguna «semblança específica» de les persones divines, fóra impossible tot acostament al misteri trinitari des d'ella; i al revés, si Déu no fos la causa exemplar del nostre esperit, no podríem explicar l'aptitud natural d'aquest, arrelada en el seu «esse», al coneixement i a l'amor de la divinitat.¹³⁸ Per tant, la investigació sobre el lloc del «pulchrum» en la «mens», i

¹³⁷ Dicendum quod ea, de quibus intendit determinare in opposito Dionysius, sunt quaedam processiones divinae, idest quaedam bona procedentia a Deo in creaturis, quibus proficiuntur in divinam assimilationem, cum procedunt formali processione, sicut calido primo calida alia; et ideo secundum ordinem processionis debet attendi ordo istorum de quibus hic agitur. Prima autem processio, quae est in mente, est secundum apprehensionem veri, deinde illud verum excandescit et accipitur in ratione boni, et sic deinde movetur desiderium ad ipsum; oportet enim motum desiderii accendere duplicem apprehensionem, unam, quae est in intellectu speculativo, quae est ipsius verbi absolute; alteram autem, quae est in intellectu practico per extensionem de vero in ratione boni, et tunc primo erit motus desiderii ad bonum. Sicut enim ars medicinae non consequitur effectum in operando, nisi adiuvetur virtute naturae; sic desiderium non movetur, nisi dirigatur per apprehensionem praecedentem apprehensioni. Igitur ipsi vero absolute respondet processio luminis, apprehensioni autem veri secundum quod habet rationem boni respondet processio pulcri, motui vero desiderii respondet processio diligibilis; et ideo primo de lumine, secundo de pulcro, et tertio de diligibili erit dicendum.

¹³⁸ Com indica Sant Tomàs, diem que la naturalesa intel·lectual és a imatge de Déu perquè és l'única capaç d'assemblar-s'hi de manera màximament perfecta, és a dir, segons l'espècie. Tenint present que és propi de la causa primera el conèixer-se i l'estimar-se a si mateixa, podem considerar la «*imago Dei*» en nosaltres «en la mesura que l'home posseeix una aptitud natural a entendre i a

així ho mostren els fragments citats, no la podem arrancar sense desnaturalitzar-la de l'especulació sobre l'ànima humana com a «*imago Dei*».

Segons Albert Magne, la percepció de la bellesa pertany a l'acte contemplatiu de l'ens en la seva veritat, i com que el vertader en tant que conegut és expressat pel llenguatge mental del cognoscent, també cal que el bell sigui manifestat en l'acte del «*verbum mentis*». En l'esmentat passatge del *De pulchro et bono*, s'identifica la primera processió que té lloc a la ment amb «l'aprehensió del vertader»; i més endavant, es precisa que aquesta aprehensió, que es troba en l'«intel·lecte especulatiu», és «aprehensió del *verb* agafat en sentit absolut», ço és, en el seu sentit d'«*intentio intellecta*», d'«allò significat per la paraula exterior»¹³⁹.

La següent processió, que és la del bell, es produeix quan l'ens vertader «es fa *refulgent, incandescent*», i aleshores, en virtut d'aquesta «incandescència», d'aquesta «esplendor», d'aquesta «*claritas*», passa a ésser concebut com a bo. No ens hem mogut encara de l'aprehensió del vertader per part de l'intel·lecte especulatiu, que radica en la paraula interior emanada en l'acte d'entendre; per tant, com que el vertader és expressat pel llenguatge de l'esperit cognoscent, la refulgència del vertader en què consisteix el «*pulchrum*» cal que sigui també una refulgència de la paraula.

En aquesta mateixa línia, Sant Tomàs exposa que la «*claritas*», que és el constitutiu formal del bell, «convé amb allò propi del Fill en la mesura que és Verb, i que Aquest, efectivament, és “llum i esplendor de l'intel·lecte”».¹⁴⁰ ¿Per quina raó

estimar Déu, i que *aquesta aptitud consisteix en la mateixa naturalesa de la ment, que és comuna a tots els homes*».

Uno quidem modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum: et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus.

SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.93, a.4, in c.

¹³⁹ ÍD., *De Veritate*, q.4, a.1, in c.

¹⁴⁰ Encara que Sant Tomàs enumera tres elements característics del bell —la «*integritas sive perfectio*», la «*proportio sive consonantia*» i la «*claritas*»—, la «*claritas*» és l'únic que el constitueix en la seva formalitat pròpia. Així mateix ho entén el tomista espanyol Tomás Melendo: «la *claritas*, es justo aquél [carácter] que discrimina formalmente a lo bello en cuanto tal, marcando sus distancias conceptuales respecto a lo simplemente bueno (y verdadero y uno) [MELENDO, Tomás, «Esbozo de una Metafísica de la belleza», p.46, dins de: *Cuadernos de Anuario Filosófico*, n° 96, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000. El mateix autor també s'ocupa d'aquesta qüestió a: ÍD., «El carácter trascendental del alma humana en relación a la belleza», dins de: *L'anima nell'atropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, Massimo-Milano, 1987, pp.325-342]».

s'afirma, doncs, que la «paraula interior» és «*lux et splendor intellectus*»? En primer lloc, es diu que la paraula està relacionada amb l'enteniment perquè emana de la intel·lecció en acte, que és essencialment locutiva; i en segon lloc, s'afirma que és «llum» i «esplendor», puix l'acte expressat pel verb té la seva arrel originària en l'«*esse*» de l'esperit, el qual, per la seva subsistència immaterial, posseeix una infinita actualitat manifestativa, i en això coincideix amb la raó de «llum», que «es refereix a la manifestació», ja sigui d'ordre sensible o bé intel·ligible.¹⁴¹

El «*verbum interius*», per tant, no és una mera declaració de l'ens en la seva quiditat, privada de tota densitat ontològica, sinó «la razón propia del ente, su esencia entendida, expresada por el entender, esto es [...] por “el ser” presente a sí mismo, que se manifiesta y declara expresando la esencia del ente»¹⁴².

La paraula mental és «llum», «esplendor», «incandescència», «*claritas*» o «refulgència», en la mesura que revela l'ésser personal del qui la diu, perquè aquest acte, a causa de la seva espiritualitat, és connaturalment lluminós. I com més gran sigui l'arrelament de la paraula al «cor» del cognoscent, ço és, al «nucli ontològic» de la persona,¹⁴³ més manifestativa serà del bell; per aquest motiu, la paraula refulgent, estètica, és «*verbum cordis*»¹⁴⁴. Tenint en compte això, no ha d'estranyar-

¹⁴¹ «[...] de quocumque nomen lucis dicatur ad manifestationem refertur, sive illa manifestatio sit in intelligibilibus, sive in sensibilibus [ÍD., *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c.1, l.3]». En sentit estricte, «*lux*» i «*splendor*» no són termes sinònims: «La llum, de fet, es diu en la mesura que està en algun cos lúcid en acte, com ara el sol, pel qual els altres són il·luminats [...]. L'esplendor, però, és per la reflexió dels raigs sobre algun cos net i polit, com ara l'aigua, l'argent, o bé sobre alguna cosa d'aquest tipus; i des d'aquesta reflexió, es projecten els raigs». Tanmateix, en altres fragments semblen utilitzar-se com a expressions equivalents: «En aquest mateix lloc cal considerar que, segons Agustí i molts altres, el nom llum es diu més pròpiament en les coses espirituals que en les sensibles. Tanmateix, Ambrós volia que l'esplendor es digués metafòricament de Déu». En el context de la problemàtica sobre el bell, la diferència entre llum i esplendor tampoc no és molt rellevant, més aviat interessa allò que tenen en comú, ço és, llur virtut manifestativa.

Lux enim dicitur, secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole [...]. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam, et ad argentum, vel ad aliquod hujusmodi; ex qua reflexione etiam radii projiciuntur.

ÍD., *Super Sententiis*, II, d.13, q.1, a.3, in c.

Ubi primo considerandum est quod, secundum Augustinum et plures alios, nomen lucis magis proprie dicitur in spiritualibus quam in sensibilibus. Ambrosius tamen vult quod splendor metaphorice dicatur de Deo.

ÍD., *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, c.1, l.3.

¹⁴² CANALS, Francisco, «Sobre el punto de partida y el método de la Metafísica», dins de: ÍD., *Cuestiones de fundamentación*, Op. cit., p.145.

¹⁴³ BOFILL, Jaume, «Concepto y método de la Metafísica», p.43, dins de: *Obra filosòfica*, Op. cit.

¹⁴⁴ Cf., TORRAS I BAGES, Josep, «Del verb artístic», dins de: ÍD., *Estètiques*, Obres completes vol.15, Biblioteca Balmes, Barcelona, 1936.

nos que l'arquetip del «*pulchrum*» i de la «*pulchritudo*» sigui el verb expressiu de l'«*Ipsum esse subsistens*», el Verb diví, que ja no manifesta la llum per la mediació de les essències creades, sinó que és, com s'afirma en el *Credo de Nicea*, «Llum resplendor de la Llum».

La «*claritas*» en què consisteix la bellesa de l'ens vertader fa que arribem a aprehendre'l com un bé, i que després, en un segon moment, per l'atracció que exerceix l'ens bo sobre el desig, puguem aprehendre'l com a naturalment «amable» o desitjable. El moviment del desig cap al bo avança a través d'una doble aprehensió: per un cantó, tenim la del vertader i la del bell, que suposen el llenguatge de l'esperit i són copsades per l'enteniment especulatiu; i per l'altre, la de l'amable, que en revelar-se com una cosa que convé cercar amb l'acció, pertany a l'intel·lecte pràctic.¹⁴⁵

Com remarca Albert Magne, «el desig no es mourà si no és dirigit per l'aprehensió que precedeix a l'aprehensió següent»; el desig o l'elecció d'un objecte concret, i així ho afirma el mateix Aquinat, pressuposen el seu coneixement intel·lectual: «com que tota inclinació és conseqüència d'alguna forma, l'apetit natural és conseqüència d'alguna forma existent en la naturalesa, mentre que l'apetit sensible i el racional o intel·lectual, que es diu voluntat, segueixen a alguna forma existent en l'aprehensió»¹⁴⁶. Perquè allò conegut en la seva veritat passi a concebre's com a «amable», i per tant, com a ordenat a l'activitat, és necessari que

¹⁴⁵ Segons el Doctor Angèlic, no hem de pensar l'intel·lecte pràctic i l'especulatiu com dues potències diferents, car «allò que és accidental en relació a la raó de l'objecte que correspon a alguna potència, no diversifica la potència»; per exemple, com que és accidental al color el pertànyer a un home o bé a una tomaquera, les dues coses són apreheses per una mateixa potència, la visiva. «Sobrevé [accidentalment] a allò aprehès per l'intel·lecte el fet que estigui ordenat a l'obra o bé que no hi estigui». Ara bé, justament en això consisteix la diferència entre l'intel·lecte especulatiu i el pràctic: «Perquè l'intel·lecte especulatiu, allò que aprehèn, no ho ordena a l'obra, sinó a la sola consideració de la veritat; mentre que el pràctic, allò que aprehèn, ho ordena a l'obra». Per tant, aquests dos enteniments «difereixen en el fi» però no pas en la potència.

[...] id quod accidentaliter se habet ad obiecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam [...]. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem: practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III «De anima», quod «speculativus differt a practico, fine». SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I, q.79, a.11, in c.

¹⁴⁶ «[...] cum omnis inclination consequatur aliquam formam, appetites naturalis consequitur formam in natura existentem: appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus seu rationalis, quid dicitur voluntas, sequitur formam apprehensam [*Ibid.*, I-II, q.8, a.1, in c]».

ja en la «primera aprehensió», l'especulativa, hi hagi quelcom conduent a la següent, a la pràctica: una «incitació del desig cap al bo».

És propi de tota potència i de tot hàbit el tendir vers la «*ratio formalis*» del seu objecte, la qual, des del punt de vista objectiu, és també «*ratio motiva*», car per ella la facultat és moguda a l'acte. Vegem-ho en un exemple: les coses vistes *mouen* la potència visiva en virtut de llur lucidesa, que al seu torn, és la *raó formal* de la vista. De manera semblant, la voluntat és *moguda* per la realitat apreheua intel·lectualment en la mesura que reconeix en ella l'*objecte formal* vers el qual s'inclina, el bé;¹⁴⁷ però ara preguntem-nos: ¿per què la veritat entesa té raó de bé?, i encara més, ¿per què el bé té raó de desitjable?

La inclinació natural de la voluntat vers el bé, que pertany a l'intel·lecte pràctic, suposa la contemplació intel·lectual de l'ens vertader en la seva «*pulchritudo*», que correspon a l'enteniment especulatiu; en «sentir» l'atractiu del bé —i això és «l'ordre a la virtut cognoscitiva» propi de l'experiència estètica—¹⁴⁸ el desig s'ordena naturalment cap a ell: «totes aquelles coses vers les quals l'home sent una inclinació natural, la raó les aprehèn naturalment com a bones»¹⁴⁹. Si el bé és «*ratio motiva*» de la voluntat, o el que és el mateix, si és l'objecte formal vers el qual aquesta s'inclina, és per l'anterioritat fundant de la «*claritas*» del vertader. Així doncs, al cor mateix de la doctrina moral de Sant Tomàs, trobem afirmada l'aprehensió del «*pulchrum*» com a condició constitutiva de la inclinació al «*bonum*». Aquesta virtut motiva del bell és expressada pel seu caràcter de «*proportio sive consonantia*»:

En les coses hi ha una doble consonància [*consonantia*]: la primera, segons l'ordre de les criatures a Déu, és aquella a què [Dionís] es refereix quan afirma que Déu és la causa de la consonància [*causa consonantiae*] en la mesura que «cria totes les coses a si mateix», perquè les dirigeix totes vers Ell com a llur fi, com s'ha exposat més amunt, i a causa d'això, la bellesa, en grec, «s'anomena κάλλος», que deriva de «criar [*vocando*]»; la segona consonància està en les coses segons l'ordre de les unes amb les altres [...].¹⁵⁰

¹⁴⁷ Cf., JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus*, I-II, Disp. 5, a.1, n.1.

¹⁴⁸ Cf., *Ibid.*, q.27, a.1, ad 3.

¹⁴⁹ «[...] omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona [*Ibid.*, q.94, a.2, in c]».

¹⁵⁰ «[...] est autem duplex consonantia in rebus: prima quidem, secundum ordinem creaturarum ad Deum et hanc tangit cum dicit quod Deus est causa consonantiae, “sicut vocans omnia ad

El «*pulchrum*», en virtut de la seva «*claritas*», que el constitueix en la seva essència,¹⁵¹ és significat com allò que «crida» —«*vocans omnia ad seipsum*»—, com allò que convida les coses, cada una segons la seva naturalesa, a ordenar-se cap a ell.¹⁵² La finalitat última de tots els éssers és la intentada pel primer autor o motor, i en la mesura que aquest és un intel·lecte, l'última finalitat de tot l'univers és la Veritat,¹⁵³ la qual, per la seva *summa* incandescència o refulgència és naturalment desitjable com el bé últim de tots els ens, com allò màximament «amable». Si totes les coses tendeixen al bé és pel seu atractiu, per la seva bellesa, i això és justament el que apunta l'Aquinat quan escriu: «*bonum laudatur ut pulchrum*»¹⁵⁴.

Aquesta doctrina també podem expressar-la des de la metafísica de l'esperit com a imatge de la Trinitat: així com l'Esperit Sant procedeix del Pare *per* la Paraula,¹⁵⁵ a la qual s'apropia la bellesa, en els éssers espirituals creats —de manera analògica

seipsum”, in quantum convertit omnia ad seipsum sicut ad finem, ut supra dictum est et propter hoc pulchritudo in graeco “*callos dicitur*” quod est a vocando sumptum; secunda autem consonantia est in rebus, secundum ordinationem earum ad invicem [ÍD., *In De divinis nominibus expositio*, c.IV, l.5, n.340]».

¹⁵¹ Cf., SANT ALBERT, *De pulchro et bono*, q.4, a.1, ad 1.

¹⁵² Totes les coses estan naturalment inclinades vers la seva perfecció pròpia, i en tendir vers ella, avancen també vers Déu, car «les perfeccions de tots els ens són una certa semblança de l'ésser diví». Segons això, podem distingir un triple apetit dels éssers a llur finalitat última, que és el seu primer principi: un «apetit racional», que és el propi d'aquells que «coneixen a Déu per si mateix», és a dir, les criatures intel·lectuals; un «apetit sensitiu», propi d'aquelles criatures que «coneixen algunes perfeccions de la seva bondat, que s'estenen fins a la cognició sensible»; i finalment, un «apetit natural», propi d'aquells que tot i no posseir cap mena de coneixement, «estan inclinats als seus fins per un cognoscent superior». Cada cosa, a través de l'apetit que li correspon segons la seva naturalesa, és «cridata» a la seva finalitat, que és el seu bé, per mitjà del bell.

Ad secundum dicendum quod omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse [...]. Et sic eorum quae Deum appetunt, quaedam cognoscunt ipsum secundum seipsum: quod est proprium creaturae rationalis. Quaedam vero cognoscunt aliquas participationes suae bonitatis, quod etiam extenditur usque ab cognitionem sensibilem. Quaedam vero appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

ÍD., *Summa Theologiae*, I, q.6, a.1, ad 2.

¹⁵³ Cf., ÍD., *Summa contra gentes*, I, c.1.

¹⁵⁴ *Ibid.*, I, q.5, a.4, ad 1.

¹⁵⁵ «En conseqüència, com que el Fill té del Pare que d'Ell procedeixi l'Esperit Sant, pot dir-se que el Pare, pel Fill, espira l'Esperit Sant, o bé que l'Esperit Sant procedeix del Pare pel Fill, la qual cosa és el mateix».

Quia igitur Filius habet a Patre quod ab eo procedat Spiritus Sanctus, potest dici quod Pater per Filium spirat Spiritum Sancto; vel quod Spiritus Sanctus procedat a Patre per Filium, quod idem est.

Ibid., q.36, a.3, in c.

i participativa—, la inclinació voluntària al bé és possibilitada per la veritat incandescent expressada en la «paraula del cor».

Per tancar aquest apartat, farem una breu recapitulació dels principals punts que hem extret dels textos comentats i que desplegarem amb més detall a llarg dels capítols següents: (a) l'aprehensió del bell és naturalment formativa d'una paraula mental; (b) en la mesura que aquesta és «*lux et splendor intellectus*», i que la llum és la comunicativitat connatural a l'«*esse*» de l'esperit, la paraula no només és manifestativa de l'ens en la seva veritat sinó també de l'ésser personal del qui la diu; (c) l'arquetip de la bellesa, el Verb diví, és expressió perfecta de l'«*Ipsum esse subsistens*», i per això, com més transparent sigui el verb creat a l'acte entitatiu del cognoscent més raó tindrà de bell; i (d) l'aprehensió de la «*claritas*» del vertader en la paraula interior és prèvia i fundant respecte l'aprehensió d'aquest com a bo, com a atractiu i com a naturalment «amable».

BIBLIOGRAFIA

1. FONTS

(a) *Edicions de les obres completes de Sant Tomàs d'Aquino*

—PIANA, *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Ordini Praed., Opera omnia, Gratiis privilegiiisque Pii V pontificis maximi typis excussa*, 18 vols, Iulium Accoltum, Roma, 1570-1571.

—VENÈCIA, *Divi Thomae Aquinatis... Opera omnia ad exemplar Romanae impressionis restituta*, 17 vols., Dominicum Nicolinum & Socios, Venècia, 1592-1594.

—ANVERS, *Divi Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia ad fidem vetustissimorum codicum manuscriptorum et editorum emendata aucta et cum exemplari romano collata...*, 18 vols., Anvers, 1610-1612.

—PARÍS (primera), *Sancti Thomae Aquinatis ex Ordine Praedicatorum quinti Ecclesiae Doctoris, Opera omnia ad fidem vetustissimorum codicum M. ss. et editorum emendata...*, nunc primum in Galiis prodeunt, 23 vols., Societatem Bibliopolarum, París, 1660.

—PARMA, *S. Thomae Aquinatis, doctoris Angelici, Opera omnia, ad fidem optimarum editionum accurate recognita*, 25 vols, Typis Petri Fiaccadori, Parma, 1852-1872.

—PARÍS (coneguda com a «Edició Vivès»), *Doctoris Angelici, Divi Thomae Aquinatis... Opera omnia, sive antehac excussa, sive etiam anecdota...*, notis

historicis, criticis, philosophicis, theologicis..., 34 vols., Ludovicum Vivès, París, 1871-1880.

—LLEONINA, *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, iussi impensaue Leonis XIII P.M. Edita*, 1882 i ss. (L'any 1880, el papa Lleó XIII ordenà la nova edició crítica de les obres completes de Sant Tomàs; des d'aleshores ja s'ha publicat més de la meitat d'aquestes).

—TAURINENSIS, edicions manuals de Marietti, Torí-Roma.

—PARMA (reimpressió), *Opera omnia*, Musurgia Press, Nova York, 1948-1950.

—BUSA, Roberto, *Opera omnia, ut sunt in Indice thomistico, additis 61 acryptis ex aliis medii aevi auctoribus, curante Roberto Busa, S.J.*, Frommann Verlag Günter Holzboog KG, Stuttgart-Bad Constanz, 1980.

—ALARCÓN, Enrique, *S. Thomae de Aquino Opera omnia*, Corpus Thomisticum, Pamplona, 2000 i ss.: www.corpusthomisticum.org.

—BERGOMO, Petri de, *In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea eximii doctoris F. Petri de Bergamo*, Ed. Paulinae, Roma, 1960.

(b) *Altres fonts*

AGUSTÍ D'HIPONA, Sant, *De Trinitate Libri Quindecim*, dins de: MIGNE, J. P. (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, vol.42, París, 1861.

—*Retractationes*, dins de: MIGNE, J. P. (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, vol.32, París, 1961.

—*La Trinitat* (Trad. i ed. a cura de Jaume Medina), Edicions 62, Barcelona, 2001.

—*Confessions* (Trad. de Miquel Dolç), Proa, 2007.

—*De libero arbitrio*, dins de: MIGNE, J. P. (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, vol.32, París, 1861

ALBERT MAGNE, Sant, *Super Dionyicum de divinis nominibus*, dins de: SIMON, P. (Ed.), *Opera omnia*, vol. 37/1, Aschendorff, Münster, 1972 (la part corresponent al comentari del capítol quart és el cèlebre opuscle *De Pulchrum et Bono*, que durant molt de temps s'atribuí apòcrifament a Sant Tomàs; el Pare Mandonnet, per exemple, l'inclou entre els *Opuscula spuria* de l'Aquinat).

ALIGHIERI, Dant, *La Divina Comèdia* (Trad. Josep Maria de Sagarra), Quaderns Crema, Barcelona, 2000.

ARISTÒTIL, *De anima* (Intr. i trad. Tomás Calvo Martínez), Gredos, Madrid, 1988.

—*Metaphysica* (Intr. i trad. Valentín García Yebra), Gredos, Madrid, 2012.

BÁÑEZ, Domingo, *Scholastica Commentaria in Primam Partem Summae Theologiae S. Thomae Aquinatis* (Ed. L. Urbano), F.E.D.A., Madrid-València, 1934.

BENET DE NÚRSIA, Sant, *Regulae Sancti Benedicti traditio codicum Mss. Casinensium... cura et studio monachorum in archicoenobio Casinensi degentium* (Intr. Germain Morin), Abadia de Montecassino, 1900.

GAIETÀ, *Commentaria in De Ente et Essentia D. Thomae Aquinatis* (Ed. M.H. Laurent), Marietti, Torí, 1934.

—*De nominum analogia*, Institutum «Angelicum», Roma, 1934.

—*Commentaria in De Anima Aristotelis* (Ed. I. Coquelle), Institutum «Angelicum», Roma, 1938.

—*Summa Theologiae Divi Thomae Aquinatis Thomae a Vio Cardinalis Caietani commentariis illustrata*, dins de: *Sancti Thomae Aquinatis, Doctoris Angelicis, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P.M. edita* (Ed. Ileonina), Roma, 1882 i ss.

GREGORI NACIANCÈ, Sant, *Oratio XLIII*, dins de: MIGNE, J.P., *Cursus Completus Patrologiae Graecae*, vol.36, París, 1958.

JOAN DE LA CREU, Sant, *Noche Oscura, Cántico Espiritual, Llama de amor viva, Poesías*; dins de: ÍD., *Vida y Obras Completas de San Juan de la Cruz* (Ed. Lucinio del SS. Sacramento), BAC, 1960.

JOAN DE SANT TOMÀS, *Cursus Theologicus* (Ed. a càrrec dels monjos benedictins de Solesmes), 4. vols, Desclée, Roma, 1931-1953.

LLULL, Ramon, *Llibre d'Amic e Amat*, dins de: ÍD., *Llibre d'Evast i d'Aloma e de Blanquerna son fill* (Intr. Lola Badia, ed. a cura de Josepa Gallofré), Edicions 62, Barcelona, 1982.

MIQUEL DELS SANTS, Sant, *Breve tratado de la tranquilidad del alma, El alma en la vía unitiva*; dins de: ÍD., *Opúsculos de S. Miguel de los Santos*, Imprenta de Hermanos Tempesta, Roma, 1915.

PERE D'ALVÈRNIA, *Petri de Alvernia Continuatio S. Thomae in Politicam, liber III a lectione VII ad XVI*, dins de: ALARCÓN, Enrique, *S. Thomae Aquino opera omnia, Opera aliqua false adscripta Thomae*, Pamplona, 2000 i ss.

PLATÓ, *Fedre* (Intr. i trad. a cura de Manuel Balasch), Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1988.

SUÁREZ, Francisco, *De Trinitate*, dins de: ÍD., *Doctoris Francisco Suárez Franatensis, e Societate Iesu... Prima Pars Summa Theologiae de Deo Uno et Trino*, Sumptibus Horatii Cardon, Lugduni, 1617.

—*Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis de Anima* (Ed. S. Castellote), Ed. Labor, Madrid, 1981.

—*Disputationes Metaphysicae* (Ed. S. Rabade, S. Caballero i A. Puigcerver), 7 vols., Gredos, Madrid, 1963.

TOMÀS DE SUTTON (?), *De natura verbi intellectus*, dins de: ALARCÓN, Enrique, *S. Thomae Aquino opera omnia, Opera aliqua false adscripta Thomae*, Pamplona, 2000 i ss (les edicions més antigues atribueixen aquesta obra a Sant Tomàs; R. M. Spiazzi, per exemple, l'inclou dintre els *Opuscula philosophica* de l'Aquinat; i Pierre Mandonnet, dintre els seus *Opuscula*).

TORRAS I BAGES, Josep, *Estètiques*, dins de: ÍD., *Obres Completes*, Editorial Selecta, Barcelona, 1948.

—*Panegíric de Santo Tomás de Aquino*, dins de: ÍD., *Obres completes*, vol. 5/1 *Opúscols apologètics i filosòfics*, Editorial Ibèrica, Barcelona, 1914 (aquest text no es troba recollit en les obres completes abans esmentades).

2. OBRES CITADES

ARINTERO, Juan G., *Evolución mística*, Imprenta de Calatrava, Salamanca, 1911.

BOFILL, Jaume, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Publicaciones Cristiandad, Barcelona, 1950.

—«El corazón, lo más íntimo de la persona», dins de: *Cristiandad*, n.150, Barcelona, 1950, pp.286-287.

—«La devoción al Corazón de Cristo y la perfección de la persona», p.255, dins de: *Cristiandad*, n.149, Barcelona, 1950.

—*Obra filosòfica*, Ariel, Barcelona, 1967.

—«Esperança i tradició», dins de: *Convivium*, n.41, Barcelona, 1974, pp.105-111.

CANALS, Francisco, «El “lumen intellectus agentis” en la ontología del conocimiento de Santo Tomás», dins de: *Convivium*, núm.1, Barcelona, 1956, pp.99-116.

—«Sobre el sentido de la revolución copernicana», dins de: *Convivium*, núm.17-18, Barcelona, 1964, pp.90-105.

—*Para una fundamentación de la Metafísica*, Publicaciones Cristiandad, Barcelona, 1968 (aquest text, exceptuant el seu últim capítol, està contingut en el llibre que citem a continuació).

—*Cuestiones de fundamentación*, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1981.

—*Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, Scire, Barcelona, 2004.

—*Sobre la esencia del conocimiento*, Promocions i Publicacions Universitàries, Barcelona, 1987.

—«Actual inteligibilidad y posesión originaria de toda ciencia», dins de: *L'anima nell'atropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, Massimo-Milano, 1987, pp.207-217.

—*Historia de la filosofía medieval*, Herder, Barcelona, 2002.

COLLELL, Jaume, *Santo Tomás de Aquino cantor de la Eucaristía. Disertación Panegírica*, Imprenta de Jerónimo Portavella, Vich, 1925.

DURANTELL, J., *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, Librairie Félix Alcan, París, 1919.

GARCÍA PAREDES, Buenaventura, «Ideas estéticas de Santo Tomás. Esencia y División de la Belleza», p.6, dins de: *La Ciencia Tomista*, n.7, Salamanca, 1911, pp.3-14.

—«Ideas estéticas de Santo Tomás. Concepto de la Belleza», dins de: *La Ciencia Tomista*, n.6, Salamanca, 1911, pp.345-357.

FORMENT, Eudaldo, *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*, BAC, Madrid, 2009.

—«La trascendencia de la belleza», dins de: *Thémata. Revista de Filosofía*, n.9, Universidad de Sevilla, 1992, pp.165-182.

—«La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales», dins de: *Contrastes. Revista Interdisciplinar de Filosofía*, n.1, Universidad de Málaga, 1996, pp.107-124.

—*Ser y persona*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, 1983.

—*Introducción a la Metafísica*, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 1984.

—*Filosofía del ser*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1988.

—*Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1998.

—*Personalismo medieval*, EDICEP, Valencia, 2002.

—*Metafísica*, Palabra, Madrid, 2009.

—*Catecismo de la Suma contra gentiles. Santo Tomás de Aquino: Razón y Fe*, vol.1, Cobel Ediciones, Alicante, 2015.

—«Autoconciencia y ser en Santo Tomás», *Revista Española de Filosofía Medieval*, n.8, Zaragoza, 2001, pp.7-30.

—*Sabiduría cristiana. Fe, gracia y libertad*, EDICEP, Valencia, 2015.

GARDEIL, Ambroise, «Dons du Saint-Esprit», p.1739, dins de: VACANT, Alfred; MANGENOT, Eugène [Editors], *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol.IV, Letouzey et Ané, París, 1911.

—*La structure de l'âme et l'expérience mystique*, vols. I i II, Librairie Victor Lecoffre, París, 1927.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald, *Les trois âges de la vie intérieure, prélude du celle du ciel*, vols.1 i 2, Les Éditions du Cerf, París, 1938.

GILSON, Étienne, *Elementos de filosofía cristiana* (Trad. Amalio García-Arias), Rialp, Madrid, 1977.

— *Dante y la filosofía* (Trad. María Lilián Mujica Rivas), EUNSA, Pamplona, 2011.

GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ángel, *Tratado de Metafísica. Ontología*, Gredos, Madrid, 1967.

GRETT, Iosephus, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol.II, Herder, Barcelona, 1961.

JEANNETEAU, Jean, *Los modos gregorianos. Historia-Análisis-Estética* (Trad. Francisco Javier Lara), Abadía de Silos, 1985.

LOBATO, Abelardo, *Ser y Belleza*, Unión Editorial, Madrid, 2005.

MANDONNET, Pierre, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin*, vol. I, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université, Lovaina, 1911.

— *Dante le théologien*, Desclée de Brouwer, París, 1935.

MARÉCHAL, Joseph, *Le point de départ de la Métaphysique, Cahier V, Le Thomisme devant la Philosophie critique*, Museum Lessianum, Lovaina, 1926.

MARITAIN, Jacques, *Arte y Escolàstica* (Trad. Juan Arquímedes González), La Espiga de Oro, Buenos Aires, 1945.

MELENDO, Tomás, «Esbozo de una Metafísica de la belleza», dins de: *Cuadernos de Anuario Filosófico*, nº 96, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2000.

—«El carácter trascendental del alma humana en relación a la belleza», dins de: *L'anima nell'atropologia di S. Tommaso d'Aquino*, Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, Massimo-Milano, 1987, pp.325-342.

PRIETO, Leopoldo, *Suárez y el destino de la metafísica. De Avicena a Heidegger*, BAC, Madrid, 2013.

ORLANDIS, Ramón, *Preámbulo. A un amigo "imaginario"*, p.353, dins de: ÍD., *Pensamientos y ocurrencias*, Balmes, Barcelona, 2000.

—«El último fin del hombre en Santo Tomás», dins de: *Manresa*, Madrid, n.14, 1942, pp.7-25; n.15, 1942, pp.107-117; n.19, 1943, pp.34-53.

ROIG GIRONELLA, Joan, *Estudios de Metafísica. Verdad, Certeza, Belleza*, Juan Flors, Barcelona, 1959.

SUÑOL, Gregori Maria, O.S.B., «El cant sagrat segons Sant Tomàs», dins de: *Vida Cristiana*, n.91, Abadia de Montserrat, 1924, pp.55-59.

—«Il canto liturgico nella tradizione ambrosiana», *Ambrosius*, Bollettino Liturgico Ambrosiano, n.93, Milà, 1932.

—«L’Apostolato del canto», dins de: *Ambrosius*, n.4 (136), Bolletino Liturgico Ambrosiano, Milà, 1936, pp.63-74.

—«La musica nel sacro poema di Dante», dins de: *La Scuola Cattolica*, Premiata Tipografia Pontificia ed Arcivescovile San Giuseppe, Milà, 1936.

TERÁN, Sisto, *Santo Tomás. Poeta del Santísimo Sacramento*, Universidad del Norte “Santo Tomás de Aquino”, Tucumán, 1979.

VACANT, Alfred; MANGENOT, Eugène [Editors], *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol.IV, Letouzey et Ané, París, 1927.

3. BIBLIOGRAFIA SECUNDÀRIA

ALVIRA, Tomàs; CLAVELL, Lluís; MELENDO, Tomás, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona, 2001.

BOSCH, Magdalena, *Para una metafísica de la intencionalidad*, PPU, Barcelona, 1997.

—*Metafísica de la intencionalidad*, PPU, Barcelona, 1997.

—*El poder de la belleza*, EUNSA, Pamplona, 2012.

—*Bueno y Hermoso. Introducción a la ética de Aristóteles*, UIC Publicacions, Barcelona, 2012.

—«Proyecto estético aristotélico: entre arte y placer», dins de: *Convivium*, n.24, Universitat de Barcelona, 2011, pp.43-57.

BRUYNE, Edgar de, *Estudios de estética medieval* (Trad. Armando Suárez) 3 vols., Gredos, Madrid, 1958.

CAPDEVILA, Josep Maria, «El concepto de creació en l'obra artística», dins de: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, n.1, 1923, pp.305-314.

CARDÓ, Carles, *Doctrina Estètica del Doctor Torras i Bages*, Editorial Catalana, Barcelona, 1919.

CHENU, Marie Dominique, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, J.Vrin, París, 1984.

—«Le plan de la Somme théologique de S. Thomas», dins de : *Revue Thomiste*, n.47, Tolosa, 1939, pp.93-107.

—*La Théologie comme science au XIII siècle*, J. Vrin, París, 1969.

CLAVELL, Lluís, «El nombre más propio de Dios y el acto de ser», dins de: AA.VV., *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario: atti del Congresso Internazionale*, vol.3, Edizioni Domenicane Italiane, Nàpols, 1975, pp.269-274.

—«La Belleza en el comentario tomista al *De Divinis Nominibus*», dins de: *Anuario Filosófico*, n.17, Universidad de Navarra, Pamplona, 1984, pp.93-99.

COLOMER, Eusebi, «Entorn del llibre de F. Canals Vidal: Sobre la esencia del conocimiento», dins de: *Espiritu* n.97, Barcelona, 1988, pp.73-88.

CZAPIEWSKI, Winfried, *Das Schöne bei Thomas von Aquin*, Herder, Friburg, 1964.

CUERVO, Manuel, «Introducción a la cuestión 43: de las personas divinas en comparación con las misiones», dins de: SANT TOMÀS, *Suma Teològica I*, vol.2, BAC, Madrid, 2010, pp.407-440.

DERISI, Octavio N., «El significado y el alcance del “esse” en Santo Tomás», dins de: *Sapientia*, n.53, Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, 1959, pp.166-178.

—«El fundamento de la Metafísica tomista. El “esse” e “intelligere” divino, fundamento y causa de todo ser y entender participados», dins de: *Sapientia*, n.135, Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, 1980, pp.9-26.

—«Del ente participado al Ser imparticipado», dins de: *Sapientia*, n.153, Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, 1984, pp. 26-38.

DONADÍO MAGGI DI GANDOLFI, María Celestina, «La verdad del amor humano», dins de: *Credere, amare e vivere la verità. The Proceedings of the XIII Plenary Session in the Year of the Faith*, Librería Editrice Vaticana, Roma, 2014, pp.206-225.

ELDERS, Leo, «Le premier principe de la vie intellectuelle», dins de: *Revue Thomiste*, n.62, Tolosa, 1962, pp.571-586.

—«La connaissance de l'être et l'entrée en métaphysique», dins de: *Revue Thomiste*, n.80, Tolosa, 1980, pp.533-548.

—«Le commentaire de saint Thomas d'Aquin sur le De Anima d'Aristote», dins de: LOBATO, Abelardo (Ed.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino*, Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, Massimo – Milano, 1987, pp.31-51.

FABRO, Cornelio, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino* (Trad. María Lilián Mújica Rivas), EUNSA, Pamplona, 2009.

—«Actualité et originalité de l'esse thomiste», dins de: *Revue Thomiste*, n.56, Tolosa, 1956, pp.240-270 i 480-507.

—«Conscienza e autoconscienza dell'anima», dins de: *Doctor Communis*, n.11, Roma, 1958, pp.97-123.

—«L'obscurcissement de l'«esse » dans l'école thomiste», dins de: *Revue Thomiste*, n.58, Tolosa, 1958, pp.443-472.

FEBRER, Mateo, «Metafísica de la Belleza», dins de: *Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives*, n.19, Madrid, 1946, pp.91-134.

FEDER, Alfred, «Des Aquinaten Kommentar zu Pseudo-Dionysius „De Divinis Nominibus“, Ein Beitrag zur Arbeitsmethode des hl. Thomas», dins de: *Scholastik*, n.1, 1926, pp.321-351.

FILLOL, José, *Sumarios de las lecciones de un curso de literatura general*, Imprenta de Ignacio Boix, València, 1860.

FORMENT, Eudaldo, *Persona y modo sustancial*, PPU, Barcelona, 1983.

—*El problema de Dios en la Metafísica*, PPU, Barcelona, 1988.

—*Lecciones de Metafísica*, Rialp, Madrid, 1992.

—*Historia de la filosofía II. Filosofía medieval*, Palabra, Madrid, 2004.

—*Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio*, Ariel, Barcelona, 2007.

—«El “esse” en Santo Tomás», dins de: *Espíritu*, n.87, Barcelona, 1983, pp.59-70.

—«El ser en Domingo Báñez», dins de: *Espíritu*, n.91, 1985, pp.25-48.

—«El concepto tradicional de verdad en Santo Tomás», dins de: *Espíritu*, n.94, 1986, pp.111-126.

—«El problema del cogito en San Agustín», dins de: *Augustinus*, n.133, Madrid, 1989, pp.7-30.

—«Ontología del conocimiento y fundamentación de la Metafísica», dins de: *Studium*, n.31, Madrid, 1991, pp.129-147.

—«Ser y verdad», dins de: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol.1, Universidad Complutense de Madrid, 1996, pp.425-444.

—«Persona y conciencia en santo Tomás de Aquino», dins de: *Revista española de filosofía medieval*, n.10, Universidad de Zaragoza, 2003, pp.275-284.

—«El escrito “De magistro” de Santo Tomás de Aquino», dins de: *Revista Agustiniiana*, n.170-171, Valladolid, 2015, pp.335-359.

GARCÍA DEL MURO, Juan, *Ser y conocer*, PPU, Barcelona, 1992.

GARDEIL, Ambroise, *Initiation a la Philosophie de S. Thomas d’Aquin*, vol.3, *Psychologie*, Editions du Cerf, París, 1957.

—«Les mouvements direct, en spirale, circulaire de l’âme (Denys) et les oraisons mystiques», dins de: *Revue Thomiste*, n.30, Tolosa, 1925, pp.321-340..

—«La perception expérimentale de l'âme par elle-même d'après S. Thomas», dins de: *Mélanges thomistes publiés par les dominicains de la Province de France à l'occasion du Vie centenaire de la canonisation de S. Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, Kain, 1923, pp.219-236.

—«S. Thomas et l'illumination augustinien», dins de: *Revue de Philosophie*, n.27, Paris, 1927, pp.168-180.

—«Examen de conscience. De la connaissance habituelle de l'âme par soi-même», dins de: *Revue Thomiste*, n.33, Tolosa, 1928, pp.156-180.

—«Examen de conscience. Du verbe dans la connaissance que l'ange a de soi-même», dins de: *Revue Thomiste*, n.34, Tolosa, 1929, pp.70-84.

—«Examen de conscience. L'habitation de la Saint Trinité», dins de: *Revue Thomiste*, n.33, Tolosa, 1929, pp.270-287, 381-399.

GARRIGOU-LAGRANGE, Reginald, *Dios. I: Su existencia. II: Su naturaleza*, Palabra, Madrid, 1976.

—«Utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, an per aliquam speciem», dins de: *Angelicum*, n.5, Roma, 1928, pp.37-54.

—«Le réalisme thomiste et le mystère de la connaissance», dins de : *Revue de Philosophie*, n.38, Paris, 1931, pp. 58-80 i 132-156.

—*Perfection chrétienne et Contemplation selon S. Thomas d'Aquin et S. Jean de la Croix*, vol. II, Éditions de la Vie Spirituelle, Saint-Maximin, 1923.

GIACOMO, Giuseppe Di, «El poder i les seves representacions (Trad. Abel Miró i Comas)», dins de: *L'Estat: Col·loquis de Vic XVIII* (Ed. Josep Montserrat i Ignasi Roviró), Institut d'Estudis Catalans, 2014.

GILSON, Étienne, *Pintura y Realidad* (Trad. Manuel Fuentes, revisada per Rosa Fernández), EUNSA, Pamplona, 2000.

—*El espíritu de la Filosofía Medieval* (Trad. Ricardo Anaya), Rialp, Madrid, 2009.

—*La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV* (Trad. Arsenio Palacios i Salvador Caballero), Gredos, Madrid, 2007.

—*El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2002.

—«Elements d'une métaphysique thomiste de l'être», dins de : *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n.40, París, 1973, pp.7-36.

GONZÁLEZ, Ángel Luis, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 1995.

GONZÁLEZ, Antonio, *Filosofía de la Belleza*, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1912.

GRABMANN, Martin, *Santo Tomás de Aquino* (Trad. Salvador Minguijón), Labor, Barcelona, 1930.

GREDT, Iosephus, «Zum Begriff des Schönen», dins de: *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, n.21, Paderborn, pp.30-42

GUIU, Ignacio, *Ser y obrar*, PPU, Barcelona, 1991.

—«Metafísica del alma humana», dins de: *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Llib. Vaticana, Roma, vol.III, pp.51-64.

—*Sobre el alma humana*, PPU, Barcelona, 1992.

KENDZIERSKI, Lottie H.; WADE, Francis C., «Introduction», dins de: GAIETÀ, *Commentary on Being and Essence*, Marquette University Press, Milwaukee, 2011, pp.1-37.

KOWALSKI, Kazimierz, «De artis transcendentalitate secundum quosdam textus divi Thomae», *Angelicum*, n.14, Roma, 1937, pp.345-354.

LIRA, Osvaldo, *El misterio de la poesía y el poeta*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile, 1974.

—«Aclaraciones sobre el carácter trascendental de la Belleza», dins de: *Revista de Filosofía del Instituto Luis Vives*, n.30, Madrid, 1949, pp.479-493.

—«La Belleza: noción trascendental», dins de: *Revista de Ideas Estéticas*, n.10, Madrid, 1945, pp.181-208.

LOBATO, Abelardo (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, 3 vols., EDICEP, València, 1994-2003.

—«La cogitativa en la antropología de Santo Tomás de Aquino», dins de: *Journal Philosophique*, n.1, 1985, pp.117-138.

LONERGAN, Bernard, *La notion de verbe dans les écrits de Saint Thomas d'Aquin*, Beauchesne, París, 1967.

MASFERRER, Francisco de Asís, *Curso de filosofía elemental*, Imprenta y librería de Ramón Anglada, Vic, 1881-1883.

MANSER, Gallus, *La esencia del tomismo* (Trad. Valentín García Yebra), CSIC, Madrid, 1953.

ORTÍ, Juan Manuel, *Psicología*, Imprenta de Tejado, Madrid, 1867.

MERLO, Giovanni Maria, «Il misticismo estetico di S. Tommaso d'Aquino», dins de: *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino*, n.75, Torí, 1939-1940.

MILÀ I FONTANALS, Manuel, *Principios de estética*, Imprenta del diario de Barcelona, 1857.

MONDIN, Battista, «Introduzione», dins de: SANT TOMÀS, *Commento ai nomi divini di Dionigi* (Trad. B. Mondin), 2 vols., Edizione Studio Domenicano, Bolònia, 2004, pp.7-52.

—*La metafísica de S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Edizione Studio Domenicano, Bolònia, 2002.

—*La filosofia dell'essere di San Tommaso d'Aquino*, Herder, Roma, 1964.

MONSERRAT, Josep; SALES, Jordi, *La cuestión sobre la "tekhne" y la fuerza poética en el "Ion"*, dins de: *Estudios Filosóficos*, n.176, Valladolid, pp.41-68.

NEUMAN, María del Rosario, *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona, 2014.

O'ROURKE, Fran, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2010.

PÈGUES, Thomas, *Catecismo de la Suma Teológica* (Trad. i ed. a cura d'Eudaldo Forment), Homo Legens, Madrid, 2010.

PERO-SANZ, José Miguel, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Universidad de Navarra, Pamplona, 1964.

PHILIPON, M.M., *Los dones del Espiritu Santo*, Editorial Balmes, Barcelona, 1966.

PIEPER, Josef, *Glück und Kontemplation*, Kösel, Munic, 1979.

POUILLON, Henri, «Le premier traité des propriétés transcendantes. La “Summa de bono” du Chancelier Philippe», dins de: *Revue néo-scholastique de philosophie*, n.61, Lovaina, 1939, pp.40-77.

—«La Beauté, propriété transcendante chez les Scolastiques (1220-1270)», dins de: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, n.15, París, 1946, pp.263-328.

PREVOSTI, Antoni, «El autoconocimiento del yo según Santo Tomás», dins de: *Espiritu*, n.148, Barcelona, 2014, pp.381-402.

—«La naturaleza humana en Aristóteles», dins de: *Espiritu*, n.141, Barcelona, 2011, pp.35-50.

—«La fe y la razón según santo Tomás de Aquino», dins de: *Cristiandad*, n. 978, Barcelona, 2013, pp.11-13.

—«Prólogo», dins de: CANALS, Francisco, *Obras Completas*, vol.1, Editorial Balmes, Barcelona, 2013, pp.13-37.

RAMÍREZ, Santiago, «Introducción general», dins de: SANT TOMÀS, *Suma Teológica I*, vol.1, BAC, Madrid, 2010, pp.1-200.

—«Valoración del entendimiento agente en la gnoseología de Santo Tomás», dins de: *Estudios Filosóficos*, n.6, 1957, pp.97-136.

—«En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía», dins de: *Sapientia*, n.29, Universidad Católica de Argentina, Buenos Aires, 1953, pp.166-192.

RASSAM, Joseph, *La métaphysique de Saint Thomas*, Presses Universitaires de France, París, 1968.

ROUSELOT, Pierre, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, G. Beauchesne, París, 1936.

—*El problema del amor en la Edad Media* (Trad. Federico de Carlos Otto), Cristiandad, Barcelona, 2004.

ROVIRÓ, Ignasi, «Belleza i Filosofia», dins de: *Col·loquis de Vic XIV* (Ed. a cura de Josep Monserrat i d'Ignasi Roviró), Societat Catalana de Filosofia, pp.13-43.

—«Els 50 primers manuals d'estètica a Espanya», dins de: D'AMICO, Claudia; TURSI, Antonio (Eds.), *Studium Philosophiae. Textos en homenaje a Silvia Magnavacca*, Rhesis, Buenos Aires, 2014, pp.357-369.

—«De la bellesa sensible a la font de la bellesa. La bellesa en Ramon Llull», dins de: LLORENTE, Paloma; BOADAS, Agustí; FORTUNY, Francesc J.; GRAU, Andreu; ROVIRÓ, Ignasi (Eds.), *Actes del simposi internacional de filosofia de l'Edat Mitjana*, Patronat d'Estudis Osonencs, Vic, 1993, pp.389-395.

—«De la justicia a la belleza», dins de: COCTI, Enrique (Ed.), *Las justicias en la filosofía medieval*, USAM, Buenos Aires, 2013, pp.17-40.

SCHMIDT ANDRADE, Ciro E., «La belleza como camino hacia Dios (Santo Tomás de Aquino)», dins de: *Sapientia*, n.193-194, Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, 1994, pp.217-228.

—«La sabiduría en Santo Tomás. Ascensión a la intimidad con Dios por la participación de la verdad y el amor», dins de: *Sapientia*, n.52, Pontificia Universidad Católica, Buenos Aires, 1984, pp.119-132.

SUÑOL, Gregori Maria, *Font de Bellesa*, dins de: AA.VV., *Al Maestro Pedrell. Escritos Heortásticos*, Casa Social de l'Orfeó Tortosí, Tortosa, 1911, pp.283-291.

TOPOR, Emmanuel Wolor, *Das "lumen naturale" in der thomistischen Metaphysik der Erkenntnis*, Universität Freiburg, 1965.

TORRELL, Jean-Pierre, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Cerf, París, 1993.

WEISHEIPL, James A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona, 1994.

WIPPEL, John F., *The metaphysical thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, The Catholic University of America Press, Washington, 2000.