

Salvar Aristòtil? La teologia davant la cultura pagana a la tardor medieval

Josep E. Rubio
Universitat de València
(Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana)¹

Nulla salus extra Ecclesiam. Contudent, inapel·lable, la màxima deixa caure tot el seu pes sobre la història, concebuda com el camí que porta la humanitat des del pecat original fins a la redempció per la gràcia, do de Déu que opera a través de l'acció medidora dels sacraments. Això diu l'Església catòlica, apostòlica i romana, i és lloc comú en la doctrina teològica oficial a l'edat mitjana: sense pertànyer a la comunitat dels creients hom té vedada la glòria eterna.

L'encarnació, passió i mort del Fill de Déu és doncs el punt central, l'eix i la frontissa de tota aquesta història. Tot el que hi ha abans és anunci, profecia, prefiguració, discurs de l'atesa, esperança en l'arribada del messiès; el que ve després és consumació dels temps un cop acomplerta la redempció universal. Perquè Déu va redimir la totalitat de la humanitat pecadora, sense excepció. Va morir per tots, jueus o gentils; i l'anunci de la redempció va ser tan universal com aquesta, bona nova escampada als quatre vents pels dotze apòstols, comunicada als pobles de la terra pels missioners que continuen amb l'apostolat dels primers deixebles de Crist. Ningú no té excusa per no creure en el redemptor després de la seua arribada; ningú que vulga salvar-se no pot ja apartar-se de l'assemblea universal dels creients.

Què s'esdevé, però, de la humanitat anterior a la recreació? Als jueus, poble elegit, el Déu únic i vertader ha enviat profetes, signes, revelacions de com i on serà la redempció promesa. I als gentils? I als pagans? Si la redempció també ha de ser efectiva per a ells, com els parla el Déu Pare i com els anuncia la bona nova? La qüestió forma part d'una problemàtica més àmplia que ultrapassa els límits estrictament teològics i s'erigeix en un dels problemes centrals de la cultura medieval: el de les relacions entre el cristianisme i el món cultural pagà.

No és aquest el lloc per endinsar-nos en el cor d'aquestes complexes i problemàtiques relacions, però sí hem de tenir en compte d'on neix el problema per tal d'anar a parar on ens interessa: com plantegen la qüestió de la salvació o la condemna dels grans autors pagans alguns dels escriptors de la "tardor de l'edat mitjana" a la Corona d'Aragó. Aquests viuen en primera persona una situació contradictòria, gairebé esquizofrènica en alguns casos, i que és la mateixa a la qual hagueren d'enfrontar-se els primers pares de l'Església: la de saber-se hereus intel·lectuals d'una tradició que, des d'una perspectiva teològica, no poden més que

¹ Aquest treball s'ha elaborat en el marc del projecte d'investigació "La cultura literaria medieval y moderna en la tradición manuscrita e impresa (III)," Hum 2005-06110-C02-01/FILO, dirigit pel prof. Albert Hauf. L'autor agraeix al professor Josep Antoni Ysern, de la UNED, les indicacions formals que han ajudat a polir aquest article.

condemnar. O, en altres paraules: la cultura cristiana està tan impregnada de l'herència pagana llatina que, per força, es veu obligada a plantejar-se obertament quina ha de ser l'exacta relació que ha de mantenir-hi. El plantejament d'aquesta problemàtica s'estén al llarg de tot el període que la historiografia acostuma a anomenar "edat mitjana," però sembla ser especialment viu als seus inicis i al seu final, quan la cultura pagana està ben present, bé perquè encara és plenament viva, bé perquè noves sensibilitats aspiren a atorgar-li un nou espai com a referent cultural.

Per al teòleg cristià medieval, quan el problema es planteja en els termes teològics marcats per la història de la redempció, la qüestió rau en quin és el paper que hi han jugat els autors pagans, filòsofs o poetes. Perquè la providència divina ha traçat un camí rectilini que apunta inexorablement a la redempció, de manera que la història només pot ser entesa en sentit salvífic, com la manifestació d'aquest camí. Cada fita, cada personatge, cada obra anterior a l'arribada del Salvador n'és una pedra, sense saber-ho, sense ser conscient que actua amb vista a la consecució d'un projecte diví. Com veurem després, és molt interessant observar què diuen els filòsofs i poetes pagans en la hipotètica situació en què prenen consciència del seu paper en la història de la redempció del gènere humà, situació plantejada per un teòleg català d'inicis del segle XV, Felip de Malla, en un text dedicat tot ell al tema de la redempció: el *Memorial del pecador remut*. Compararem el plantejament d'aquest autor, tot centrant-nos en la seua visió d'Aristòtil, amb el d'un altre teòleg contemporani seu, el predicador valencià Sant Vicent Ferrer, considerat el defensor d'un postura molt més rigorista: la que condemna sense atenuants tots els filòsofs pagans a l'infern. Esbrinarem el fonament teològic tomista del qual parteixen tots dos autors i amb l'ajut de Dant conclourem fins a quin punt pot haver-hi una postura humanista al darrere de la reivindicació de la possibilitat que els savis pagans se salven.

I. Els inicis de la polèmica

El problema de la relació entre cristianisme i paganisme havia de plantejar-se per força des del moment en què la nova fe pretén sortir de l'àmbit estrictament jueu i obrir-se als gentils. En l'actuació i en els escrits de St. Pau, l'"apòstol dels gentils," ja es pot veure el nus de la qüestió. Els Fets dels Apòstols narren la seua predicació en l'Areòpag atenenc; prèviament, havia sorprès alguns filòsofs epicuris i estoics amb les seues paraules sobre Jesús i sobre la resurrecció (*Act.* 17, 15-34). Com afirma l'apòstol en el conegut passatge de la primera epístola als Corintis, Crist crucificat és un escàndol per als jueus i un absurd per als gentils; la saviesa mundana que rebutja St. Pau s'encarna en el filòsof gentil, té el seu màxim exponent en el savi grec, a la ciència del qual oposa la saviesa divina revelada (*I Cor.* 1, 20-27).

Amb tot i això, la interpretació paulina de la inscripció *Deo Ignoto* en el passatge dels Fets dels Apòstols deixa oberta una escletxa que permet incorporar la "saviesa pagana" en una línia evolutiva que culmina amb l'anunci del Crist crucificat. L'apòstol revela als gentils qui és aquell déu desconegut i, en fer-ho, presenta la nova

fe com la culminació –i la superació– de la saviesa anterior. L’oposició radical entre fe cristiana i filosofia pagana s’alleugereix en tant que hom reconeix que la segona pot haver entrevist elements de la primera.

L’acord era, per altra banda, necessari, si hom volia arribar a un diàleg efectiu amb els savis pagans. Dues concepcions del món tan diferents no podien convergir més que amb certes concessions. I potser és el cristianisme qui més hagué de concedir, perquè no podia, de fet, erigir-se en discurs absolut sense tenir en compte el saber grec. Entre altres raons, perquè els primers intel·lectuals cristians es van formar en l’escola pagana.

Aquests “pares fundadors” viuen el conflicte en carn pròpia de manera sovint dramàtica. Alberto Vârvaro ha resumit molt bé la problemàtica que, a partir de l’obertura al món grec que suposa la tasca de St. Pau, han d’enfrontar els qui van modelar la cultura cristiana en els darrers temps de l’Imperi (Vârvaro 35-42). Dos casos, dos noms paradigmàtics: St. Agustí i St. Jeroni. Tots dos formats en l’escola pagana (el segon va ser deixeble del gramàtic Donat). Com a intel·lectuals, no poden no admirar els productes de la cultura clàssica; com a cristians, no poden no rebutjar-los com a falsos i pecaminosos. El problema llavors és establir el perfil que hauria de tenir un intel·lectual cristià, si és que això d’”intel·lectual” i, alhora, “cristià” no és una contradicció en els termes, ja que “nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?” (I Cor. 1, 20).

No pot ser-ho; no en una religió que es vol universal, que surt de les catacumbes i que s’infiltra en els espais més elevats del poder del moribund imperi. El dilema, però, hi és, i serà latent de manera contínua durant tot el temps de l’edat mitjana. Un episodi de l’hagiografia de St. Jeroni il·lustra a la perfecció el dramatisme de la situació personal del primer intel·lectual cristià. El cert és que el sant traductor de la Bíblia al llatí tenia una amplíssima cultura i fou un dels defensors de la incorporació al cristianisme dels elements culturals pagans més aprofitables, convenientment depurats i adaptats; però aquest acord, sempre fràgil, degué ser el resultat de lluites internes en les quals es manifesten les contradiccions inherents a tot acord. Seria fàcil fins i tot aventurar una interpretació en clau psicoanalítica de l’episodi de la vida de St. Jeroni en què Déu castiga el seu gust per la literatura pagana.

Troblem la narració a la *Legenda Aurea*. Seguint aquesta font, Sant Vicent Ferrer reproduïx l’episodi en el seu sermó de Sant Jeroni. El predicador valencià es recrea en el missatge antiintel·lectual que es desprén de la història i que conta de la següent manera:

E aquesta sciència hagué sent Jerònim ab açots; com ell de primer no podie apendre la Bíblia, mas los altres libres, ço és, Ciceró, etc., los quals libres alegraven molt en ses cadències rectòriques e belles locucions, en tant que ell no curave de apendre altra sciència sinó filosofal.

E finalment sent Jerònim caygué en malaltia e morí de febra, e quan lo hagueren portat a la església per soterrar-lo, ell se llevà, e l'altra gent digueren-li què ere stat d'ell. E dix: "Yo só estat en lo juhí de Déu e he vist com Déus demane compte e rahó a cadahú de tota llur vida, e com fa lançar los mals a infern e los bons fa entrar en paraís" [...]. E après dix que havie vist Jesuchrist, qui l'havie apellat, e li havie dit: "Tu de quinya condició és?" E ell dix: "Só cristià." Jesuchrist dix: "Fals dius, que ans és ciceronià, car no has curat de apendre ne estudiar sinó en lo libre de Ciceró, e devies estudiar en la santa Bíblia." E per ço diu lo evangeli de huy: "Ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum." E açò li deye Jesuchrist per com ell estudiave en lo libre de Ciceró, e diu que féu-lo açotar fortment, e llavors sent Jerònim féu sagrament que jamés estudiarie en tals libres de filosofia, mas en la santa Bíblia [...]. E així vosaltres qui estudiau devets estudiar la santa Bíblia e leixar totes altres ciències. (IV, 85-86)

L'admonició final del predicador no deixa lloc al dubte: l'única ciència digna de ser estudiada pel cristià és la de la santa Bíblia. Afirmació que sosté Sant Vicent diverses vegades² i que no contradiu el fet que ell mateix, com a teòleg, tinga una formació intel·lectual que inclou l'estudi d'altres ciències: gramàtica, retòrica i, sobretot, lògica, però també filosofia natural, filosofia moral i metafísica. En definitiva, les disciplines impartides a les Facultats d'arts liberals de les universitats medievals, estudis considerats propedèutics per a l'estudi de la ciència superior, la de la teologia. Sant Vicent mostra en els seus sermons un domini d'aquestes disciplines a l'alçada d'un gran teòleg, però els atorga sempre un valor instrumental: serveixen només en tant que auxiliars de la teologia (Rubio 136). *Philosophia ancilla theologiae* és la divisa del predicador, i el sentit de la seua admonició contra l'estudi de les ciències profanes: en realitat no les rebutja en sentit absolut, però sí en rebutja el conreu independent de la ciència que salva, la ciència de Déu. Estudiar només la Bíblia implica, en el fragment citat, subordinar tot el saber profà al saber diví, fer que tot estudi apunte sempre cap al mateix objectiu: la interpretació de la *Sacra Pagina*.³

² Cf. per exemple el *Sermo unius confessoris et septem arcium spiritualium* (II, 221-41), el contingut del qual, exclusivament dedicat a la contraposició de la saviesa humana i la saviesa divina, està comentat magistralment per Ysern.

³ Al darrere d'aquesta postura hi ha diverses qüestions candents en el panorama intel·lectual del moment, i que no podem tractar ací. Per exemple: la insistència vicentina a fer de la Bíblia el centre de l'estudi teològic podria relacionar-se, al nostre parer, amb la reacció de certs teòlegs davant l'abandó de l'exegesi bíblica a favor d'una sistematització de la teologia a partir de l'aplicació de la lògica aristotèlica. El rebuig dels clàssics en el predicador valencià s'inscriu així en una llarga tradició plenament medieval i vinculada a polèmiques sorgides en el si de l'escolàstica, de manera que, com destaca Tomàs Martínez (2002, 47-49), no cal recórrer a cap posició "antihumanista" per tal d'explicar-la.

II. L'infern, lloc natural dels pagans? La solució dantesca

Sant Vicent ho té llavors clar: tots els autors pagans són a l'infern. La seua aportació al saber profà no és cap garantia de salvació. I, si bé s'acostaren al coneixement de Déu a través de la raó natural, aquesta, sense la revelació, tampoc no els salva, ni a ells ni als seguidors de les seues doctrines. Així de clar ho expressa:

E per ço la doctrina dels philòsofs és tota natural, que no puge del cel amunt, e per ço no pot muntar les ànimes sobre'l cel, perquè ells dapnats són ab sa doctrina e qui-ls segueixen. (III, 144)

Ovidi, Virgili, Ciceró, Plató, Aristòtil... Noms que, quan apareixen explícitament en els sermons vicentins, és per ser condemnats al foc etern. El "príncep dels filòsofs," Aristòtil, les obres del qual devia conèixer bé el dominic, no s'escapa d'aquesta condemna. Fixem-nos en els motius adduïts per llençar-lo a l'infern:

Aristòtil, on te penses que sie? En infern, que ell llegie en les escoles que ere un Déu, e anave a l'església e adorave les ídoles, e morí a mala mort. (II, 56)

Com tindrem ocasió de comentar després més *in extenso*, el motiu de la condemna a Aristòtil no és l'ús de la raó natural en si, sinó la divergència entre l'actuació pràctica del filòsof i les idees teòriques adquirides amb l'exercici de la raó. Les segones poden acostar l'enteniment a Déu, però en faltar la gràcia no són suficients per induir en l'individu un comportament moral que es corresponga amb la teoria. Així, Aristòtil ensenya que existeix un Déu (dada a la qual arriba mitjançant la raó natural), però continua adorant els "ídols," els déus pagans. Aquest és el nus de la qüestió.

Però hi havia qui, a diferència de Sant Vicent, tenia escrúpols en enviar a les penes infernals els seus mestres. És el cas de Dant.⁴ El seu tractament dels poetes i filòsofs de l'Antiguitat a la *Divina Comèdia* és prou conegut. I no només dels filòsofs i poetes;

⁴ Qui, per cert, també és l'objectiu dels dards oratoris vicentins. No el poeta, sinó l'ús de la seua obra en la predicació. Per exemple, en un sermó sobre sant Andreu explica que el sant apòstol convertia els infidels amb sermons bastits únicament sobre la Bíblia, i ara els predicadors són incapaços de convertir ningú amb sermons fets amb cadències poètiques i cites dels filòsofs: "Primo, ell era celestial, que en tots los seus sermons no al-legava sinó la Bíblia que és eixida de paraís e ha aquesta virtut de convertir quan són ben dits: veus que-ls provoqe. Auctoritat: "Qui habet sermonem meum [loquatur sermonem meum vere]" (Jere., XXIII ca°). ["Numquid non verba mea sunt quasi ignis, dicit Dominus, et quasi malleus conterens] petram?" Secret hi ha. *Palea, id est* sciència Aristòtile, Plató, Dantes, que no valen res, e les mies escalfen quan són dignament dites e posades, e nosaltres ara tot lo contrari: bon Virgili que jau enmig de infern, Ovidi, Dantes, poetes" (VI, 185). En l'autoritat bíblica al-legada cal restituir un vers abans "Numquid...": "Quid paleis ad triticum? dicit Dominus." El conjunt de la cita és Ier. 23, 28-29. Només així s'entén la referència a la palla (*palea*), interpretada al-legòricament pel predicador com la filosofia pagana i la poesia (incloent-hi la de Dant!) que cal separar del gra de la paraula de Déu.

a més de l'intel·lecte i de la bellesa, la moral pagana té també un espai en la lloança que el poeta fa de les figures memorables del passat: Lucrecia, Hèctor, Enees i, fins i tot, Saladí, paradigma del noble infidel que encarna les virtuts cavalleresques. Tots aquests i d'altres comparteixen un espai privilegiat amb Homer, Horaci, Ovidi, Lucà; amb Demòcrit, Sócrates, Plató, Avicenna, Averrois, asseguts al voltant de "il maestro de color che sanno," Aristòtil. El mateix Virgili habita, per tota l'eternitat, aquest lloc especial, reservat, dintre d'un altre espai destacat com és el llimb dels innocents.

El cant IV de l'*Inferno* és el dedicat a aquest espai del llimb, un lloc en la geografia del més enllà que s'ubica a l'avantsala de l'infern pròpiament dit. És un lloc on no es pateix pena de càstig, ja que està habitat per ànimes innocents que no han pecat; però aquestes no gaudeixen de la visió beatífica de Déu ja que no són cristianes: no han estat batejades, estan tacades pel pecat original i, per tant, no són filles de Déu. L'escolàstica havia establert un sistema de cinc espais diferents en la geografia del més enllà, perfectament dibuixat per Sant Tomàs d'Aquino, però no exempt de dubtes i d'indecisions pel que fa a la posició del llimb. Seguint un sentit ascendent, aquests espais són l'infern, el llimb dels infants, el llimb dels pares, el purgatori i el cel. El llimb dels pares va ser definitivament clausurat per Jesús després de la seua mort, quan va treure'n els pares de l'Antic Testament que hi esperaven la redempció: és un espai buit. Només estan operatius doncs els altres quatre.⁵

Aquest sistema és fruit d'una evolució històrica que mostra els canvis de mentalitat relacionats amb la preocupació per la sort dels justos que han mort sense rebre el baptisme, en alguns casos perquè el sagrament encara no havia estat instituit. Abans del segle XII els teòlegs professionals no es van interessar pel destí ultraterrenal de la humanitat pagana, antiga o contemporània, ni tan sols pel destí dels grans hòmens. Només comptaven els patriarques de l'Antic Testament.⁶ Però a mesura que l'ensenyament universitari posa d'actualitat els noms dels pensadors grecoromans i creix l'admiració envers la seua obra, la qüestió de la seua sort en el més enllà s'aviva (Le Goff 1252).

El que fa Dant és trobar un acord entre l'ortodòxia vigent i la seua admiració pels grans personatges pagans; per tal d'aconseguir-ho, unifica els dos llimbs, el dels infants i el dels patriarques, en un sol espai: el primer cercle infernal, lloc on no hi ha pena dels sentits, i on a més ubica els grans homes savis i virtuoses del paganisme.

⁵ Vegeu el treball de Le Goff sobre els llimbs, originàriament publicat l'any 1986 i ara disponible en un volum on apareix acompanyat d'altres estudis fonamentals del mateix autor per entendre la "geografia del més enllà."

⁶ N'hi ha un parell d'excepcions que confirmen, però, la regla, com el de la salvació de l'emperador romà Trajà. Però es tracta d'un cas de salvació d'una ànima pagana presentat com a únic i irreplicable i operat per una gràcia especial en la qual intervé el miracle; per tant, no té a veure amb cap polèmica teològica sobre la possibilitat de la salvació dels pagans, sinó que mostra més aviat l'omnipotència del poder diví. Teològicament es pot resoldre sense problemes, ja que es pot considerar que qui se salva ací és un cristià i ja no un pagà: a prec de Sant Gregori, Déu ressuscita l'emperador perquè aquest es batege; un cop rebut el sagrament, mor de nou, però com que la seua vida ha estat moralment exemplar i ara, a més, és cristià, pot anar al paradís. Cas únic que, avisa el Creador, no tornarà a repetir.

Aquest llimb, que pren plenament el sentit de límit o frontera, està, però, dividit en dos compartiments: un de tenebrós, on són les ànimes dels infants, i un altre de lluminós, representat per un bell castell, on habiten les ànimes dels pagans i on els savis eternament es dediquen a una mena de tertúlia poeticofilosòfica elitista, a la qual és convidat Dant temporalment. El mateix Virgili, habitant d'aquest llimb, va ser testimoni de com Jesús va treure d'allí els patriarques de l'Antic Testament. Si el llimb dels justos anteriors a Jesús estigués reservat només per als sants que van mantenir-se fidels als manaments de Déu, hauria quedat buit i, en efecte, clausurat després de la redempció. Però si hi fem els pagans i, com Dant, ens mantenim fidels a l'ortodòxia, aquest llimb queda obert i habitat.

Dant arriba doncs al límit que l'ortodòxia li permetia: no pot salvar els pagans, però els deixa en un espai privilegiat on no pateixen pena, el mateix llimb dels patriarques. No obstant això, no deixa d'expressar la pena que sent davant la sort d'aquests grans homes: "Gran duol mi prese al cor quando lo'ntesi, / però che gente di molto valore / conobbi che'n quel limbo eran sospesi" (*Inferno* IV, 43-45). Le Goff interpreta que el participi "sospesi" podria tenir un sentit d'esperança de salvació: "Dante en entrant dans ce limbe ressent une grande douleur parce qu'il renferme 'des gens de grande valeur' et il est aussi saisi de l'angoisse qui, pour lui, regne en ce lieu où le sort éternel reste vague: ceux qui y sont 'en suspens' (*sospesi*, 45). Peut-être y a-t-il une chance d'en réchapper, en étant assimilés aux pères emmenés par Jésus" (Le Goff 1253). De segur que Dant sentia interiorment la necessitat d'una certa esperança futura de salvació per a aquestes ànimes que representa com a quasi beates en la seua parsimoniosa actitud, *né trista né lieta*, greu, seriosa, com correspon a l'intel·lectual. Però el "sospesi" pot interpretar-se de fet no com a "incertes del seu destí," sinó com a "sospeses eternament entre el paradís i l'infern," en eixe quart espai actiu del més enllà que és el llimb on, a diferència del tercer espai del purgatori, no hi ha possibilitat de sortida, però tampoc no hi ha pena sentida. L'ambigüitat traeix sens dubte el desig dantesc d'ultrapassar l'ortodòxia per salvar els seus admirats mestres.

III. La raó natural davant el tribunal diví: Felip de Malla

Per donar el pas definitiu cal bastir un discurs teològic que reserve un espai per als fruits de la raó natural en el decurs de la història de la redempció; és l'espai de l'anunci, semblant a l'ocupat pels patriarques de l'Antic Testament i que fa dels autors de l'Antiguitat llums, quasi "profetes" que assenyalen l'esdeveniment que tota la humanitat espera perquè a tota la humanitat afecta: la redempció. La raó il·luminada, amb el seu propi esforç natural, pot veure espurnes de la veritat absoluta i entreveure la necessitat de la redempció del gènere humà en la seua aspiració al bé suprem; és una mena de "raó profètica" que s'explica teològicament perquè "Spiritus ubi vult spirat," de manera que l'obra d'Aristòtil o de Plató també respon als designis divins.⁷

⁷ Aquesta exaltació de la raó natural en el programa diví de la redempció és possible en bona mesura gràcies al paper que la raó com a instrument de coneixement adquireix en la vida intel·lectual medieval

Troben en el teòleg català Felip de Malla una clara exposició de la importància que hom pot atorgar als filòsofs pagans en la història de la salvació. El seu tractat *Memorial del pecador remut*, escrit en català, tracta sobre la redempció del llinatge humà. La seua necessitat i la seua conveniència hi són presentades en forma d'audiència pública on cadascuna de les parts al·lega arguments de tipus jurídic. En aquesta dramatització al·legòrica parlen diversos personatges que s'apleguen al tribunal de Déu, no sols les figures de l'Antic Testament que anunciaven Crist, sinó també les sibil·les, els poetes i els filòsofs de l'Antiguitat.

És al capítol XIX, "Tractant dels arguments de les sibil·les e dels philòsofs sobre la mort de Jhesús per salut de humana natura," on el discurs d'aquests filòsofs manifesta un reconeixement tardà, *a posteriori*, de la tasca redemptora de Jesús que, no obstant, havia estat coneixement incert i intuïtiu en vida, obra de la raó natural. Així parla, per exemple, Plató:

Yo són Plató, aquell qui en mos libres he fet scriure ab letres d'aur *in principio erat verbum*, yo són aquell qui poch fiant de mi com fos per Déu creat home, per a molt l'è invocat en totes coses ardues, hoc e baixes, yo són stat per los meus apellat lum superlatiu de philosophia, é de Déu conegut e en mos dits honrat, pujant e altificant-lo sobre tot cors e dient aquell ésser sperit e vida [...]. Yo per amor de sciència he peregrinat per Egipte, per Ytàlia e altres parts del món, e he estudiades moltes scriptures de pagans e cathòlics, e he lests alguns alts misteris de Jhesucrist tocats en lo vell testament. Car per enterpretador me fiu legir e explicar los libres dels prophetes [...], hon percebí lo misteri del Messies venidor, emperò no així clarament com yo ara volguera, car distinctament no viu la manera de la humana redempció, la qual ara veig e conech, e lou e magnifich aquella inextimable dilecció per la qual he oÿt dir als prophetes que lo Fill de Déu sostindrà Passió, e per la qual ordoní en mon testament que sus mon cors, après ma mort, fossen en una launa d'aur les paraules següents sculptes e scrites: 'Yo, Plató, crech que lo Fill de Déu naixerà de verge e per lo humanal línatge sofferrà Passió.' (Malla III, 222)

Aquest Plató cristianitzat, que culmina el seu parlament amb una professió de fe anacrònica, el pren Felip de Malla del *De civitate Dei* de Sant Agustí qui, al capítol 11 del llibre VIII, parla dels possibles contactes del filòsof amb Egipte i amb la saviesa hebrea, i explica així com pogué acostar-se tant a la doctrina cristiana en la formulació de la seua filosofia. Veiem doncs que la lectura en clau cristiana i profètica de la filosofia pagana no és, com hem dit a l'inici, un fet exclusiu de la tardor medieval, o que s'haja d'explicar per l'influx d'una nova sensibilitat de caire humanista; és un

a partir del segle XII, fins a institucionalitzar-se en les universitats. Vegeu l'estudi d'Edward Grant, que emfasitza la importància de la raó en la cultura medieval i fa front a la imatge estereotipada d'una edat mitjana irracional contraposada a una "edat de la raó" als segles posteriors al XVI.

fenòmen que arrenca dels inicis del cristianisme i de la necessitat d'establir un acord entre la nova fe i la cultura pagana. El Plató d'Agustí i de Felip de Malla pot reconèixer la necessitat de la redempció mitjançant l'encarnació i la passió del Fill de Déu en un espai ucrònic, el del tribunal celestial dramatitzat en el *Memorial del pecador remut*, on el temps històric no es contempla en una dimensió lineal sinó absoluta, transcendent. Però això no anul·la la realitat històrica: Plató va viure històricament abans de Crist, abans de la redempció, i no pot ser salvat. Aquesta és també doctrina agustiniana.

Fixem-nos però en el que diu tot seguit el “príncep dels filòsofs,” Aristòtil. En el seu parlament trobarem elements que apunten cap a posicions no tan rigoristes com l'agustiniana pel que fa a la salvació dels pagans:

Aprés se apropià [*sic: per “appropà”?*] aquell il·lustre príncep dels philòsophs, pare de la secta dels peripatètics, mestre del gran Alexandre, home de excel·lent enginy, en lo qual virtuts e sciència contenien de par, fill de Nichòmach, apel·lat Aristòtil per la sua virtut, car *ares* en grech significa virtut en latí, e vinent ab una continença bella e modesta, axí com aquell qui per gran moralitat de philosophia sabia la sua vida e tot son affer moderar e regir, e humiliant-se a la magestat divina, la qual tantost confessà e conech, dix axí: “Yo he percebut e entès en lum de philosophia que lo humanal linatge era per alguna offensa e colpa desviat e desordenat, e per tal he dit en lo primer libre de la *vida monòstica* que la rahó humana tots temps entén en bé e en virtut, la qual dicta ésser seguida, emperò que en lo home ha alguna cosa ab ell nada, la qual és adversària e contrària de virtut, e aquesta és la senssualitat [...]. Per ço he dit que en aquesta tan mísera vida natura humana de vera felicitat no-s pot alegrar, e que si ha ésser per aconseguiment del seu ver objecte e ultimada fi beatífica cové que per Déu sia trelladada en altra millor vida, la qual qui bé scruta mos libres trobarà que yo he sperada [...], e per tal com he de la benaventurança humana vera coneixença haüda, posant aquella en contemplació de la causa primera, segons appar X *ethicorum*, axí com ha la sancta Scriptura (*Johannis, XVIII^o*), e d'altra part é tota ma vida ab virtut retglada, vivent ab honestat, no faent mal algun, e justícia preÿcant e exalçant, servant dos manaments, un affirmatiu (*Mathei, VII^o*), altre negatiu (*Thobie, III^o*), de ley de natura faent ha altre axí com a mi, e no fahent a altre lo que no volguera fos fet a mi, puch ésser stat en via de salvació col·locat en companyia de molts philòsophs altres. Car jamay Déu no tanca la via a salvació al fahén ço que en ell era, ans la aconseguia cascun qui bé vivia en ley de natura, seguint lo dictamen de natural rahó, axí com féu Job, qui dix a XXIII capítols que en ley de natura seguia lo seu peu lo divinal vestigi, per lo qual qui bé vol entendre ço que diu sent Agustí en XVIII libre de *La ciutat de Déu* a LI capítol, podem considerar que fora del poble

judaych n' à poguts haver qui han viscut segons Déu en sancta doctrina.”
(Malla III, 222-25)

L'extensió del passatge citat es justifica per l'interés del seu contingut. El discurs sembla estar en les antípodes del de Sant Vicent Ferrer, ja que ací Felip de Malla afirma explícitament la *possibilitat* de la salvació d'Aristòtil, afirmació posada en boca del mateix filòsof: “puch ésser stat en via de salvació col·locat”; i, encara, “en companyia de molts philòsophs altres.” El fonament teològic que sustenta aquesta possibilitat no està però tan allunyat del discurs del predicador valencià. Recordem que per a Sant Vicent la raó natural *especulativa* no salva perquè no és suficient. Per a ell, els filòsofs pagans s'han condemnat perquè no l'acompanyaren d'una raó natural *pràctica*, és a dir, d'una moral aplicada conseqüent amb els seus postulats. Si hagueren regit la seua vida moral d'acord amb el coneixement de la veritat a què van arribar mitjançant l'especulació, la cosa hagués estat diferent.

IV. Raó i ètica: la doctrina tomista sobre la salvació dels gentils

Acostem-nos una mica al fonament teològic d'aquesta possibilitat de salvació per als gentils segons el contempla St. Tomàs, un del referents de l'obra dels dos autors que estem tractant. Evidentment, tant Felip de Malla com Vicent Ferrer coneixen amb profunditat la doctrina tomista al respecte. I, al capdavant, tots dos la segueixen. St. Tomàs es planteja a la *Summa Theologiae* si és necessari per a la salvació creure *explícitament* en el misteri de Crist: “Utrum explicite credere mysterium Christi sit de necessitate salutis apud omnes” (2-2, q.2, a.7). En la resposta afirma que cal aquesta creença; aleshores, perquè els justos que van viure abans de l'encarnació pogueren salvar-se, aquest misteri deu d'haver-se cregut de manera diferent segons les èpoques i les persones: “Et ideo mysterium incarnationis Christi aliquo modo oportuit omni tempore esse creditum apud omnes: diversimode tamen secundum diversitatem temporum et personarum.”

Així, també en el temps de la llei cal per a salvar-se una creença explícita tant en l'encarnació com en la passió i en la resurrecció; però llavors és suficient creure en aquest misteri a través de la *prefiguració* del mateix en els sacrificis ordenats per la llei: “Aliter enim non praefigurassent Christi passionem quibusdam sacrificiis et ante legem et sub lege.” Cada temps manifesta “diversimode” la mateixa creença en el *mysterium salutis*. Cada temps, però també cada persona; continua St. Tomàs: “Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite maiores cognoscebant: minores autem sub velamine illorum sacrificiorum, credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo habebant velatam cognitionem.”

Aquesta distinció entre els *maiores* i els *minores* o *simplices* prové del tercer llibre de les *Sentències* de Pere Llombard, i fou àmpliament comentada i desenvolupada pels teòlegs del segle XIII. Els *maiores* són aquells que posseeixen una fe explícita; els *minores* tenen una fe implícita però s'adhereixen a l'ensenyament dels *maiores* i

creuen en allò que ignoren. La distinció s'aplica a la fe en el temps de la gràcia, però també és pertinent en els temps de la llei, com acabem de veure, ja que entre els *maiores* es trobaven Abraham o Moisès. Així planteja la diferència entre tots dos tipus de fe el Mestre de les Sentències (Llibre III, dist. XXV, cap. 2, "De fide simplicium"):

Dici potest nullum fuisse iustum vel salvum, cui non esset facta revelatio, vel distincta, vel velata: in aperto, vel in mysterio. Distincta, ut Abrahae et Moysi aliisque maioribus, qui distinctionem articulorum fidei habebant. Velata, ut simplicibus quibus revelatum erat ea esse credenda, quae credebant illi maiores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant. Sicut et in Ecclesia aliqui minus capaces sunt, qui articulos Symboli distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt quae in Symbolo continentur: credunt enim quae ignorant, habentes fidem velatam in mysterio. (*Sententiae* 154-55)

Ara, en el temps de la gràcia, els *minores* poden salvar-se amb una fe implícita, sempre que proclamen obertament un mínim de fe explícita, encara que no l'entenguen clarament; abans, en els temps de la llei, també els *minores* tenien suficient amb la seua fe implícita en el Redemptor, només que llavors no els calia la proclamació explícita dels articles, a la qual sí estan obligats tots després de la revelació.⁸ Però tornem a St. Tomàs. Perquè la salvació siga possible *en tots els temps* s'ha de creure en Crist, implícitament o explícita. A l'article de la *Summa Theologiae* que hem esmentat es fa referència al temps de la llei mosaica. Què passa, però, amb els gentils? També ells han de posseir una fe implícita per poder salvar-se. I, de fet, pogueren tenir aquesta fe. A la q.14, a.11 del *De Veritate* St. Tomàs identifica els gentils pagans amb els *minores*, malgrat la seua excel·lència en el saber mundà. Això els garanteix la possibilitat de salvació sense necessitat de proclamar explícitament la fe en la redempció, cosa que històricament era difícil que hagueren pogut fer, atés que van viure abans de l'encarnació.⁹ Difícil, però no impossible, ja que alguns pogueren tenir una revelació de Déu. Conclou l'article de la *Summa*:

Ad tertium dicendum quod multis gentilium facta fuit revelatio de Christo: ut patet per ea quae praedixerunt. Nam Iob 19, 25 dicitur: *Scio quod*

⁸ El mínim de fe explícita que s'ha de proclamar en el temps de la gràcia es conté en el *Credo*. Per al creient simple, és suficient amb afirmar la seua creença en el Símbol, encara que no puga copsar clarament els seus articles. Quin és el mínim de fe explícita que cal posseir és una qüestió que preocupa els teòlegs medievals, conscients que la majoria del poble cristià era incapaç d'entendre les subtilitats teològiques de la doctrina i, no obstant això, no podia tenir vedada la salvació. La línia històrica que condueix finalment a l'establiment d'un ús correcte del *Credo* difós per la tasca educadora dels predicadors ha estat ben estudiada per Jean-Claude Schmitt (1981). Vegeu també Schmitt 1995.

⁹ "Ad quintum dicendum quod gentiles non ponebantur ut instructores divinae fidei, unde quantumcumque essent sapientes sapientia saeculari inter minores computandi sunt, et ideo sufficiebat eis habere fidem de Redemptore implicate" (Tomàs d'Aquino 2005, 1136).

*Redemptor meus vivit. Sibylla etiam praenuntiavit quaedam de Christo, ut Augustinus dicit. Invenitur etiam in historiis Romanorum quod tempore Constantini Augusti et Irenae matris eius inventum fuit quoddam sepulcrum in quo iacebat homo auream laminam habens in pectore in qua scriptum erat: Christus nascetur ex Virgine et credo in eum. O sol, sub Irenae et Constantini temporibus iterum me videbis.*¹⁰

La providència divina no pot negar a ningú la possibilitat de salvar-se. Pot atorgar als pagans una fe implícita en Crist i en la redempció, una fe com de “segona categoria” –ja que és pròpia dels *minores*–, amb la qual tenen suficient per a salvar-se. Fins i tot la possibilitat de salvació no es nega al salvatge crescut en la selva entre animals, al marge de tota civilització, en un grau intel·lectual i espiritual per tant encara inferior als gentils pagans.¹¹ Si la redempció és universal, l’única manera d’oferir-ne la possibilitat a tothom i en qualsevol temps és fer-la dependre de la *lex naturae*, el concepte que permet al teòleg escolàstic superar tota diferència cultural per arribar al cor comú d’una humanitat teòricament deslligada de tot condicionament històric. Aquí no és el relativisme allò que sorgeix de la constatació de les diferències concretes, sinó al contrari, la unitat, una unitat encara més fèrria perquè és fonamental, bàsica, anterior a tota diferència en tant que condició pròpia d’aquesta. *Utrum lex naturae sit una apud omnes* (S. Th., 1-2, q.94, a.4). St. Tomàs respon que sí, i que inclina l’home naturalment a actuar segons la raó.

Però una cosa és la raó *especulativa* i una altra la raó *pràctica*. La primera parteix d’uns principis indemostrables, *principia per se nota*, dels quals es deriva la demostració; igualment, la raó *pràctica* parteix d’uns principis comuns, universals i

¹⁰ St. Tomàs esmenta Job com a prova de la revelació de Crist entre els gentils. Com explica Júlia Butinyà i, ens recorda, remarca Bernat Metge a *Lo Somni*, Job era col·locat, efectivament, entre els gentils (Butinyà). Les altres dues proves són la Sibila Eritrea, els vaticinis de la qual sobre el naixement de Crist explica St. Agustí (*De civitate Dei* XVIII, 23), i la història del descobriment de la inscripció profètica en una tomba antiga. És significatiu que Felip de Malla adapte la mateixa llegenda en el passatge del *Memorial* en què parla Plató (vegeu més amunt), i que en faça del filòsof grec el protagonista. Així, la raó natural es veuria complementada per una revelació divina. La font primera de la història segons la conta St. Tomàs es troba a la *Chronographia* del monjo i màrtir bizantí Teòfanès (Migne, PG 108), obra historiogràfica redactada a començament del s. IX que inclou els esdeveniments que afecten l’imperi romà d’orient entre els anys 284 i 813, i on es conta la troballa esdevinguda durant el primer any del regnat de l’emperador Constantí VI, fill de l’emperadriu Irene (any 780). La *Chronographia* fou coneguda en l’occident gràcies a la traducció llatina que en féu Anastasius Bibliothecarius.

¹¹ Vegem de nou la q.14, a.11 del *De Veritate*, on en la resposta a la primera objecció afirma St. Tomàs: “Ad primum igitur dicendum quod non sequitur inconveniens posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere etiam si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur: hoc enim ad divinam providentiam pertinet ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum rationis naturalis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum quod Deus ei vel per internam inspirationem revelaret ea quae sunt necessaria ad credendum vel aliquem fidei praedicatorum ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium *Act.*, 10, 20” (1134-36).

“moralment axiomàtics”: els preceptes de la llei natural.¹² El primer *principi comú* de la raó especulativa és el de no contradicció: “non est simul affirmare et negare,” fonamentat en l’aprehensió de l’ens. Axioma indemostrable a partir del qual la raó especulativa deriva les *conclusions pròpies*. Paral·lelament, la raó pràctica parteix d’una primera aprehensió: el bé. “Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus.” El primer *principi comú* fonamentat en aquesta aprehensió és “bonum est quod omnia appetunt”: d’ell es deriven les *conclusions pròpies* de la raó pràctica, que són les actuacions morals concretes derivades de la natural tendència cap al bé.

Qui deriva la seua actuació moral dels principis comuns de la raó natural pràctica actua igual que l’Aristòtil de Felip de Malla: busca el bé, evita el mal, no ofén els seus semblants i desitja conèixer la veritat sobre Déu. El fonament de l’ètica aristotèlica (tothom cerca el bé) és en el *Memorial del pecador remut* més que una fonamentació teòrica: per a Felip de Malla, Aristòtil va saber portar a la pràctica les *conclusions* dels principis axiomàtics que havia descobert amb la raó natural.

Però no tothom conclou amb facilitat aquesta actuació moralment correcta, malgrat l’evidència dels principis en què es fonamenta. Continuant amb el paral·lelisme entre la raó natural especulativa i la pràctica, explica St. Tomàs a l’article quart de la mateixa qüestió (*S. Th.*, 1-2, q.94, a.4) que, pel que fa als *principis comuns* de totes dues, existeix per a tothom la mateixa veritat i la mateixa regla, i tothom la percep igualment.¹³ Pel que fa a les *conclusions pròpies*, però, la veritat de la raó especulativa és la mateixa per a tothom (la conclusió d’un sil·logisme vertader és vertadera universalment), però no és igualment percebuda per tothom, ja que hi ha qui no entén com funciona això del sil·logisme. En el cas de les conclusions pròpies de la raó pràctica, la veritat i la correcció en l’actuació ni tan sols és la mateixa per a tothom, malgrat que provinga d’un principi evident: s’imposa el realisme (quasi en diríem “relativisme”) a què obliga la consideració d’una casuística complexa. Una conclusió que sembla en principi racional, com ara que cal tornar els diners que ens han deixat en custòdia, pot ser en determinats casos d’aplicació damnosa, i per tant irracional; per exemple, si sabem que seran emprats per a destruir la pàtria. Afegim-hi encara tot de consideracions particulars sobre el cas concret, i veurem que les conclusions pròpies dels principis universals de la raó natural pràctica no sempre manifesten una mateixa veritat i un mateix comportament correcte per a tothom, ni igualment conegut per tothom.¹⁴

¹² “Praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia demonstrationum se habent ad rationem speculativam: utraque enim sunt quaedam principia per se nota” (*S. Th.*, 1-2, q.94, a.2).

¹³ “Sic igitur patet quod, quantum ad communia principia rationis sive speculativae sive practicae, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et aequaliter nota” (*S. Th.*, 1-2, q.94, a.4).

¹⁴ “Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicae, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes; nec etiam apud quos est eadem, est aequaliter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita

Quina conclusió podem extreure de tot açò? La raó natural especulativa pot conduir l'home al coneixement de Déu i, per tant, a la fe suficient, explícita o implícita, necessària per a la salvació. La providència divina també pot ajudar aquesta raó mitjançant revelacions. Però, tot i ser necessària, aquesta fe no és suficient. Cal, a més del coneixement de Déu, una actuació moral ordenada, una *rectitudo* que acompanye el coneixement de la *veritas*, i que és el fruit de l'altra dimensió de la raó natural: la raó pràctica. Però no sempre és fàcil derivar dels seus preceptes un comportament pràctic concret que siga adequat a la voluntat divina. Els seus preceptes universals es resumeixen en el decàleg, que es correspon plenament amb la llei de natura (*S. Th.*, 1-2, q.100, a.1). Si l'Aristòtil de Felip de Malla pot estar “en via de salvació col·locat” en companyia d'altres filòsofs és perquè, com afirma ell mateix, “é tota ma vida ab virtut retglada,” vivint honestament, no fent mal a ningú, i seguint, en definitiva, els preceptes de la llei natural indicats en el decàleg. El vocabulari usat per Malla reflecteix el fonament teològic que hem esbrinat en St. Tomàs: la “virtut retglada” és la *rectitudo* que ha d'acompanyar la *veritas*. Déu no nega la salvació, deia Aristòtil en el seu discurs davant el tribunal diví, a qui viu en la llei de natura “seguint lo dictamen de natural rahó.” Heus ací la clau de volta, al nostre parer, de la qüestió.¹⁵

V. La mort d'Aristòtil. Quin Aristòtil?

Salvar Aristòtil? Al capdavall, tant Felip de Malla com Sant Vicent Ferrer estan d'acord, malgrat que semblen expressar postures contràries en aquest afer. Estan

sint reddenda. Et hoc quidem ut in pluribus verum est: sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur; puta si aliquis petat ad impugnandam patriam. Et hoc tantum magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur, puta si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione, vel tali modo: quanto enim plures conditiones particulare apponuntur, tanto pluribus modis potest deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel in non reddendo” (*S. Th.*, 1-2, q.94, a.4).

¹⁵ Que per a Felip de Malla la moral és central per a la salvació dels pagans es veu pertot arreu en el capítol XIX del *Memorial*. Recordem les paraules amb què presenta Aristòtil: “Home de excel·lent enginy, en lo qual *virtuts e sciència* contienien de par, fill de Nichòmach, apel·lat Aristòtil per la sua virtut, car *ares* en grech significa virtut en latí” (Malla III, 222). Hem subratllat la parella conceptual que es refereix als dos fruits necessaris, pràctic i especulatiu, de la raó natural. Per contra, Tales de Milet apareix com a “home damnat,” tot i haver sigut un savi, “car ha tal ben parlat qui ha obrat molt mal, e do de lengua no fa l'ome bo” (Malla III, 219). El que condemna a molts filòsofs pagans és la contradicció entre la doctrina i l'actuació moral, la mateixa contradicció que Vicent Ferrer atribueix a Aristòtil. Per contra, els més destacats entre els filòsofs que apareixen al *Memorial* insisteixen més a mostrar-se com a exemples de comportament regit per la virtut que com a savis especuladors (si bé la la virtut és en ells conseqüència de l'ús excel·lent de la raó natural). Felip de Malla col·loca la moral en el centre de la seua visió positiva de Plató o de Sòcrates, qui afirma: “Yo són Sòcrates, patriarcha de philosophia, qui aquella primerament he tirada a pràctica de virtuts e moralitat [...], qui he manat als meus dexebles de purar [*sic: per “depurar”?*] lurs coratges de vici e peccats.” Fins i tot es presenta com un màrtir de la virtut, ja que va morir per donar testimoni del “Déu de natura”! “Yo, qui no són res en sguart del poderós Messies, he gossat amprendre de morir per virtut, ço és, per confessar un Déu de natura” (Malla III, 220).

d'acord en la base, en el fonament teològic, com a bons escolàstics que eren. Perquè, recordem-ho, Sant Vicent condemna Aristòtil precisament perquè, per a ell, *no va regir el seu comportament d'acord amb els dictats de la raó natural pràctica*. Ensenyava en el Liceu que existia un sol Déu, al coneixement del qual s'acostà per la raó especulativa; però després anava als temples a adorar els ídols: no va derivar una "conclusió" ètica correcta del principi comú universal de la raó pràctica. Sant Vicent Ferrer i Felip de Malla no difereixen en la posició teòrica de partença, ni en el fonament del seu discurs teològic: difereixen en la persona al qual l'apliquen. No parlen del mateix Aristòtil.

El coneixement de la biografia del príncep dels filòsofs, com el de la biografia de tantes altres figures de l'Antiguitat, era força esbiaixat a l'edat mitjana. N'hi ha prou amb fixar-se en la munió de llegendes i d'episodis de tota mena que s'atribuïen a un altre mestre, Virgili, i que configuraven una imatge folklòricament molt rica d'un personatge històricament inversemblant, barreja de poeta, de profeta i de bruixot. El clàssic estudi de Comparetti és un exemple de com l'admiració de l'edat mitjana cap als grans personatges de l'Antiguitat els converteix en mites polivalents. Aristòtil no escapa a aquesta regla. Recordem només la història del seu enamorament de la bella Filis, l'estimada del seu deixeble Alexandre el Gran. La jove sedueix el vell mestre, rigorós moralista, en venjança perquè vol allunyar Alexandre del seu costat. Aristòtil cau en els llaços de la seducció femenina i Filis li imposa la condició de cavalcar-lo, com si fos un cavall, abans d'atorgar-li els seus favors. La imatge del vell Aristòtil, l'home més savi del món, fent de montura a la joveneta, va recórrer la cristiandat en forma de narracions exemplars contra l'engany de les dones, en forma d'entretingudes narracions en vers, i en forma iconogràfica en manuscrits, tapissos i relleus.¹⁶

Aristòtil el savi; Aristòtil el moralista; Aristòtil el vell verd; Aristòtil l'idòlatra... Hi ha diversos Aristòtils on triar, segons els interessos de cadascú. També hi ha un Aristòtil platònic, construït pels filòsofs àrabs. És el que protagonitza una altra llegenda: la de la mort "socràtica" del príncep dels filòsofs. Al segle IX o X apareix un breu opuscle en àrab, el *Kitab al-Tuffaha*, traduït a l'hebreu a principis del s. XIII i al llatí al voltant de 1250 amb el nom de *Liber de pomo* o *De morte Aristotelis*. Se'n conserva una traducció catalana del segle XV, descoberta i editada per Riera. El llibret, profusament divulgat, narra la mort exemplar d'Aristòtil, rodejat pels seus deixebles, als quals explica en els seus últims moments com la filosofia allibera l'ànima de la presó del cos i la retorna al seu origen. El fons del discurs és platònic, i

¹⁶ La més coneguda de les versions literàries d'aquesta història és el *Lai d'Aristote*, atribuït a Henri d'Andeli. Per la mateixa època de la seua composició, a començaments del segle XIII, la trobem en forma d'*exemplum* contra els enganys femenins en els *Sermones feriales et communes* de Jacques de Vitry. La contarella sembla provenir d'una font oriental més antiga que no utilitza per a res el nom d'Aristòtil; no deu ser casual que a l'occident hom faça protagonista de l'anècdota el filòsof macedoni precisament en el moment en què el seu pensament és objecte d'una encesa polèmica en els cercles intel·lectuals. Les reiterades prohibicions de l'ensenyament dels textos aristotèlics en les naixents universitats pot relacionar-se amb l'elecció de tan controvertit personatge com a protagonista de la ridícula situació.

en ell el saber filosòfic és presentat com una autèntica religió salvífica; així ho manifesta l'oració final entonada pels acompanyants del moribund després del seu traspàs: “Enaquell Déu lo qual recull en la sua glòria les ànimes dels filòsofs reculla la ànima tua en los tresòs de la sua glòria axí com se pertany a ànima de just e dreturer hom que tu est. Amén.” (Riera 33).¹⁷

Corria també, però, una altra versió de la mort del filòsof. La del *Liber de pomo* respon fil per randa als paràmetres del que l'edat mitjana conceptuava com a “la bona mort,” la “mort domada” que s'anuncia i no arriba de sobte (Ariès 13-32), la que dona temps al moribund a preparar-se i a complir amb els rituals necessaris: la mort exemplar contemplada en directe pels familiars i amics. La mort és un reflex de la vida, i una mort exemplar, una “bona mort,” és la culminació d'una vida virtuosa. Per contra, la “mala mort,” la mort sobtada, violenta, és conseqüència d'un disseny diví que fàcilment s'interpreta com a signe de condemna de l'individu o, com a mínim, deixa oberts seriosos dubtes respecte a la salvació de l'ànima. La mala mort és la lògica culminació d'una mala vida, i no hi ha pitjor mort que la del suïcida. També Aristòtil va morir “a mala mort.” Sant Vicent ho diu explícitament al sermó esmentat més amunt: “...e morí a mala mort.” Una altra llegenda contrària a la del *Liber de pomo* fa d'Aristòtil un suïcida, i a aquesta història es refereix el sant predicador. Es creia que s'havia llençat al mar, desesperat per no poder trobar explicació al moviment de les marees. Una mort “exemplar” negativa en el sentit que mostra fins on condueix la vanitat intel·lectual i el desig de saber més del que pertoca saber. Sant Vicent segueix aquest Aristòtil, un Aristòtil que no regeix la seua vida moral d'acord amb l'alçada a què va arribar amb la raó especulativa i, al final, és víctima d'aquesta. I una cosa és certa: els suïcides són ànimes damnades.

VI. La postura humanista: més enllà de la teologia

És el moment de fer una breu recapitulació. Hem partit de la visió enfrontada de dos grans intel·lectuals formats en la teologia escolàstica que van escriure en català a finals de l'edat mitjana, St. Vicent Ferrer i Felip de Malla. Visió enfrontada pel que fa a la qüestió de la salvació dels filòsofs pagans. Tot prenent com a exemple paradigmàtic el cas d'Aristòtil, “el filòsof” per antonomàsia, trobem que el primer el condemna a l'infern sense paliatius, mentre que el segon el col·loca “en via de salvació.” El fonament teològic resulta ser però el mateix en tots dos casos, ja que s'adiu amb les idees que l'escolàstica va impulsar i que es sintetitzen en l'obra de St. Tomàs d'Aquino.

La diferència rau llavors en la imatge que d'Aristòtil tenien un i altre autor. Però aquesta imatge divergent és, al capdavall, una mostra de la diferent consideració que tots dos atorguen al saber mundà. Aristòtil és un símbol, una figura que encarna la quintaessència d'una manera de concebre el món (i el coneixement sobre el món) que

¹⁷ En la versió llatina: “Ille qui recolligit animas filosoforum tuam recolligat animam et reponat eam in thesauris suis sicut dignum est animam [sic] hominis directi et perfecti sicut tu es” (Riera 50).

ha triomfat i que cal veure fins a quin punt i en quines condicions pot concordar amb la fe cristiana. És, de nou, la polèmica que des de l'inici del cristianisme va ocupar els primers intel·lectuals de l'Església, centrada, en el cas de St. Agustí, en la figura de Plató, però que és una i la mateixa al llarg de tota l'edat mitjana, malgrat les diferents formes que adopta: la polèmica sobre la relació entre cristianisme i paganisme, entre saber diví i saber humà, entre revelació i filosofia, entre fe i raó.

Vicent Ferrer i Felip de Malla mostren dues postures, ara sí diferents, en aquesta polèmica; però totes dues són reconeixibles dintre de la seua evolució al llarg dels segles medievals. Cal tenir en compte el factor històric del prehumanisme per explicar el discurs de l'un i de l'altre? Si bé és cert que al segle XV la consideració dels clàssics guanya en intensitat també a la Corona d'Aragó, especialment en els cercles laics cultivats, el tractament teològic escolàstic de la qüestió a debat que fan els dos autors pot entendre's sense fer cap referència al context exterior a aquest mateix debat, ben arrelat en el cor de la cultura medieval. Però tampoc no es pot descartar que l'entorn cultural contemporani més immediat influís directament o indirecta en la postura dels nostres teòlegs.

La reacció de St. Vicent contra l'estudi de la filosofia com a saber profà i autònom és una postura que fàcilment hom pot titllar de "reaccionària." És coherent però amb uns postulats teològics que, teòricament, tots els seus col·legues compartirien, però que no tots van gosar portar a les darreres conseqüències en un món en què això suposaria quedar al marge dels circuits oficials del coneixement, dels quals St. Vicent es va apartar voluntàriament.

L'estudi a les universitats era ja al segle XIV un mitjà de promoció social i econòmica molt important, i més encara: un mitjà d'accés a les esferes del poder. El saber profà, la ciència, la filosofia, eren vies per a aconseguir prestigi i influència en els àmbits tant civil com eclesiàtic. St. Vicent insisteix en més d'un sermó que aquesta saviesa és vana i, per això, condemna l'ànima de qui ha triat aquest camí. És el cas del monjo que abandona el recer del claustre, fortalesta segura contra els atacs dels enemics de l'ànima, i s'aventura a anar a l'estudi general de la ciutat per ser mestre, amb l'esperança d'obtenir algun benefici i d'arribar fins i tot, amb el temps, a ser bisbe. I això no significa que per al predicador valencià les arts liberals i la filosofia natural no tinguen cap valor: el tenen com a mitjà que permet l'accés a la interpretació de la Bíblia, text on es troba la ciència que salva i l'única que el cristià necessita conèixer en profunditat. St. Vicent voldria que a les universitats hom estudiara només per ser teòleg i, més concretament, teòleg exegeta. Qualsevol teòleg escolàstic estaria d'acord amb ell que la filosofia ha de ser la serventa de la teologia. Però la realitat social de la cultura en els temps de St. Vicent imposava als estudis universitaris un paper i un valor que anava molt més enllà, i els mestres en teologia també se n'aprofitaven.¹⁸

¹⁸ Vegeu les pàgines que a la relació entre universitat medieval i poder dedica Verger (117 i ss.).

No ho oblidem: St. Vicent va viure una experiència de “conversió,” de canvi radical fruit d’una crida de Déu. El teòleg escolàstic que seguia un prometedor camí intel·lectual, autor de tractats lògics en llatí, va experimentar una vocació divina que el va apartar cap a una altra via: la de la predicació al poble. Aquesta conversió explica molt de la postura vicentina, del seu tarannà ferm, poc amic de fer concessions, defensor d’una estricta aplicació a la pràctica de la postura teòrica ideal, encara que això implique anar contra l’esperit del temps.

I Felip de Malla? Per a l’autor de l’edició del *Memorial del pecador remut*, Mossèn Manuel Balasch, és un precursor, un autor llençat cap al futur, que obri nous camins: els que condueixen cap a l’“humanisme cristià.” Heus ací les seues paraules:

Tot el capítol dinovè del *Memorial* ens forneix una prova excepcional de la dinàmica de Felip de Malla, una dinàmica de futur; si, com ho vol Martí de Riquer, el *Memorial* ve encunyat per trets indiscutiblement medievals, això és una capa molt superficial. Felip de Malla, repeteixo, és fidel al seu passat i el seu present concrets, però mira el futur [...]. Aquesta fusió en un tronc únic i infrangible d’especulació i Escriptura, saviesa bíblica i saviesa antiga, apunta cap a l’humanisme, com hi apunta l’ús que, teològicament, fa Felip de Malla de l’Escriptura al *Memorial*: també aquesta valoració de la Bíblia és revolucionàriament innovadora, i traça una de les línies fonamentals de l’humanisme cristià renaixentista. Jo no m’atreveria a dir que Felip de Malla fou un humanista en el sentit ple de la paraula, com ho fou el Petrarca, per exemple. Però sí que cal dir francament que el seu esperit no és medieval. (Malla I, 49-50)

Personalment, no crec que els trets medievals del *Memorial* siguin tan superficials. La fusió de saviesa pagana i de teologia no és cap cosa estranya a l’edat mitjana: fins i tot podem dir que és un dels seus trets culturals més definitoris. I la valoració de la Bíblia és precisament el cavall de batalla del “reaccionari” St. Vicent, la figura que estem comparant amb Felip de Malla. La història té moviments pendulars i un pot obrir camins de futur tot caminant cap a enrere. L’escolàstica revaloritza Aristòtil i la filosofia profana, i no cal ser un humanista per admirar el Plató cristianitzat de St. Agustí. Amb tot, sí sembla haver un tret especial, diferent, en la forma que té Felip de Malla d’exposar el seu discurs. Sembla com si l’admiració que mostra envers els clàssics i la manera d’expressar-la manifestés una decidida postura a favor de l’obra d’aquests autors. L’entorn és favorable a la lectura dels clàssics, i es fa difícil de creure que un autor com Malla no tingués en compte l’èxit que entre els “hòmens seglars” tenen els escrits de Sèneca i altres filòsofs que no són patriarques ni profetes i funden la seua doctrina en la pura raó natural. Altres teòlegs com el dominic Antoni Canals sí en van treure partit.¹⁹ També amb Felip de Malla podem estar davant d’un

¹⁹ Vegeu Tomás Martínez (1998) per a una presentació de la influència dels gustos dels cercles laics sobre l’obra de teòlegs com Antoni Canals en el panorama cultural de finals del XIV a la Corona

aprofitament tan interessat com sincer i admiratiu cap als clàssics, però dintre d'un text fonamentalment medieval en els seus plantejaments. Tal volta caldria invertir els termes de la relació exposada abans per Mn. Balasch, i dir que els trets més relacionables amb l'humanisme en el capítol XIX del *Memorial* conformen la capa superficial que no acaba d'amagar-ne el fons clarament medieval i escolàstic destacat per Martí de Riquer.

Per acabar, tornem a Dant. La comparació amb el seu tractament dels clàssics pagans al IV cant de l'*Inferno* pot ara mostrar-nos fins a quin punt era o no Felip de Malla un precursor de l'humanisme. El fons teològic del *Memorial* no s'aparta de la doctrina escolàstica (la *Divina Comèdia*, per altra banda, també n'és plena). S'han apuntat també certes influències dantesques sobre l'obra del teòleg català. Però hi ha una diferència notable, definitiva, entre tots dos textos, una diferència que confirma la proximitat dels plantejaments de fons d'un St. Vicent Ferrer i d'un Felip de Malla. Aquest darrer no està tan a prop de Dant, malgrat que tots dos, a diferència del valencià, procuren salvar Aristòtil de l'infern. Un detall significatiu: entre la noble companyia que habita el castell lluminós del llimb es troba Saladí, un infidel que va viure *després* de l'Encarnació i de la Passió del Messies. El seu comportament moral, per molt modèlic que fos, no és suficient per col·locar-lo, des d'una perspectiva estrictament teològica, en una situació tan avantatjosa. Felip de Malla no hagués gosat arribar a tant.²⁰ Dant no descansa sobre el fonament teològic d'arrel tomista que marca les condicions per a la salvació –per als que van viure *abans de la revelació*, una fe implícita en el Messies i una actuació moral guiada per la raó natural; per als que van viure *després de la revelació*, una fe explícita i l'acatament als dictats de la Santa Mare Església. El seu és un altre fonament, com es veu en la pregunta que formula a Virgili i en la resposta d'aquest:

d'Aragó. Que Canals siga partidari de valoritzar l'ús dels autors clàssics pagans com a models de virtut no implica, per a Martínez, cap posició prehumanista en sentit estricte, sinó més aviat un ús interessat i instrumental d'aquests autors que aprofita l'èxit de què gaudeixen en cercles seglars cultivats que sí es mouen en un terreny ideològic proper a una nova sensibilitat de caire escèptic (Martínez 1998, 103-04). Canals escriu per als "homes de paratge" que són àvids lectors en vulgar i adapta el seu discurs al receptor tot seguint la tècnica ben medieval, proposada per St. Agustí i St. Jeroni, de "rapinya," d'apropiació per al cristianisme de tot allò que hi ha d'aprofitable en els autors pagans.

²⁰ Hi havia també qui va intentar, fins i tot, cristianitzar Saladí. En la mateixa línia de la reivindicació cristiana dels personatges de l'antiguitat pagana, corrien per l'Occident llegendes que feien del cabdill musulmà un personatge proper al cristianisme, descendent de cristians i que per a alguns, fins i tot, s'havia batejat en secret. La necessitat de fer de Saladí un cristià sorgeix en l'àmbit de la cultura cavalleresca, no en el de la cultura eclesiàstica, ja que és la lògica conseqüència de convertir-lo en un espill de virtuts cavalleresques: el cavaller havia de ser, per força, *cristià*, des del moment que la cavalleria es viu com un *orde* de caire sacramental. Veg. l'estudi de John Tolan sobre la consideració de Saladí en l'imaginari cavalleresc medieval. Però Dant no va per aquest camí: no és el codi cortesà i aristocràtic el que mou la seua ploma, i si hagués fet de Saladí un cristià, no l'hauria col·locat en el llimb dels pagans, sinó en el purgatori (o, tal volta, en l'infern?). No obstant això, sens dubte va influir en Dant la consideració positiva del guerrer musulmà en l'àmbit cavalleresc a l'hora de convertir-lo en company dels guerrers de l'antiguitat.

O tu ch'onori scienza e arte,
 questi chi son c'hanno cotanta onranza,
 che dal modo de li altri li diparte?"
 E quelli a me: "L'onrata nominanza
 che di lor suona sú ne la tua vita,
 grazia acquista in ciel che sí li avanza. (Inferno IV, 73-78)

El que atorga als habitants del castell lluminós l'onranza, el privilegi de viure en un espai del llimb encara millor que el reservat als innocents, és el concepte que apareix en primer lloc en la resposta de Virgili, que ocupa la posició de rima que remet immediatament a l'onranza i que, a més, inclou l'adjectiu derivat d'aquest terme: és l'onrata nominanza. És la fama. Una fama mundana, *che di lor suona sú ne la tua vita*. Mitjançant un bell paral·lelisme, aquesta fama inferior, *di sú*, puja al vers següent, ascendeix al cel, i passa de ser honor mundà a ser gràcia espiritual. L'admiració pel nom dels antics, pel fet de ser qui van ser (recordem que també són al castell els ancestres dels romans, Hèctor i Enees, entre altres herois antics), al marge de consideracions al voltant del seu ús especulatiu o pràctic de la raó natural, és allò que els fa posseïdors de la fama que salva –i que pot salvar, fins i tot, a un musulmà. Això no està ni en St. Vicent ni en Felip de Malla. I això sí és humanisme.

Obres citades

- Ariès, Philippe. Trad. Mauro Ariño. *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus, 1999.
- Biblia Vulgata (Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam)*. Eds. Alberto Colunga & Laurentio Turrado. 4a. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.
- . *Sagrada Biblia*. Eds. José María Bover & Francisco Cantera Burgos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961.
- Butinyà, Júlia. “Jo començ allà on deig, car Job no fou jueu ans fou ben gentil.” *Miscel·lània Germà Colón, IV*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1995. 37-54.
- Comparetti, Domenico. *Virgilio nel medio evo*. Livorno: F. Vigo, 1872.
- Dante Alighieri. Ed. Giorgio Petrocchi. Curadors E. Pasquini i A. Quaglio. *Commedia*. Milano: Garzanti, 1982.
- Ferrer, Vicent, S. Eds. Sanchis Sivera i Gret Schib. *Sermons*. 6 vols. Barcelona: Editorial Barcino, 1932-88.
- Grant, Edward. *God and Reason in the Middle Ages*. Cambridge University Press, 2001.
- Le Goff, Jacques. “Les limbes.” *Un autre Moyen Âge*. París: Gallimard, 1999 [1986]. 1234-59.
- Lombardus, Petrus. *Sententiae in IV libris distinctae*. 2 vols. Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-81.
- Malla, Felip de. Ed. Manuel Balasch. *Memorial del pecador remut*. 3 vols. Barcelona: Barcino, 1981-86.
- Martínez Romero, Tomàs. *Un clàssic entre clàssics. Sobre traduccions i recepcions de Sèneca a l’època medieval*. València, Barcelona: Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana. Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1998.
- . *Aproximació als sermons de sant Vicent Ferrer*. València: Denes, 2002.
- Migne, J. P. *Patrologiae cursus completus...Series latina in qua prodeunt Patres, Doctores scriptoresque Ecclesiae latinae a Tertulliani ad Innocentium III*. Parisii: Apud Garnier Fratres, 1841-1969.
- Riera i Sans, Jaume, ed. *La mort d’Aristòtil. Versió quatre-centista del Liber de pomo*. Barcelona: Edicions del Mall, 1981.
- Rubio i Albarracín, Josep E. “Estratègies divulgatives i pedagògiques en els sermons vicentins: de la filosofia a la moral.” *El fuego y la palabra. San Vicente Ferrer en el 550 aniversario de su canonización*. València: Generalitat Valenciana, 2007. 133-44.
- Schmitt, Jean-Claude. “Du bon usage du Credo.” Ed. André Vauchez. *Faire croire. Modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*. Roma: École française de Rome, 1981. 337-61. [Reeditat dins Schmitt, J-C. *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2001. 97-126.]

- . "La croyance au Moyen Âge". *Raison présente* 113 (1995): 15-22. [Reeditat dins Schmitt, J-C. *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*. Paris: Gallimard, 2001. 77-96.]
- Thomas Aquinas, S. Cura Fratrum Ordinis Praedicatorum. *Summa Theologiae*. 5 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951-52.
- . Ed. Fernando Fiorentino. *Quaestiones disputatae de veritate*. Milano: Bompiani, 2005.
- Tolan, John V. "Mirror of Chivalry: Salah Al Din in the Medieval European Imagination." Ed. D. R. Blanks. *Images of the Other. Europe and the Muslim World before 1700*. Cairo: Cairo Press, 1997. 7-38.
- Vàrvaro, Alberto. *Literatura románica de la Edad Media*. Barcelona: Editorial Ariel, 1983.
- Verger, Jacques. Trad. Teresa Garín Sanz de Bremond. *Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media*. Madrid: Editorial Complutense, 1999.
- Ysern i Lagarda, Josep Antoni. "Sobre el *Sermo unius confessoris et septem arcium spiritualium* de Sant Vicent Ferrer." *Revista de lengües y literaturas catalana, gallega y vasca* 6 (1998-99): 113-37.