



ÉMILE BRÉHIER I LA FILOSOFIA CRISTIANA

Joan Ordi

Resum : *La qüestió de la possibilitat o no d'una filosofia cristiana va conèixer un moment cimbal amb la famosa controvèrsia o debat de 1931. Des de l'inici, la postura del famós historiador francès de la filosofia Émile Bréhier va catalitzar la polarització dels posicionaments en joc. La seva tesi, defensada per escrit en un polèmic article del mateix any, considerava que una filosofia cristiana era tan impossible com una matemàtica o una física cristianes. Però l'examen detallat de la seva argumentació revela implícits que l'afebleixen considerablement. És el que pretén posar de manifest la contribució que segueix.*

Paraules clau: *Émile Bréhier, filosofia cristiana, història de la filosofia, metafísica, fe, revelació.*

Abstract: *The question of the possibility or impossibility of a Christian philosophy knew a summit moment with the famous controversy or debate of 1931. Since the start, the point of view of the famous French historian of the philosophy Émile Bréhier catalyzed the polarization of the positioning at stake. His thesis, defended in a controversial article of the same year, considered that a Christian philosophy was as impossible as a Christian mathematics or a Christian physics. But the detailed examination of his argumentation reveals philosophical implicits that weaken his thesis. It is what the followings contribution pretends to make clear.*

Key Words: *Émile Bréhier, Christian philosophy, History of the Philosophy, Metaphysics, Faith, Revelation.*

Presentació

La marxa de la història aguditza i problematitza la qüestió de la possibilitat d'una filosofia cristiana. Des que va ser plantejada a França a les dècades dels 20 i 30 del segle XX ha crescut en agudesesa i dificultat, estimulada

per aquell mateix debat filosòfic. Però també ha esdevingut més problemàtica encara des d'aleshores a causa de les transformacions històriques, materials i intel·lectuals, de la societat occidental. En l'actualitat és possible que la mateixa expressió provoqui una enorme dosi de perplexitat en el cap de les noves generacions d'estudiosos de la filosofia i de la teologia. Possiblement hem perdut la perspectiva històrica de la qüestió. I les respostes a la pregunta són molt diverses, tot i que es repeteixen o es mimetitzen posicions que ja han existit.¹ En aquesta situació serà molt convenient retornar a l'origen històric de la qüestió en si. Ens servirà per resituar-nos i afrontar la problemàtica mirant-la fit a fit. Per això afrontem la lectura i interpretació d'un dels primers grans posicionaments d'aquell moment: l'article en què Émile Bréhier es preguntava si existia una filosofia cristiana.² L'escrit conté - com afirma l'autor en la primera nota a peu de pàgina - la substància de les tres conferències que va impartir a Brussel·les l'any 1928, a l'Institut d'Alts Estudis de Bèlgica, sobre la qüestió de la possibilitat d'una filosofia cristiana. Constitueix, doncs, un element essencial de la famosa controvèrsia de 1931. Està estructurat en una introducció i cinc seccions, numerades amb xifres romanes. La nostra síntesi es concentra en el que sembla ser la interpretació que l'autor fa de les èpoques i autors que ressegueix i en les seves tesis personals sobre la qüestió plantejada. Oferim així al lector accés complet, per primer cop en català, al contingut de l'original francès.³ Al final exposarem la nostra impressió sobre el que l'escrit sembla pretendre, que tanmateix anirem avançant parcialment al compàs de la síntesi. Aquest moment subjectiu, però, no vol ser-ho

¹ Vegeu un exemple recent del tipus de resposta que reclama sotmetre la filosofia a la fe perquè sigui cristiana: C. A. CASANOVA, «¿Existe una filosofía cristiana? ¿En qué consiste?». *Cuadernos salmantinos de filosofía* [Salamanca], 40, 2013, p. 517-532.

² É. BRÉHIER, « Y a-t-il une philosophie chrétienne ». *Revue de Métaphysique et de Moral* [Paris], 38/2, 1931, p. 133-162.

³ Sobre la figura intel·lectual d'Émile Bréhier (1876-1952) i la seva enorme significació com a historiador de la filosofia serà profitós consultar la presentació de l'edició catalana de la seva història de la filosofia a cura de Pere Lluís Font: É. BRÉHIER *Història de la filosofia. 1. Antiguitat i Edat Mitjana*. Traducció d'Antoni Vicens i Miquel Costa. Madrid - Bellaterra: Editorial Tecnos - Universitat Autònoma de Barcelona Servei de Publicacions, 1998, p. 13-18.

gratuitament, car descansa en el treball precedent, que intenta recollir objectivament el contingut en si de l'article, tot i que amb matisos i apreciacions personals. Òbviament, tota síntesi és interpretativa. Però no cal témer les interpretacions si pressuposen un text que les pot contradir o confirmar.⁴

[Introducció] (133-134)

L'origen de la reflexió de l'autor es troba en la tesi que Étienne Gilson⁵ havia defensat dos anys abans en el llibre *Introduction à l'étude de saint Augustin*.⁶ Gilson creia que calia sotmetre a revisió el mateix concepte d'una filosofia cristiana. I Bréhier entoma ara aquest suggeriment al fil de la temàtica de les tres conferències esmentades. Amb quin enfocament? El seu posicionament és, d'una banda, històric: no s'ha d'enfocar la qüestió a partir dels conceptes, atemporalment pensats, de filosofia i de cristianisme, per decidir després si hi ha una filosofia cristiana o no, car així cediríem, sense saber-ho, als prejudicis de pertinença amb què concebem aquells conceptes. D'altra banda, però, tampoc resulta suficient centrar l'atenció en l'experiència històrica: ha existit de fet alguna filosofia cristiana? Perquè, encara que en la història trobem doctrines que reclamen el títol de ser filosofies cristianes, cal que l'historiador

⁴ Les seccions no duen títol: en fem una proposta entre claudàtors. Els parèntesis al costat del títol indiquen les pàgines de la secció. En el cos de l'escrit, expressem la pàgina de referència amb el número entre parèntesis, un cop ha estat tota ella sintetitzada.

⁵ No M. Gilson, com per error tipogràfic indica l'article.

⁶ París: Éditions Vrin, 1929; reimpressió en la mateixa editorial, 1987. Vegeu una revisió crítica recent de la interpretació gilsoniana de sant Agustí: J. LAGOUANÈRE, «Le Saint Augustin d'Étienne Gilson: une lecture de l'*Introduction à l'étude de Saint Augustin* d'Étienne Gilson». *Cahiers d'Études du Religieux. Recherches Interdisciplinaires* [Montpellier], 16, 2016, en línia: <http://cerri.revues.org/1591>. Com és sabut, Étienne Gilson va defensar la seva concepció d'una filosofia cristiana en diferents escrits. Només en destaquem dos de posteriors a l'article de Bréhier i ben explícits: *Christianisme et philosophie*. París: Éditions Vrin, 1949; i *Introduction à la philosophie chrétienne*. París: Éditions Vrin, 1960; ²2011. I caldria relacionar l'article d'Émile Bréhier amb l'exposició que Gilson va realitzar a la Societat Francesa de Filosofia el mateix 1931: É. GILSON, «La notion de philosophie chrétienne: séance du 21 mars 1931», *Bulletin de la Société française de Philosophie* [París], 31, 1931, p. 38-93. Òbviament, seria interessant dur a terme un estudi comparatiu sobre com Bréhier i Gilson valoren la relació de sant Agustí amb la filosofia.

de la filosofia jutgi si hi estan justificades, si realment ho són, una filosofia cristiana. I aquesta tesi mostra que Bréhier no defensa un punt de vista historicista: la qüestió de la possibilitat d'una filosofia cristiana no es pot respondre adequadament apel·lant a fets històrics. No competeix a la història determinar si una doctrina filosòfica és cristiana o no, car ella mateixa, l'experiència històrica, necessita un judici sobre la veritat dels seus productes. ¿A qui, però, correspon la competència d'aquest judici interpretatiu sobre el caràcter suposadament cristià d'una determinada filosofia? Semblaria natural apuntar al magisteri eclesial, com a autoritat garant de l'ortodòxia. Tanmateix, la varietat de confessions cristianes en concurrència problematitza aquesta resposta. A més a més, el magisteri eclesial s'ha mostrat històricament procliu a acceptar o condemnar determinats sistemes de pensament segons la política eclesiàstica de torn.

Per tant, atenció a la història, sí. Reducció de la decibilitat de la qüestió a la simple constatació històrica, no. Essencialitat de la qüestió en si, per suposat. Necessitat, doncs, de “llegir” la història a partir de les qüestions o “coses en si” que en ella es gesten (antihistoricisme). I heus ací la manera com Bréhier concreta, al seu torn, la problemàtica plantejada: en què consisteix la vocació intel·lectual del cristianisme?, o sigui, “quina és la seva part positiva en el desenvolupament del pensament filosòfic” (134)? Aquest és el criteri amb què s'acosta a la història de la filosofia i amb què interpreta com segueix alguns autors i èpoques cabdals de l'Occident cristià. I també és el criteri amb què sembla voler decidir si una filosofia determinada de la història del pensament ha estat *de facto* o no una filosofia “cristiana” segons condicions que hauria de complir *de iure*. Explicitar aquestes condicions resulta fonamental per entendre correctament la postura de Bréhier. Més endavant ens atrevirem a formular-les.

I (134-140) [Sant Agustí]

Durant els primers segles del cristianisme es va tenir el sentiment d'un greu desacord entre la tradició hel·lènica de la filosofia i les noves creences religioses. Per a la cultura hel·lènica, el veritable objecte de la filosofia rau a descobrir l'ordre o el cosmos. Per això el cristianisme va escandalitzar tant els filòsofs pagans a partir del segle II (134): produïa la impressió d'una doctrina absurda. El Déu del cristianisme: creador, redemptor, misericordiós, generava estupefacció, com ho mostren els escrits de Cels i dels autors pagans neoplatònics. Però als cristians també els semblaven herètiques la concepció hel·lènica de l'eternitat del món i la idea d'un Déu immutable, car els grecs no concebien una història com a tal, ni les iniciatives imprevisibles de la creació, ni el pecat ni la redempció. Aquesta situació no va desembocar, tanmateix, en l'elaboració d'una filosofia cristiana pròpia, sinó que els autors cristians dels primers segles van annexionar al cristianisme tot el que van poder de la filosofia pagana, de la cultura intel·lectual hel·lènica: Justí, Orígenes, sant Gregori de Nazianz, sant Gregori de Nissa, sant Agustí... I van deixar inalterades les ciències prèvies a la filosofia dels grecs: gramàtica, retòrica, dialèctica, aritmètica; geometria, música i astronomia, que constituïran el *trivium* i el *quadrivium* medievals (135).

A partir d'aquesta contextualització, ¿com interpreta Émile Bréhier la relació de sant Agustí amb la filosofia i com respon la qüestió si en sant Agustí es troba o no una filosofia cristiana? Va transformar la filosofia grega pagana en una filosofia cristiana? De cap manera, segons ell. Sant Agustí va aprendre la filosofia en els llibres de Plotí i dels neoplatònics. I aquesta filosofia pagana és la que va transmetre a la posteritat, tant als primers segles de l'època medieval com als sistemes racionalistes del segle XVII. Es tracta, doncs, d'una filosofia manllevada, tota ella, de Plotí i de Plató. Ni sant Agustí ni els Pares de l'Església no van crear una nova concepció de l'univers, una nova filosofia. Com va poder, però, sant Agustí integrar una filosofia tan oposada als dogmes

de la religió catòlica? Un poc abans del 387, als 32 anys, sant Agustí va entrar en contacte amb les *Ennèades* de Plotí traduïdes al llatí. Fins aleshores no s'havia decantat cap a la filosofia; i el maniqueisme tampoc l'havia orientat abans cap a l'especulació (136). L'any 387 es produí en ell la crisi intel·lectual que l'abocà al cristianisme. Per tant, al mateix temps que es converteix al cristianisme, se sent sotraguejat i enlluernat per la filosofia platònica. De fet, els escrits filosòfics d'aquest any el mostren fidel imitador de Plotí: la seva conversió va ser tant al cristianisme com al platonisme. Les *Ennèades* i els *Evangelis* li ofereixen un mateix fons espiritual. Devia pensar que la filosofia vertadera no era diferent de la religió cristiana. Tot amb tot, va començar a perdre de seguida aquesta il·lusió i va anar descobrint les divergències entre el dogma de la fe i el platonisme, àdhuc llur pregona incompatibilitat. Els quaranta anys posteriors a la seva conversió van veure créixer la desconfiança de sant Agustí cap a la filosofia grega, però no pas fins al punt de substituir-la per una altra, per una suposada filosofia cristiana (137). És cert que, sobre la base del pròleg de l'Evangeli de sant Joan, trobava moltes coincidències entre la fe i la filosofia, però no pas l'afirmació de l'encarnació del Verb de Déu, ni la redempció, ni la revelació de la saviesa divina en la creu. Per a ell, tota la filosofia grega es condensava en el dogma del Logos etern i immutable, mitjancer de la creació i del coneixement de l'ordre immutable de les coses. En canvi, tota la religió cristiana se sintetitzava en el dogma del Verb encarnat, que es fa home per salvar els homes (138). O sigui, la coincidència en la intel·ligència del Verb etern que havia assolit la filosofia va deixar de tenir valor per a sant Agustí, perquè no jugava cap paper en la vida religiosa real, que consisteix en la recerca de la salvació, com exposa a les *Confessions*, i no en la vanitat de la saviesa especulativa. I així la descoberta de la divergència va portar sant Agustí a marcar la distància entre un coneixement filosòfic

autònom, però inútil per a la salvació, i la vida religiosa, completament independent de la vida intel·lectual (139).

D'altra banda, la semblança entre el platonisme i el cristianisme va resultar també aparent. La doctrina del Logos etern es referia a la Raó que els estoics convertien en la causa de l'encadenament de les coses en el món, o també al Nous o Intel·ligència en la qual els platònics situaven les idees eternes que constituïen el món intel·ligible, imitat pel món sensible. O sigui, la filosofia grega perseguia descobrir l'ordre racional, que es mostrava imperfectament en les coses com un ordre immutable i fix (139). El Logos o Intel·ligència universal no era res més que la projecció metafísica d'aquests desig. Ara bé, alguns corol·laris d'aquesta doctrina ja resultaven incompatibles amb el cristianisme: l'eternitat de l'ordre intel·ligible fonamenta l'eternitat del món i l'eternitat de les ànimes. Per tant, la doctrina, en tota la seva integritat, no resulta compatible amb la fe cristiana. Sant Agustí admetia, doncs, el principi fonamental de la doctrina del Verb etern, però en rebutjava com a falses determinades conseqüències perquè eren contràries a la fe, que ensenya que Déu ha creat les ànimes i que el món té un fi sobrenatural. En conclusió, sant Agustí no ens ofereix de cap manera una filosofia cristiana, una concepció de l'univers empeltada en el dogma. Ell només coneixia la filosofia de la cultura pagana de Plató i Plotí. I va acabar essent conscient que l'espiritualitat de Plató no coincideix amb l'ensenyament del Crist. I així la filosofia va restar en el seu pensament com un cos estrany, sempre amenaçat en l'existència (140).

Aquesta és la tesi d'Émile Bréhier sobre la suposada "filosofia cristiana" de sant Agustí: com a tal filosofia "cristiana", no hi és. Perquè la "cosa en si" no es troba encara en sant Agustí. I aquesta "cosa en si" seria una concepció de l'univers empeltada en els dogmes de la fe. Sant Agustí va ser un pensador cristià, un teòleg, però no pas un filòsof, perquè va manllevar una concepció

de l'univers ja existent fins on podia emprar-la com a vehicle conceptual i justificació del dogma i de la vida religiosa cristians. La postura de l'autor resta, doncs, ben clara: on la filosofia no neix dels dogmes de la fe, encara no és cristiana, suposant que sigui realment un pensament metafísic.⁷

II (141-150) [Sant Tomàs d'Aquino]

Fins a l'inici del segle XIII, l'Edat Mitjana occidental va viure sota la influència d'aquesta concepció agustiniana de la relació fe - filosofia: una barreja d'atracció i de repulsió per la filosofia, que la considera una mena d'il·luminació parenta de la religió i alhora una enemiga de la fe. Però al segle XIII sant Tomàs d'Aquino intenta una síntesi entre la filosofia i el cristianisme. Ara ja no es tracta d'unir o acostar filosofia i religió fins on sigui possible, perquè segons sant Tomàs la filosofia és una ciència distinta i autònoma que treballa amb arguments racionals i no manleva res de la revelació. El que vol fer, doncs, és demostrar que la filosofia no s'oposa en res a la revelació cristiana. No existeix incompatibilitat entre l'obra de la raó humana i el cristianisme, la salvació cristiana, sinó que el pensament entra en la vida creient com un element intel·lectual més juntament amb el religiós. La intenció de sant Tomàs és la de restaurar la unitat de la cultura sota el signe cristià.

Parteix del redescobriment d'Aristòtil, del nou accés a la totalitat de les obres de l'Estagirita, que va produir una forta batzegada intel·lectual a començaments del segle XIII. Aristòtil es revelava com un geni molt estrany al cristianisme i que palesava, més profundament que el platonisme, els trets de l'esperit hel·lènic. I sant Agustí l'havia ignorat (141). El platonisme que s'havia

⁷ No cal comentar que la tesi de Bréhier va resultar escandalosa per a una part important de la intel·lectualitat cristiana, que ha vist i veu en sant Agustí un veritable filòsof, i no només un teòleg i un autor espiritual. Heus-ne ací un exemple de la concepció "heretada": J. HESSEN, *Die Philosophie des Heiligen Augustinus*. Nuremberg: Glock & Lutz, 1958.

infiltrat en els Pares de l'Església es presentava més aviat com un espiritualisme més o menys vague que no pas com un sistema metafísic. L'aristotelisme, en canvi, formava un bloc metafísic que ho explicava tot, des de Déu fins a la matèria, amb teoremes ben travats. Per comprendre'l calia desplaçar el centre de gravetat de l'esperit, que no coincidia amb les preocupacions de la cristiandat medieval, la qual s'havia centrat, a partir del platonisme dels Pares, en la teologia i en el món dels éssers eters i intel·ligibles. El sistema d'Aristòtil, en canvi, estava orientat a l'explicació de les coses sensibles. La intel·ligència humana, per exemple, no hi és entesa com una visió intuïtiva de realitats estables i permanents. I en Aristòtil no trobem el drama sobrenatural de l'ànima. La meditació de les obres d'Aristòtil exigia, doncs, una fortíssima desviació temàtica precristiana (142), que anava contra totes les tradicions i inclinacions més vives d'aleshores.

En aquest context, la reacció dels poders va ser de desconfiança envers la nova filosofia, amb la prohibició papal expressa fins i tot de llegir la *Metafísica* i la *Física*, i d'ensenyar-les. Volien preservar així la unitat del catolicisme. San Tomàs, per contra, va seguir una estratègia ben diferent: va adoptar l'aristotelisme. Va partir, per fer-ho, del principi evident segons el qual la veritat no pot ser contrària a la veritat: la veritat no admet contradicció entre dues veritats. I va aplicar aquest principi a la síntesi entre les veritats revelades de la religió i les veritats descobertes per la filosofia aristotèlica. Revelació i filosofia no poden contradir-se, *a priori*. No poden destruir-se l'una l'altra, per lògica. Ara bé, és el cas que algunes proposicions de la fe són, de fet, contràries a les que admet la raó: la filosofia d'Aristòtil nega coses que la fe afirma (143), com la creació del món. Quina seria, per tant, la proposició vertadera? La veritat de raó? La veritat de revelació? Per defensar la segona, només resta el camí de considerar la primera com un mal raonament, com una veritat racional només en aparença, o com una qüestió que supera la raó. Però

així la fe actuaria com a mesura de la veritat i la raó deixaria de ser autònoma. D'aquí que l'objectiu de sant Tomàs, a la vista d'aquesta problemàtica, va consistir a mostrar la convergència entre el racionalisme grec i la fe cristiana, contra la sensació d'incompatibilitat. De fet, els tomistes pensen que la fe no altera pas la raó, sinó que l'enforteix, i que juga un paper merament negatiu enfront de la raó: n'exclou les proposicions que li siguin incompatibles, cosa que obliga la raó a examinar-se ella mateixa per prendre consciència dels seus propis límits. El tomisme ofereix així la paradoxa de mantenir alhora dues tesis irreconciliables: l'autonomia de la raó segons la filosofia grega i la servitud teològica de la filosofia en context cristià, ja que la fe exerceix la seva censura sobre la filosofia, però no li ofereix cap ajuda positiva, cap impuls propi. És en aquest sentit que es pot dir que el tomisme constitueix una "filosofia cristiana". Però no pas perquè en ell el cristianisme aportí algun element positiu a la imatge de l'univers: el cristianisme permet aquí el desenvolupament autònom de la filosofia a condició que no hagi de censurar-la (144).

És aquesta censura la que garantiria que hi hagués una "filosofia cristiana". Si es complien, però, dues condicions que es coimpliquen: a) que es pogués indicar amb precisió quines proposicions filosòfiques serien contràries a la fe; i b) que la filosofia mateixa acceptés un control sobre ella que d'ella no prové. La primera va tenir la seva realitat històrica en la condemna eclesiàstica d'algunes proposicions aristotèliques, com ara la impossibilitat d'una pluralitat de mons, que Sant Tomàs, però, va acceptar, fent-se sospitós així de limitar el poder infinit de Déu. La segona condició o dificultat es refereix a la tesi de la individuació per la matèria, per tot un conjunt d'accidents en què es realitza la comuna forma específica segons Aristòtil. Una tesi així porta a confondre els individus dins l'espècie, cosa que no casa amb la idea cristiana que cada persona, cada individu, constitueix un subjecte immortal amb un destí

sobrenatural. Sant Tomàs també acabarà fent-la compatible amb l'ortodòxia cristiana. Aquests dos exemples mostren que la censura de la fe sobre la filosofia no resulta una cosa clara ni fàcilment aplicable. La discussió sobre l'eternitat del món, estretament lligada a l'aristotelisme, també ho palesa, això (145). L'argument del primer motor etern dels cels li dóna fonament. Sant Tomàs valorava moltíssim aquest argument filosòfic de l'existència de Déu. Per això, en la tesi de l'eternitat del món, veia una dificultat ben seriosa per fer conciliables fe i filosofia: si la tesi és vàlida, l'argument de l'existència de Déu resta afeblit. I la seva solució va deixar atònit el món cristià intel·lectual: la tesi de l'eternitat del món no s'oposa pas a la doctrina cristiana de la creació del món, car la causalitat implicada en el mot "creació" no requereix necessàriament un inici en el temps, sinó que també és pensable com una acció (creadora) eterna. Així resulta possible concebre un món etern que ensems sigui creat, car seria creat (produït del no-res amb tots els seus atributs) des de l'eternitat (146).

Émile Bréhier, però, opina que sant Tomàs no va fer justícia aquí ni a Aristòtil ni a la Bíblia. El primer considera que el temps és continu: tot instant no és res més que el límit d'un altre que ja ha passat. Per tant, no pot haver-hi un sol instant que sigui el primer. A més, el temps és la mesura del moviment, que ha de ser regular i periòdic, com el dels cels (146). Per tant, el moviment dels cels no ha pogut tenir començament i el món és etern. Aristòtil prova així a la manera grega: partint de la naturalesa fixa de les coses. En aquest sentit, forma part de la naturalesa del món ser etern, car el temps no ha pogut tenir començament, ni pot existir sense el món. Sant Tomàs, en canvi, argumenta des de la decisió lliure de Déu, qui hauria volgut crear el món etern. I d'aquesta manera es fa palesa l'antítesi entre la raó hel·lènica, basada en la naturalesa metafísica de les coses, i el dogma cristià, que apel·la a la voluntat arbitrària de Déu i a la revelació històrica, metafísicament indeduíble. En

conclusió, la censura que la fe imposa per determinar què és, dins la filosofia, alhora racional i acceptable a un creient, manifesta un ús indecís, imprecís i arbitrari. I s'hi afegeix una altra dificultat: que el tomisme suposa que la raó és incapaç de trobar en ella mateixa la seva pròpia mesura i regla, ja que necessita una mena de tutela religiosa a la vista del fet que la mateixa raó no es pot encertir del valor de les seves demostracions, en les quals es pot haver introduït algun sofisma o paralogisme.

La idea tomista, doncs, d'una filosofia cristiana es troba estretament lligada a una determinada concepció de la raó (147). Segons sant Tomàs, la raó: 1) no coneix directament l'essència de les coses, no és intuïtiva, no pot atènyer la naturalesa real de res; i 2) està més feta per argumentar que no pas per descobrir veritats, de manera que el mètode filosòfic procedeix sospesant *pro et contra* les raons que envolten una tesi. Per tant, com que la filosofia només pot aferrar fragments i aspectes limitats de les coses, es veu obligada a discussions sense acabament sobre els arguments oposats en joc. I això vol dir que per al tomisme la raó humana és feble i flaca: entre les intel·ligències creades ocupa el rang més baix. I aquesta feblesa congènita li pren totes les armes per resistir-se a les objurgacions de la fe. Així ho fa palès la tesi aristotèlica de la identitat de tots els intel·lectes humans, segons la qual en el coneixement intel·lectual tota individualitat desapareix, els objectes intel·ligibles són els mateixos per a totes les intel·ligències (148) i les intel·ligències són idèntiques als seus objectes, raons per les quals totes les intel·ligències són idèntiques entre si. La tesi, però, inquietava religiosament, perquè semblava incompatible amb la doctrina cristiana que cada individu racional té el seu propi destí sobrenatural: com, si la raó és només una en tothom? També sant Tomàs la va rebutjar per desacord amb la fe, però també es veia obligat a mostrar el desacord de la mateixa tesi amb la raó, car per principi - recordem-ho - cap veritat pot ser contrària a una altra veritat. El cas,

però, és que no va poder fer-ho: la tesi aristotèlica deriva de la mateixa naturalesa de la intel·ligència. Ara bé, com que no hi ha una causa natural de la multiplicació de les intel·ligències (Aristòtil l'encerta, doncs), sant Tomàs va apel·lar a una possible causa sobrenatural: la multiplicat de les intel·ligències és un miracle que contradiu la naturalesa pròpia de la intel·ligència en si. I el cas mostra així que la raó és tan feble que, fins i tot quan no s'erra, mai pot encertir-se de la validesa de les seves conclusions. Per tant, una filosofia cristiana tomista no ens podria oferir cap conclusió que fos segura abans de ser confrontada amb la fe: per damunt de l'ordre racional i immutable de l'hel·lenisme impera l'ordre arbitrari del sobrenatural, de la voluntat omnipotent de Déu, que pot immiscir-se a plaer en les coses mateixes (149).

En conclusió, en comptes de l'autonomia d'una raó que pren la iniciativa del pensament filosòfic, el que acabem trobant en sant Tomàs és l'heteronomia d'una raó incapaç de governar-se ella mateixa i de conèixer els límits de les seves pròpies capacitats.⁸ La solució rauria, doncs, a sotmetre la raó a la fe, cosa que al seu torn, però, faria inútil tot sistema conceptual raonat deductivament (al capdavall, el sistema no pot garantir la veritat d'una proposició determinada), o bé a canviar la concepció de la raó i afirmar la seva iniciativa i el poder de ser jutge de si mateixa. El tomisme, però, no s'ha decidit per cap de les dues possibilitats. Per això, la seva postura sobre la raó ha estat sempre dubtosa i tímida al bell mig d'ambdues posicions extremes: d'una banda, mostra tenir un aire realista, racionalista i intel·lectualista, car no tracta els problemes des d'una suposada il·luminació transcendent que

⁸ El que Bréhier considera una certa inconsistència en el pensament de sant Tomàs, car la filosofia hi resta subordinada a la censura de la fe i així no és al capdavall autònoma, constitueix un motiu principal de lloança, ja tradicional, del magisteri papal des de Lleó XIII. Heus-ne ací un exemple recent: «Aun señalando con fuerza el carácter sobrenatural de la fe, el Doctor Angélico no ha olvidado el valor de su carácter racional, sino que ha sabido profundizar y precisar ese sentido. En efecto, la fe es de algún modo “ejercicio del pensamiento”; la razón del hombre no queda anulada ni se envilece dando su asentimiento a los contenidos de la fe, que en todo caso se alcanzan mediante una opción libre y consciente. / Precisamente por este motivo la Iglesia ha propuesto siempre a santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología» (JUAN PABLO II, *Fides et ratio. La fe y la razón*. Madrid: San Pablo, 1998, p. 67-68).

connecti directament amb Déu; d'altra banda, acusa, una completa inseguretat respecte dels resultats de la seva recerca i la impossibilitat gairebé absoluta de fonamentar una filosofia sistemàtica i coherent (150).

El que vol dir Émile Bréhier resulta prou clar: en el tomisme tampoc no hi hauria un exemple històric evident d'una "filosofia cristiana". I aquest resultat de l'historiador de la filosofia té un caràcter dramàtic, diríem, car en sant Tomàs més que no pas en sant Agustí ens surt a l'encontre un pensador que ha volgut donar el màxim d'acceptació possible en el marc de la fe a una concepció metafísica potent de la filosofia grega clàssica, fins al punt que el tomisme posterior apareix essencialment vinculat a les categories metafísiques centrals d'Aristòtil. I, tanmateix, el que l'anàlisi de la concepció de la raó en sant Tomàs revela és que la filosofia no constitueix un àmbit plenament autoregulat, ni últimament segur en les seves conclusions, ni pròpiament coneixedor dels seus límits. O sigui, ni la raó humana ni el seu exercici més elevat en la filosofia són realment autònoms al marge de l'omnipotència divina i de la revelació sobrenatural: sempre la fe té la darrera paraula i la seva censura sobre la filosofia resulta inevitable a la vista de la feblesa congènita del coneixement humà. Així, però, no pot haver-hi pròpiament filosofia, ni aquesta brolla del contingut mateix dels dogmes cristians, de l'impuls de les veritats revelades: només és "cristiana" perquè cau sota el principi regulador de la fe, que se li imposa des de fora, o sigui, "cristiana" i "filosofia" en un sentit clarament imperfecte. Aquesta sembla ser la tesi d'Émile Bréhier. Si ara sumem les dues primeres seccions de l'article, la tesi que les uneix salta a la vista: ni l'agustinisme ni el tomisme constitueixen referents històrics clars del que es podria anomenar una "filosofia cristiana". El primer perquè només va conèixer la filosofia pagana del neoplatonisme i no va crear una filosofia pròpia des de la fe. I el segon perquè va sotmetre la filosofia aristotèlica al control de compatibilitat de la fe i considera la raó incapaç d'oferir certesa

intel·lectual al marge de la revelació sobrenatural. Ens podem preguntar, doncs, si no s'està anticipant així la manera com Bréhier valora la possibilitat d'una filosofia cristiana en general. Si recollim les seves interpretacions anteriors de la relació entre filosofia i fe en el pensament de sant Agustí (secció I) i en el de sant Tomàs d'Aquino (secció II), sembla que per al nostre autor una filosofia seria cristiana si complia dues condicions simultàniament, encara que cap d'elles impliqui *per se* l'altra: a) hauria de consistir en una concepció de la realitat o pensament propi, autònom, independent, i no sotmès a cap regla de veritat extrínseca a la mateixa raó, a part de constituir també un saber conscient dels seus propis límits i que es pugui encertir, ell mateix, de la validesa de les seves tesis; i b) hauria d'emanar del contingut mateix de la *fides quae creditur*, o sigui, de les veritats fonamentals de la revelació cristiana, les quals li donarien l'impuls intel·lectual indispensable per posar-se en marxa i afectarien ensems el contingut mateix de les veritats racionals a què ella arribés per compte i mèrit propi. ¿Interpretem correctament Émile Bréhier i la seva concepció de la cosa en si d'una possible filosofia cristiana? De moment, l'únic punt de suport en què descansem són els dos exemples històrics que l'autor ha comentat, ja que semblen actuar com una mena de confirmació fàctica de la seva tesi tal com l'entenem. I ara hem d'acabar d'esbrinar si no ens errem en el que resta d'article.

III (150-154) [El racionalisme del segle XVII]

Autors del segle XVII com Descartes, Malebranche i Leibniz intenten una síntesi nova entre filosofia i cristianisme. En el cas de Descartes és cert que la seva fe es juxtaposa a la seva filosofia i que aquesta és racional i es troba fonamentada en un mètode universal (150). Les darreres recerques històriques, però, han permès de precisar millor el sentit cristià del racionalisme del segle XVII en el context de la Contrareforma i del Concili de

Trento, i sobre el rerefons d'un segle XVI que oscil·lava entre un racionalisme anticristià que enalteix la raó (com el dels aristotèlics de Pàdua) i una fe cristiana antiracionalista que afebleix la raó (com en el cas de Montaigne): en ambdós enfocaments, el pensament filosòfic i la religió restaven completament separats, no pas units en una síntesi. Amb el segle XVII tot canvia: es produeix un humanisme “devot” segons l'abat Brémond i en aquest context s'atribueix a la raó la possibilitat d'establir les veritats fonamentals del cristianisme, com ara l'existència de Déu infinit i creador, i la immortalitat de l'ànima. Hom anava en contra així tant dels racionalistes ateu o llibertins com dels escèptics de la raó a la manera de Montaigne. ¿Es podria pensar, doncs, que les *Meditacions metafísiques* de Descartes constituïrien una manifestació, i àdhuc un manifest, d'aquest corrent racionalista cristià (151)? Ell mateix subratllava el caràcter cristià de la seva filosofia. Cal preguntar-se, doncs, si amb ella ja hem trobat, finalment, la filosofia cristiana l'existència de la qual cerquem (152).

Molts contemporanis de Descartes no ho veieren així. Pascal, per exemple, considerava estèrils i inútils per la salvació les proves metafísiques de Descartes: aquesta apologètica racionalista no commou realment els homes i sobreestima la naturalesa humana en fer de la raó la introducció a la fe. Suposant fins i tot que les seves demostracions fossin sòlides, no condueixen a l'essencial del cristianisme: la fe en Crist com a mitjancer i redemptor. I aquest és l'únic coneixement necessari per la salvació. Un coneixement metafísic de Déu sense la mediació del Crist és inútil i respon a una curiositat merament intel·lectual. I la història ha confirmat el judici de Pascal: Descartes només apunta en la línia d'una religió natural, del conjunt de veritats sobre Déu i l'ànima que hom pot assolir amb la mera raó. Tant és així que durant el segle XVIII la mateixa religió natural serà emprada com a arma contra el cristianisme. Rousseau, per exemple, declararà inútils la necessitat d'una

revelació, d'un mitjancer i d'una Església. Cosa que, al seu torn, podria semblar el resultat normal (152) del dubte metòdic que exclou tota mediació per arribar a Déu que no sigui el propi pensament. Ara bé, l'objectiu de Descartes no consistia a donar suport al cristianisme. No tenia una intenció apologetica, com la del P. Mersenne contra la impietat dels ateus i dels deistes, sinó que la seva metafísica era part d'una filosofia orientada a la física i a la moral. En ella, Déu només té el paper de comunicar al món el moviment inicial de la matèria.

Per tant, no es pot considerar "cristià" el racionalisme de Descartes en el sentit apologetic del mot: no encamina cap a l'essencial del cristianisme. Aquí Pascal veia correctament les coses. Ara bé, ¿se'l pot valorar com a "cristià" en el sentit tomista del mot, val a dir, en tant que disposat a acceptar la censura de la teologia revelada sobre la teologia "natural"? ¿Hauria mantingut Descartes la mateixa concepció sobre les relacions entre raó i fe? No pas, segons Bréhier! La raó de Descartes no és abstractiva i argumentativa com la de sant Tomàs, sinó intuïtiva i demostrativa, car posseeix un objecte propi, diferent de les coses sensibles, i descobreix veritats en si, cosa que la porta més enllà de la simple discussió de tesis *pro et contra*. Aquesta raó gaudeix d'una perfecta autonomia, ja que ella mateixa constitueix una font de certes racionals no vinculades al món sensible, de manera que, instal·lada sobre el principi de la idea clara i distinta, se'ns mostra forta i segura, no pas fosca i feble, i així no li cal plegar-se a la revelació. És la mateixa raó que actua en el pensament de Spinoza i de Malebranche. I, per tant, cap dels tres autors ens ofereix pròpiament una filosofia cristiana, més enllà del fet històric de les relacions ben travades que mantenien amb el cristianisme⁹ (153).

⁹ Per la seva lucidesa tant filosòfica com teològica cal tonar a llegir la revisió crítica del Déu de la modernitat en l'obra següent: J. VIVES, *Si sentiu la seva veu... Exploració cristiana del misteri de Déu*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 2019, especialment el capítol XVII: *La dissolució d'una determinada idea de Déu*. Segons l'autor, més que

En conclusió, el tomisme i el cartesianisme mostren dos camins seguits pel racionalisme cristià. Cap dels dos, però, conté una sortida viable: el primer perquè exerceix sobre la filosofia la censura de l'autoritat i de la revelació, i la raó no troba el seu lloc sinó per experiència i per tempteig. I el segon perquè la raó té en ella mateixa les condicions de la seva certesa i la prova de la seva veritat, de manera que la censura de la fe ja no hi té cap sentit. Per això tampoc se'l pot anomenar pròpiament un racionalisme cristià (154).

Si tornem a la interpretació que, a la fi de la síntesi de la secció II, hem expressat del que sembla que seria una filosofia cristiana segons Émile Bréhier, resulta clar que la metafísica racionalista cartesiana de la subjectivitat que es basta a si mateixa compleix la primera, però no pas la segona de les dues condicions que allà hem gosat d'explicitar: constitueix, és cert, un pensament autònom i autosuficient, en la mesura que no vol arrencar ni de la tradició filosòfica prèvia¹⁰ ni, en general, de cap criteri extrínsec al dinamisme immanent a la raó que procedeix geomètricament a partir d'idees evidents per elles mateixes (clares i distintes). Però no es nodreix de la substància mateixa del cristianisme i no rep d'aquest l'impuls decisiu per articular la seva concepció de l'univers. No es pot negar que hi ha una coincidència parcial entre el Déu del cristianisme i el Déu de les *Meditacions metafísiques* en tant que l'Ésser absolut *per se* o l'Ésser infinit i absolutament perfecte, i així completament únic i incomparable.¹¹ En el cristianisme, però, vibra una

servir apològicament a la justificació del cristianisme, la modernitat s'hauria caracteritzat per una clara pèrdua del sentit cristià de Déu. Aquest judici recau en primer lloc sobre Descartes.

¹⁰ ¿No caldria, però, donar ales a la sospita que Descartes depèn de l'escolàstica que vol deixar enrere més del que ell mateix admet? ¿No hauria fet, en el fons, una reapropiació de les categories filosòfiques a l'ús en el marc de la seva filosofia centrada en l'evidència per al subjecte racional conscient? ¿No és la seva potser una empresa de "subjectivització", si més no d'alguns elements centrals, de la tradició filosòfica? El següent estudi reprèn la qüestió més enllà del toc d'atenció que al respecte ja havia donat Étienne Gilson el 1912: J. SECADA, «Descartes y la escolástica». *Areté. Revista de filosofía* [Lima], VII/2, 1995, p. 301-330.

¹¹ El següent estudi defensa justament la tesi de la coincidència parcial entre el Déu de la teologia natural (l'Absolut o el Déu dels filòsofs) i el Déu de la revelació bíblica: J. RATZINGER - B. XVI, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*. Edició i

concepció de la divinitat que és inseparable del Crist, de la salvació i de l'Església, i que per comparació fa empal·lidir la parcialitat d'aquella coincidència tan limitada.¹² Creiem, doncs, que de moment es pot mantenir la nostra interpretació del que segons Bréhier hauria de tenir rostre de “filosofia cristiana”.

IV (154-157) [El tradicionalisme francès en el tombant del segle XVIII]

La filosofia del segle XVIII fou anticristiana: rebutjava la revelació com a font de certesa. I els teòlegs, al seu torn, van abandonar la llum natural com a suport de les veritats d'ordre religiós: no cal que puguin ser provades o que siguin més que probables, sinó tan sols que no siguin tan improbables que calgui rebutjar-les al primer examen. D'altra banda, la filosofia del segle XIX que hom diria “cristiana” intenta una fusió més íntima que en altres moments entre la revelació i l'especulació filosòfica sobre l'home i sobre l'univers. A França, i sobretot a Alemanya, hom cerca ara en la fe mateixa com representar-se la realitat. Els intents són nombrosos i variats. Però se'n poden destacar dues grans direccions (154): 1) s'assigna al cristianisme el paper d'un vincle social que, en virtut del seu origen diví, seria l'únic capaç de disciplinar la naturalesa humana i crear les institucions bàsiques de la humanitat; o bé 2) s'accentua, del cristianisme, l'aspecte d'una revelació sobre la història total de l'univers, l'única capaç de donar sentit i orientació a la vida. En ambdós casos, es presenta un cristianisme arquitectònic, sistemàtic, constructiu, en oposició a

epíleg de Heino Sonnemans. Trèveris: Paulinus,³2006. Posseïm una síntesi i comentaris personals de tot el contingut d'aquesta edició, de propera aparició a *Comprendre. Revista Catalana de Filosofia*.

¹² Descartes hauria estat un cristià filòsof, però la seva no seria una filosofia cristiana, no se'l podria definir com un filòsof cristià. En l'article següent es defensa aquest punt de vista, però a la vegada es continua interpretant la filosofia cartesiana en un sentit apologetic (o quasiapologetic), com «un intent profundament renovat de mostrar la *raonabilitat* de la fe en Déu a l'albada del món modern»: P. L. FONT, «Descartes, pare de l'Occident modern». *Qüestions de vida cristiana* [Barcelona], 217-218, 2005, p. 49-69; cita a p. 54.

l'anarquia del segle de la Revolució Francesa. Hom pren així el cristianisme com un tot, en el sentit d'una fe viva, especulativa i pràctica alhora, capaç de dirigir tant les intel·ligències com les voluntats. Bréhier subratlla que aquest enfocament del cristianisme és nou.

La primera direcció està representada per autors tradicionalistes com Joseph de Maistre, Louis de Bonald i Hugues-Félicité Robert de Lamennais. Accentuen la idea que les construccions autònomes i racionals que el segle XVIII considerava humanes, són, en realitat, una obra divina, tan necessària com incomprendible a la raó. Així expliquen el sentiment de fet absolut, d'experiència que no resulta analitzable, que aquestes obres traspuen al llarg de la història. Certs passatges de Joseph de Mestre transmeten sensació de positivitat, de fidelitat a les dades històriques en si, contra el que la política suposa com a veritats evidents. I és un pensament cristià que manté un lligam ben estret amb la política conservadora (155): la permanència de les institucions en el laboratori pacient de la història revelaria llur origen diví. En aquest marc, el valor de la raó humana no és, doncs, absolut: no li queda res més que ser una forma de la tradició, sobretot de la més antiga, la que millor testimonia l'origen diví de les obres humanes en la història. Tenim així una "filosofia cristiana" que engloba la raó dins de la revelació. De Bonald, per exemple, vincula la raó a la comunicació entre els homes i la societat, aquesta al llenguatge i aquest a la raó, i treu la conclusió que el llenguatge-raó no pot haver estat un invent humà, sinó que l'ha revelat Déu mateix als homes juntament amb la raó. Allò que mostra posseir caràcter d'universalitat i d'unitat, no és simplement humà. Lamennais argumentava, per exemple, que la raó abandonada a ella mateixa aboca a l'escepticisme i separa els homes. Sense la inserció en la matriu de la veritable revelació, tot es desfigura. Les religions paganes, per exemple, són una deformació de l'única i veritable religió revelada: el monoteisme dels patriarques, de Moisès i del Crist. L'ideal,

doncs, rauria en l'absorció de totes les forces de la humanitat i de la ciència en la religió. Només el cristianisme respon a les exigències d'unitat, organització i fixesa que la Revolució Francesa havia fet més necessàries. La universalitat de la raó és substituïda així per la catolicitat del cristianisme (156).

Per a Lamennais i tradicionalistes com ell el cristianisme consistia sobretot en una realitat històrica: una Església governada pel papat, i no tant una doctrina especulativa. Per això lamentava la pèrdua d'influència social real de l'Església fins i tot en els Estats històricament més cristians (França, Alemanya, Polònia...).¹³ I així va acabar contraposant, a aquest cristianisme històricament decebedor, una cristiandat ideal, una religió tradicionalista del futur, cosa que, segons Bréhier, ens mostra en què consistia una tal filosofia "cristiana": no extreia del cristianisme una veritat, sinó un principi d'organització social que resisteixi el pas del temps. El tradicionalisme copsa el lligam estret que hi ha entre el dogma i l'autoritat de fet del papat, i defensa aquest principi d'unitat contra l'evident ineficàcia històrica que l'Església ja mostrava tenir en aquell moment, perquè la societat no el cerqui en un altre lloc fora del cristianisme. De fet, el positivisme d'Auguste Comte acusa la mateixa preocupació: restablir un poder social fort, però ara sobre una base intel·lectual que no resulti socialment qüestionable ni disgregadora com la religió. Calia un nou dogma que unís i unifiqués els esperits. Per tant, la sociocràcia de Comte constitueix el veritable desenllaç o resultat històric del tradicionalisme de Joseph de Maistre i Louis de Bonald (157).

En conclusió, el tradicionalisme francès del segle XVIII tampoc pot ser considerat un exemple històric clar de "filosofia cristiana" segons Émile Bréhier. Per què? Perquè, en el fons, no compleix la segona de les condicions

¹³ El següent article permet de comprendre com, en el tombant del segle XVIII al segle XIX, també s'elaboraven a França, en seu catòlica, eclesiologies amb plantejaments similars al del tradicionalisme polític i filosòfic: J. LASPOUGEAS, «Ecclesiologies traditionalistes en France au début du XIX siècle». *Cahier des Annales de Normandie* [Caen], 8, 1976, p. 171-199.

que hem indicat al final de la síntesi de la secció II: una veritable filosofia cristiana hauria d'emanar del contingut mateix de la *fides quae creditur*, o sigui, de les veritats fonamentals de la revelació cristiana. L'aparició, però, del positivisme francès en el context del mateix segle XVIII mostra que el tradicionalisme no es nodria veritablement del dogma cristià: la seva apel·lació al cristianisme remetia, en el fons, a un accident de la història. La prova n'és que, amb el positivisme cientista de Comte, el cristianisme podia esdevenir històricament prescindible, car el seu lloc podia ocupar-lo un altre dogma, ara ja no religiós. El tradicionalisme, doncs, no va aconseguir una fusió més íntima que altres teories entre la revelació i l'especulació filosòfica sobre l'home i sobre l'univers. Creiem, doncs, que podem continuar mantenint la nostra hipòtesi sobre els dos criteris que segons Bréhier hauria de satisfer una filosofia que, en ser-ho pròpiament, també assolís l'estatut de "cristiana". Provem, finalment, de confirmar o desmentir aquesta interpretació amb la secció V, la darrera.

V (158-162) [El segle XIX]

En la secció anterior s'ha dit que la segona gran direcció que pren la filosofia occidental del segle XIX que vol ser "cristiana" consisteix a accentuar, del cristianisme, l'aspecte d'una revelació sobre la història total de l'univers, en tant que l'única capaç de donar sentit i orientació a la vida humana. Resulta obligat, doncs, prendre en consideració l'especulació sobre l'univers que va dur a terme Hegel: potser hi trobarem un model de filosofia "cristiana"? Bréhier se centra, al respecte, en la concepció de la religió de Hegel en relació amb la filosofia. Recorda així la coneguda tesi hegeliana: religió i filosofia tenen el mateix contingut i la religió ha estat el prelude històricament indispensable de la segona. Però ara la marxa de l'Esperit ha assolit l'estadi del concepte, no de la mera representació sensible, i només la

filosofia pot donar a aquell contingut la forma del pensament conceptual. El contingut, en efecte, es refereix a la síntesi o unitat dels contraris, refigurada pel cristianisme amb la cristologia del mitjancer entre Déu i l'home, l'infinit i el finit. Però aquesta síntesi no pot consistir només en una simple creença religiosa, en la forma d'una revelació: cal que l'Esperit es reconciliï veritablement amb la seva essència infinita i absoluta, bo i superant el desdoblament de si mateix i descansant finalment en si mateix, cosa que només pot esdevenir-se transformant el mite cristià del sacrifici redemptor en una llei essencial de la realitat. La filosofia (hegeliana) reconeix aquest contingut verídic de la religió, però l'allibera del seu exclusivisme històric (la història divina o sagrada) i l'eleva a la forma absoluta que només el pensament pot copsar (158). La consciència de si, el dret, la moralitat, la religió i l'art comparteixen el privilegi humà de constituir moments previs del moviment de reapropiació plena de l'Absolut, però només la filosofia garanteix la comprensió i realització amb èxit de la - diguem-ne - circumvolució de la Idea absoluta.

Bréhier valora aquesta filosofia com habitual a l'esperit germànic, ja que la relaciona amb una tendència històricament persistent que remunta, a l'Edat Mitjana, a Mestre Eckhart i després a Jakob Böhme. Reconeix que ningú ha estat més conscient que Hegel de l'absoluta novetat o ruptura profunda que representa el cristianisme en la història de la humanitat, ja que l'home, reconegut ara com a subjecte, hi esdevé fi en si mateix, posseeix un valor infinit i està destinat a l'eternitat: l'aparició de l'egoïtat (*Selbstlichkeit*: diguem-ne, la realitat del jo conscient de si mateix) va iniciar el moviment que aboca a l'Esperit absolut. Aquesta interpretació o traducció del cristianisme, però, elimina la realitat històrica del dogma cristià i fa del Crist un símbol de l'infinit que l'home ja troba en si mateix. I el resultat és obvi: s'esvaeix la mateixa filosofia cristiana. Per això Hegel aboca a Feuerbach, qui en conservarà el

poder infinit que hi ha en l'home com a raó immanent de totes les seves manifestacions en la història. I així, en tots dos casos, la filosofia "cristiana" mostra el que ja era de bell començament: un humanisme latent que el mateix cristianisme no ha sabut acollir prou, però que la filosofia desclou (159) alliberant-lo del mitjà imperfecte de què se servia: la religió.

Segons Bréhier, l'estratègia de deixar l'home sol encomanant-li la cura del seu propi destí (humanisme desmitificat, diríem), és el punt de partida de la darrera forma de "filosofia cristiana" que es pot prendre en consideració: la de Maurice Blondel. Amb l'*Action* (1893), Blondel ha volgut extreure de l'anàlisi de l'acció una justificació de la fe cristiana, particularment de la catòlica. Cercava una filosofia apropiada a la idea catòlica, o sigui, pretenia fer néixer la filosofia del cristianisme en si, i no simplement posar d'acord la filosofia amb el dogma cristià. Bréhier, però, no veu així les coses: «De totes maneres, cal reconèixer que la doctrina de M. Blondel està més emparentada amb una apologetica que amb una filosofia» (160). La seva crítica de l'acció és paral·lela, en un cert sentit, a la crítica del coneixement de Kant. Igual que Kant va trencar la satisfacció o entusiasme amb què els racionalistes pensaven que la raó i el seu objecte es trobaven en perfecte acord en mostrar que l'objecte del coneixement s'adapta simplement als nostres modes de conèixer i que aquests són inadequats a la realitat, Maurice Blondel ha mostrat que l'adequació entre l'acció i el seu fi només té un valor tècnic, ja que l'acció mai respon a les necessitats profundes de l'ésser humà, de manera que genera una insatisfacció constant que origina a l'infinit noves accions. A part, doncs, de la seva tendència conscient, l'acció humana revela més profundament l'estat o sentiment d'inquietud i d'equilibri perpètuament inestable que travessa, en desproporció íntima, tota la vida humana, malgrat la perfecció de l'acció tècnica (160). O sigui, els objectes que satisfan la voluntat aparent no satisfan pas la voluntat real, que és present en el pla pregon de l'acció com a

virtualitats obscures, poder latent, anticipacions implícites i presentiment confús. Per aquesta raó, l'home es troba en la forçositat d'haver d'optar entre obcecar-se amb l'experiència negant la seva voluntat real, o bé desenganxar-se dels objectes de la voluntat i decidir voler infinitament l'infinit. Només en el segon cas assoliria l'equilibri entre poder i voler. Com valora Bréhier aquesta filosofia centrada en el problema de l'acció? Considera que la qüestió no té una relació especial amb el cristianisme, sinó que s'assembla al problema de la serenor i tranquil·litat de l'ànima (ataràxia) que va ocupar la saviesa antiga i les escoles hel·lenístiques dels estoics, epicuris i escèptics. Aquestes solucions serien tan viables com la de Blondel. Per què, doncs, abandonar-se al cristianisme? Per tant, la proposta de Blondel no conté pròpiament una filosofia cristiana, sinó una apologètica que vol introduir en la doctrina cristiana, defensar-la i àdhuc fer-la desitjar.¹⁴ I que la doctrina cristiana sigui una resposta oportuna a la "voluntat real" de l'home, no constitueix per al laic Bréhier un argument al seu favor: com es pot exigir que la nostra voluntat profunda hauria de veure's satisfeta? I per què no podria ser satisfeta per res més que la revelació cristiana? Així, doncs, tampoc trobem aquí una "filosofia cristiana".

El cas, però, és que no l'hem trobada enlloc segons Émile Bréhier: sant Agustí mateix separa clarament el Verb fet carn de la raó dels filòsofs; sant Tomàs d'Aquino deixa a la raó una existència precària sota la censura de la fe; els racionalistes del segle XVII perden el contacte amb el cristianisme per tendir cap a la religió natural; els filòsofs del segle XX decanten ràpidament el cristianisme cap a un humanisme. I va ser per accident que, durant els segles de l'Edat Mitjana, la cultura intel·lectual grega restés estretament unida a la

¹⁴ Prescindint de la valoració de Bréhier, és obvi que s'ha fet un ús apologètic de la reflexió de Blondel sobre l'acció per presentar l'opció per la fe cristiana com a congruent amb una solució satisfactòria de l'alternativa existencial de l'home. Vegeu, per exemple: C. A. BARACALDO VEGA, «La verdad en Maurice Blondel y su aporte al quehacer teológico». *Cuestiones teológicas* [Medellín], 38/90, juliol - desembre 2011, p. 293-315.

professió religiosa. Les úniques filosofies que han existit han estat aquestes: el platonisme a la fi de l'antiguitat; el racionalisme d'Aristòtil al segle XIII (161); un nou intel·lectualisme al segle XVII, però sorgit del geni grec; les qüestions socials al segle XIX, sense cap afinitat amb el cristianisme. Heus, doncs, ací les paraules final de l'article de Bréhier: «Hem vist els intents, tots ells vans, del cristianisme per fixar un d'aquests moments, per emparar-se'n; però no es pot parlar més d'una filosofia cristiana que d'una matemàtica cristiana o d'una física cristiana» (162).

Valoració

La contundència d'aquesta conclusió final, que ja ha guiat tot l'escrit des de la primera línia, obliga a prendre'n postura. Explicitem els dos implícits que ens sembla que travessen tot l'article: 1) les dues condicions indispensables que hauria de complir una suposada filosofia cristiana; i 2) l'equivalència entre una filosofia cristiana i una ciència cristiana. Pel que fa al primer implícit, ja hem verificat clarament arran de la síntesi de cada secció quin és el criteri en què descansa el judici de valor d'Émile Bréhier. Recordem com l'hem formulat: una filosofia seria cristiana si complia dues condicions simultàniament, que no s'impliquen, però, mútuament: a) hauria de consistir en una concepció de la realitat o metafísica que mostrés la característica evident de constituir un pensament propi, autònom, independent, i no sotmès a cap regla de veritat extrínseca a la mateixa raó, a part de ser conscient també dels seus propis límits i que es pogués encertir, ell mateix, de la validesa de les seves tesis; i b) hauria d'emanar del contingut mateix de la *fides quae creditur*, o sigui, de les veritats fonamentals de la revelació cristiana, les quals li donarien l'impuls intel·lectual indispensable per posar-se en marxa i afectarien ensems el contingut mateix de les veritats racionals a què ella arribés per compte i mèrit propi. Doncs bé, les paraules finals de l'article confirmen que aquest

doble criteri del primer implícit és realment el del nostre autor. Vegem-ho al compàs dels casos històrics que repassa. Cas 1: sant Agustí no ofereix una filosofia pròpia i, finalment, va acabar contraposant el cristianisme al platonisme. Cas 2: sant Tomàs d'Aquino va fer molt més seva la filosofia aristotèlica que va assumir, però la va sotmetre a la censura de la fe. Per tant, ni en el cas 1 ni en el cas 2 es compleix la primera condició del criteri i, per tant, pròpiament no hi ha cap síntesi entre raó i fe. Cas 3: el racionalisme del segle XVII va construir una nova metafísica empeltada en la tradició grega, tot i que “subjectivitzada”, però no es va inspirar en els continguts propis del cristianisme. Per tant, aquí no es compleix la segona condició. Cas 4: el tradicionalisme francès del tombant del XVIII obre la filosofia a les qüestions socials i crea un pensament polític conservador que sembla inspirar-se en els dogmes del cristianisme. Però no era així realment, car el que li interessava era l'efecte, en termes de cohesió social, del poder de l'Església. Per tant, tampoc en aquest cas es compleix la segona condició: els dogmes cristians no són determinants de la filosofia. Cas 5: l'idealisme alemany del segle XIX elabora un pensament especulatiu que acaba transformant el cristianisme en un humanisme impossible de conciliar amb el caràcter històric, i no simplement mític, del dogma cristià. Per tant, tampoc aquí es compleix la segona condició. Finalment, cas 6: la filosofia de l'acció humana de Maurice Blondel duu a terme una mena d'anàlisi transcendental que tampoc es nodreix del contingut específic de la *fides quae creditur*, sinó que més aviat en constitueix una apologètica (o - diríem - propedèutica filosòfica) que fa raonable “acostar-se al cristianisme”. Per tant, tampoc Blondel compleix la segona condició. No hi ha, doncs, cap cas en què ambdues condicions requerides apareguin simultàniament. Només en un sentit lax es podria dir que sant Agustí o sant Tomàs d'Aquino o Maurice Blondel són filòsofs cristians. A Descartes se li suposa, per bones i òbvies raons biogràfiques, que fou cristià. I la seva

filosofia pot ser utilitzada en favor del cristianisme, tot i que “funciona” millor com a justificació racional del deisme. Però, si apliquem estrictament la navalla de Bréhier, no brolla directament de la matriu intel·lectual del cristianisme, però bé que caldria admetre que indirectament sí, si tenim present l’origen escolàstic cristià de bona part de les categories de la seva metafísica. L’hermenèutica idealista que Hegel duu a terme amb el cristianisme dissipa tot dubte sobre la seva filiació cristiana. Feuerbach ja no té cap interès per un mínim de fidelitat a la fe cristològica. I les filosofies del nihilisme i de l’ateisme posterior liquidaran tot residu de veritat *per se* en el cristianisme.

I si aquests exemples històrics que, en la seva selecció, Bréhier devia considerar “majors” o paradigmàtics aboquen a un resultat tan decebedor, ¿què podem aprendre de la història de la filosofia pel que fa a la qüestió de la possibilitat d’una (la que sigui) filosofia cristiana? El que constitueix, al nostre parer, el segon implícit de l’article que comentem: que la impossibilitat històrica revela *de facto* la impossibilitat *de iure*. Per què? Perquè resulta *per se* tan impossible que es doni una filosofia cristiana com que la ciència aconseguís elaborar una matemàtica o una física cristianes (avui dia també podríem dir: i una química, i una biologia, i una electrònica, i una nanotecnologia, etc., cristianes). Per tant, resulta coherent amb el caràcter de tot l’article d’Émile Bréhier afirmar que, en el fons, la seva tesi de la impossibilitat d’una filosofia cristiana descansa en la comparació entre filosofia i ciència (en qualsevol de les seves especialitzacions o branques): l’estatut bàsic de totes dues les obliga a constituir-se en un cos sistemàtic de veritats i coneixements sotmesos únicament al criteri de la màxima racionalitat possible, de manera que no poden tolerar que s’hi immisceixin continguts aliens, no establerts en el mateix procés de filosofar sobre qüestions racionalment accessibles i de fer ciència sobre l’experiència amb la matèria. Formulem, doncs, el segon implícit així: si volem obtenir un producte cristià fent filosofia o fent ciència, serà impossible

acabar fent filosofia o ciència. I si volem fer ciència o filosofia, seran el que elles donin de si, però en cap cas un producte cristià. Al nostre parer, la interpretació que Émile Bréhier dóna dels autors i períodes històrics que recull en l'article, només serveix per justificar aquesta tesi. No volem minvar gens ni mica el valor i l'agudeses de les anàlisis d'un historiador tan insigne de la filosofia. Però resulta inequívoc que, en relació amb la nostra qüestió, opera a través de la història de la filosofia amb una navalla sistemàtica: si en un sistema de pensament hi ha fortes referències al cristianisme, passa a perdre significació com a filosofia; i si, a l'inrevés, mostra els trets d'una metafísica, resta desvinculat del cristianisme, de manera que filosofia i cristianisme no es troben mai. I quan hi ha hagut moments històrics en què ambdós anaven junts, en la forma fins i tot d'una certa síntesi intel·lectual, per exemple durant l'escolàstica medieval,¹⁵ Bréhier passa a valorar aquesta situació com un simple accident històric: «És per accident que, durant els segles de l'Edat Mitjana, la cultura intel·lectual d'origen grec ha estat lligada estretament a la professió religiosa» (161). Tot plegat, un procediment sospitos, fins i tot, en termes de la “cosa en si”, en termes d'història de la filosofia: si una filosofia va aparèixer, al terme de la seva elaboració, lligada estretament amb la fe, ¿no es troba aquí una certa realització, ni que sigui incompleta i imperfecta, dels dos criteris del primer implícit? ¿Cal llençar-la per la borda com a “filosofia cristiana” simplement perquè la fe cristiana no pot renunciar a haver d'examinar si un determinat filosofema es pot soldar o no amb ella (el que Bréhier anomena “censura”)?

Creiem, finalment, que la crítica a la posició de Bréhier hauria d'afrontar l'assimilació acrítica que realitza entre ciència i filosofia. Diguem-ne tan sols

¹⁵ Abunden els exemples de manuals de “filosofia cristiana” en què sant Agustí i l'escolàstica, sobretot sant Tomàs d'Aquino, inspiraven una síntesi entre fe i raó que també s'anava adaptant a filosofemes i coneixements científics del segle XX. Heus-ne ací un d'històric de la Companyia de Jesús: O. MUCK, *Christliche Philosophie*. Kevelaer Rheinland: Verlag Butzon & Bercker, 1964.

un parell de mots. Mentre que tant absurd és demanar a la ciència que sigui cristiana com exigir-li que sigui comunista o nihilista - tot i que unida a una concepció difusa, “ambiental” o públicament imposada de l’existència pugui coadjuvar a una actitud nihilista o atea davant la vida -, *a priori* no es pot esperar el mateix de la filosofia. Les qüestions de què s’ocupa la filosofia no se circumscriuen a l’esfera de la investigació de la matèria en qualsevol de les seves manifestacions, sinó que van més enllà, en la línia d’haver de cercar un fonament últim - si hi és - del conjunt de la realitat. I, en virtut d’aquesta racionalitat supracientífica, no es pot excloure de bell antuvi que s’elabori una interpretació filosòfica de la realitat el fonament últim de la qual acabi presentant trets creients, ateus o agnòstics.¹⁶ Ciència i filosofia no són exactament el mateix.¹⁷ Considerar la impossibilitat de la filosofia cristiana com equiparable a la impossibilitat d’una ciència cristiana genera una confusió estranya sobre la mateixa identitat de la tasca filosòfica. Dit d’una altra manera: si la ciència volgués ser cristiana o atea o nihilista, hauria de ser utilitzada per algun sistema de pensament definible, pel que fa a la seva orientació “religiosa”, per aquests posicionaments, com de fet ja ha passat en la història. I per això cal destacar ara, per acabar de precisar el nostre distanciament respecte de la postura de Bréhier, que en els dos criteris del primer implícit hi ha, en el fons, una contradicció que no té solució: ¿com es pot exigir alhora que una filosofia s’articuli autònomament, prescindint del cristianisme, per ser veritablement filosofia i que alhora s’hagi de nodrir internament del dogma religiós per ser cristiana? Aquí sí que sembla treure el nas la famosa quadratura del cercle, que Bréhier, en canvi, assigna al mateix

¹⁶ Es tracta del tema que Zubiri anomena amb encert “problematisme de la fonamentalitat”: X. ZUBIRI, *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial - Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1984.

¹⁷ Heus ací una manera senzilla i intuïtiva d’argumentar-ho: «Tenim la sensació que fins i tot quan totes les *possibles* preguntes científiques han estat contestades, els nostres problemes vitals encara no han estat gens tocats» (L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. Traducció al català de l’edició crítica a cura de Joan Ordi Fernández. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia - Institut d’Estudis Catalans, 2005, TLP 6.52, p. 107).

concepte d'una filosofia cristiana en tant que equiparable al d'una matemàtica cristiana. ¿Com es pot demanar a un pensament que no incorpori el cristianisme en el seu dinamisme o configuració per ser pròpiament filosofia, però que rebi l'impuls conceptual articulador de la fe per ser cristià i alhora no deixi de ser metafísica pròpia? ¿No s'està demanant un impossible que després resulta massa fàcil de verificar històricament com a no existent? ¿No resulta més senzill suposar que, en el mateix procés d'elaboració d'una metafísica, pugui haver-hi una coreferència conscient entre l'exigència de racionalitat filosòfica i la proposta dels continguts de la fe que poden tenir una significació intel·lectual digna de ser tinguda en compte, i que tot el procés de construcció d'aquesta filosofia es vagi saldant amb la incorporació crítica d'ambdós tipus d'elements en una síntesi final? ¿No trobem en sant Tomàs d'Aquino un exemple clar d'aquesta escrupolositat per mantenir el màxim de respecte a les exigències de totes dues esferes: la racionalitat i coherència del pensament filosòfic que ell havia pogut conèixer amb el “nou” Aristòtil i els continguts propis de la fe cristiana? En conclusió, ens semblen ben justificades les crítiques que Émile Bréhier va rebre a la tesi que venia a dir que una filosofia cristiana seria com la quadratura del cercle. Un llibre de Nédoncelle fixarà, el 1956, el resultat de la controvèrsia de 1931.¹⁸ Però ara no el podem seguir. De moment, només volíem explicitar els implícits de la postura negativa de Bréhier i discutir-los críticament.

¹⁸ M. NÉDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?* París: A. Fayard, 1956. Versió castellana: *¿Existe una filosofía cristiana?* Traducció de T. L. V. Andorra: Casal i Vall, 1958.