

JAUME BOFILL, MEMÒRIA I EXPRESSIÓ

Per hanc cognitionem cognoscitur
an est anima, sicut cum aliquis percipit
se habere animam.¹

TOMÀS D'AQUINO

Parlar del pensament —no pas de la persona— de Jaume Bofill comporta la tasca més costosa i humiliant perquè obliga a reconèixer un límit en un mateix. A les ressenyes que hi ha de la seva obra hom consigna la dedicació de Bofill a una temàtica parcial que ell mateix va denominar *metafísica del sentiment*.² Jo segueixo un dels lapidaris apotegmes tomistes que escandeixen reiteradament la seva obra i l'aplico d'entrada al seu pensament: «Unusquisque videtur esse quod est potius in ipso.» (En català, la frase faria: Cada cosa s'ha de veure segons allò que té de millor.) Doncs bé, de la rància fredor textual d'uns comentaris de sant Tomàs sobre Agustí d'Hipona emergeix una

1. *De veritate*, Quaest. X, De mente, article 8, c. Marietti, Tori, 1924. (Una lectura vasta i digesta del que podríem anomenar «dipòsit» cultural cristià —hi incloem un càlid entorn humanístic— permet a J. Bofill l'admirable citació selectiva que es prodiga en la seva obra.)

2. De Jaume Bofill: *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Public. Cristiandad, Barcelona, 1950; *Obra filosòfica*, Ariel, Barcelona, 1967. Hi ha una gran quantitat de papers inèdits que amb la deguda autorització de la viuda Bofill han estat aplegats pacientment per Antoni Pascual Piqué amb la subvenció de la Fundació Bofill.

pregunta inquietant, potser l'única de Bofill: «Per hanc cognitionem cognoscitur an est anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam.»³ La il·luminació greu i radiant és aquesta: hi ha ànima? La retornem al text llatí per infondre-hi saba nova amb la terminologia de Claudel, que Bofill desenvolupa en un altre indret.⁴ Es tracta d'*anima-animus*. Per Bofill, com per Claudel o pel nostre Carles

Sobre Jaume Bofill. Arran de la seva mort el 1965, semblances breus de Millàs Vallicrosa, Ignacio Agustí, Albert Manent, a *El Noticiero Universal* i *Tele Expres*; Jaume Teixidor, a *Destino*; Joaquim Maristany, a *El Ciervo*, 1965. Revista *Cristiandad*, número d'homenatge, octubre, 1965. (Conté un editorial i una antologia de textos.) Francesc Gomà, *Serra d'Or*, gener, 1966.

A. Guy: *Los filósofos españoles de ayer y de hoy*, Losada, 1962, pp. 234-238, 305-306.

J. M. Calsamiglia: «Presentació» de l'*Obra filosòfica*, Ariel, 1967.

P. Cerezo Galán: «Jaume Bofill i Bofill, Obra filosòfica», *Convivium*, 26, 1968, pp. 105-111.

E. Barjau: article «Jaume Bofill i Bofill», *Gran Enciclopèdia Catalana*.

A. López Quintas: *Filosofía española contemporánea*, B. A. C., Madrid, 1972, pp. 378-391.

G. Fraile: *Historia de la filosofía española*, B. A. C., Madrid, 1972, pp. 325-327, volum segon.

Freixenet: *Tesis de licencia sobre J. Bofill*, inèdita, Universitat de Barcelona, 1972-1973.

Convivium, número extraordinari dedicat a la memòria de Jaume Bofill, gener-juny, 1966. Participen en aquesta compilació d'articles noms coneguts, nacionals i estrangers, vinculats tots per l'amistat de J. Bofill. Les *Notas* referides directament a J. Bofill es redueixen a les evocacions de J. Vilà i Valenti, L. Cuéllar i Bassols, Dominique Dubarle, Monelle Picard, A. Álvarez Bolado, F. Cuervo Arango, pp. 3-15, 43-50, 129-135.

Referències elogioses a diversos escrits. En cito especialment, perquè n'he estat alumne a la Facultat de Barcelona, la de M. Sacristán dins *Sobre el lloc de la filosofia en els estudis superiors*, Nova Terra, 1968, pp. 20-21.

3. Tomàs d'Aquino, text a l'udit.

4. Cito l'*Obra filosòfica* segons la paginació, excepte tres articles amb sigla pròpia: OF. *Fuentes, concepto y método de la metafísica*: FCM. *Para una metafísica del sentimiento*: MS. *D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal*: DAR.

Cardó, *animus* no val si *anima* no canta. L'ontologia, i no tan sols la poesia, es redueix, en definitiva, a la reassumpció admirable i precària d'*anima* per *animus*. Jaume Bofill va meditar tenaçment aquest trànsit i les seves prioritats. Va desprendre l'*anima* de possibles animismes aristotèlics i la va incardinar a la *mens* augustiniana. Aquesta *mens* és *imago* tant en l'estat pre-reflexiu, quan és sollicitada per «*an est anima*», com en l'estat reflexiu, «*quid est anima*». Vinculant i distingint aquesta *duplex cognitio*, Bofill va viure immersit en la vida o en el palp silenciós i intermitent de les fonts invisibles i, amb un rigor prodigiós, que crec desconegut, va anar meditant les implicacions reflexives d'«*an est anima*», sostenint així el *pondus* o la gravetat augustiniana del seu *verbum* o el seu dir temàticament filosòfic o reflexiu. Rere la «difícil facilitat» en què «el discurs esdevé quasi intuïció, el desig quasi gaudi, l'esperança quasi possessió»,⁵ molts vam poder oblidar, perquè ell la feia oblidar, la serietat ininterrompuda d'un desplegament temàtic que, en la seva problemàtica, aproximaria materialment el seu pensament a la preocupació sobre la principalitat reflexiva de Fichte o de Jean Nabert. De Fichte, com veurem, en Bofill se'n troben temes similars: l'acte com a acció, la reflexió, sentiment i memòria, el logos com a verb, la principalitat de l'acte pensant, etc.⁶ De Jean Nabert, l'autor d'*Elements pour une éthique*,⁷ la reivindicació constant d'una moral o, millor, d'una ètica del pensament (versió spinozista): la interpretació metafòrica de l'analogia metafísica; l'accent intensiu del significat transcendent —«*er-guint-se*», terminologia de Bofill— sobre els significats par-

5. OF., p. 249.

6. Fichte: *Wissenschaftslehre de 1804*. Utilitzo aquesta obra segons la traducció francesa de Julia Didier a Aubier, 1967. Vegeu, del traductor, *La question de l'homme et le fondement de la philosophie*, Aubier, 1964.

7. J. Nabert: *Elements pour une Ethique*, Aubier, Paris, 1962.

cials que adequien l'objecte proporcionat, però no pas l'objecte saciatiu del nostre entendre. Però allò que més li admiràvem els qui hi vam conviure —màximament els darrers dies de la seva existència— va ser aquell «Acaba de entregarte ya de vero... que no saben decirme lo que quiero»; quan tota la fragmentació inevitable d'una vida humana, essent-ne invisibles els talls o les sutures, se'ns lliurava intacta. «La sublimació definitiva sabrà renunciar, si cal, amb la dolcesa d'un somriure, ja no imperat, sinó espontani i sentit a allò que tanmateix reconeix i estima com un bé i que és acollit com a tal en l'acte mateix de renunciar-hi: intrínsecament present com ço que justament ha d'ésser sublimat i transcendit, ja no es fa sentir com a =condició-obstacle= i l'esperit s'experimenta com a lliure en la =difícil facilitat= que hem dit.»⁸

Abans he destacat la situació atzarosa de qui, en reprendre la meditació del seu mestre, ha de confessar el seu propi limit. Creure en l'ontologia —Bofill parla d'una *fides* o «connotació existencial» de les enunciacions— suposa viure amb el suport de la creença. Les enunciacions —aquí també segueixo la doctrina de l'autor que presento— valen en la mesura que queden simultàniament relativitzades i absolutament assumides des d'«el ámbito situacional del espacio y del tiempo, único en que puede tener lugar el *experiri* humano; toda vez que el ente mentado o designado no puede sernos dado más que en una experiencia o en conexión con ella.»⁹ D'aquí que, en referir-se aquesta doctrina a l'*experiri* personal o a l'experiència situacional actual, tota gosadia ontològica esdevingui bastant problemàtica. I esdevé problemàtica, no tant per extrapolacions que l'entorn denuncia com a aberració predicativa —no és aquest, el cas—, com pel pertinaç nominalisme conceptual i prèviament vital de

8. OF., p. 254.

9. MS., p. 159.

les nostres assercions. La vida culturalment abrigada de Jaume Bofill ha sofert embats considerables i no sosté certes juvenils. Jo diria que en moments de transició, tan subterranis com els que vivim —aquests moments no deixen pas indemnes les existències particulars—, *anima* no canta i *animus* perd fermesa ontològica. És en aquesta situació que es fa difícil nuar la creença vital i lògica de Bofill i niar-hi. Nogensmenys, a la seva sucosa *D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal*,¹⁰ hi ha una frase que m'ofereix una passarella discutible per retre-li l'homenatge d'aquest article. Bofill hi parla —no ho he trobat en cap altre passatge— d'un darrer reducte de la ment quan ja no hi pot haver victòries positives en l'ordre de concepte. «Com aquesta victòria, no assolida positivament, pugui ésser-ho encara =negativament=, no podem tractar-ho aquí: limitem-nos a indicar que, en l'ordre moral, constitueix la darrera possibilitat de la llibertat, quan pugui semblar definitivament perduda.»¹¹

Per tant, ensenyo, abans d'una exposició detallada, els pressupòsits de la meua lectura i de l'exposició consegüent. 1. Jo crec en una ontologia, o sigui, que les meves paraules i els meus conceptes s'han d'arrelar en la vida col·lectiva i personal. 2. Només «crec» en tal possibilitat o visc el buit de la seva verificació a tots els nivells, però encara puc comprendre «la darrera possibilitat de la llibertat, quan pugui semblar definitivament perduda». 3. També crec que la metafísica és «la consideració de la realitat en aquell nivell en que la referència a Dios está inmediatamente exigida».¹² Ara bé, víctima potser d'una «mort de Déu» ambiental i subreptícia, avui llegeixo Jaume Bofill des d'una certa experiència negativa de Déu, des de la qual contemplo «com

10. DAR., pp. 209-237.

11. DAR., p. 224.

12. MS., II, p. 149

aquesta victòria, no assolida positivament, pugui ésser-ho encara = negativament = ». La formulació negativa, que implícitament s'anirà desvetllant, pot ser la coneguda fórmula de la teologia negativa: «Si comprehendis non est Deus.» Això comporta: si no comprenc o si no profano en conèixer, Déu sustenta el que no és conegut i se'n fa càrrec.

I. MEDITACIÓ SOBRE UN ÚTIL ANACRONISME

S'incrusta deliberadament, gairebé a títol de nota, el que és *plaidoyer* inevitable en presentar Jaume Bofill. També causa sovint esbalaïment que un pensament tan sectorialment anacrònic m'hagi pogut encendre amb intermitències mai no apaivagades. Hem de dir que Bofill va ser en vida i en doctrina radicalment anacrònic, fins al punt que els avantatges i els costos de l'anacronisme són tal vegada un pressupòsit de lectura i valoració indispensables. Al caire de cada ponderació sobre el que podríem qualificar de nivells anacrònics, se'ns anirà obrint el problema mateix, l'elogi de l'*ana-chronos*. (Aquest «remuntar el temps» té relació amb el *se erexere* que Bofill prodiga en la seva obra.)¹³

Parlaré de tres nivells diferents d'anacronisme. Bofill va ser anacrònic en la mesura que sempre es va cenyir a una franja concreta del llegat cultural; em refereixo al seu tomisme o a la seva inserció en l'escolasticisme. També ho va ser, ho remarco a part, en tant que va viure i que va pensar immersit en una simbòlica o en una poètica o en una estètica que avui ens resulten estranyes. Més que pensar-hi, ell va viure a l'*escala dels éssers*,¹⁴ perdut o fascinat pels llen-

13. OF., pàssim.

14. J. Bofill: *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Public. Cristiandad, Barcelona, 1950. (El nostre estudi resta radicalment insuficient en no haver desentranyat les riqueses d'aquesta obra germinal.)

guatges xifrats de l'estètica cristiana. I ho va ser també en tant que tot filòsof s'exilia o es troba exiliat en una temàtica que suspèn les cronologies usals. La sollicitació ambiental no permet els lents temps digestius del pensament. En aquest tercer nivell, igual com en el segon, se n'associen fàcilment dos regionalismes filosòfics al de l'autor que exposo. Penso en Berkeley, que, com Bofill, sempre va veure el real com un llenguatge: «Res naturales sunt inter duos intellectus constitutae.»¹⁵ També l'associa a Bergson, que va esmicolar pacientment les implicacions de la seva visió: «Le temps scientifique ne dure pas.»¹⁶

I. És en l'anacronisme escolàstic on més es compleix l'ús semàntic del terme. Anacrònica i llunyana resulta al lector culte l'elecció temàtica i bibliogràfica dels materials que usa Bofill. En aquest nivell l'obra de Bofill exerceix la seva recuperació —accepció remuntativa de la partícula *ana*— del *chronos* o del temps, que tan repetit, ja és usat i silent. S'ha d'extremar l'estranyesa d'aquest punt de partida per copsar, per contrast, la vivacitat erosiva del seu pensament. Si escollim l'indret reflexiu més immediat a la referència bibliogràfica de l'*Obra filosòfica* i, abans, de *La escala de los seres*, ens trobem que el «no» rebel —punt de partida indispensable, segons Bergson, de tota aventura intel·lectual— s'exerceix davant l'obra del jesuïta P. Roussetot, *L'intellectualisme*.¹⁷ Bofill es refereix a aquesta obra en la tesi doctoral; accepta el seu realisme vigorós i nega el

15. Tomàs d'Aquino: *De veritate*, q. I, art. II, obra citada.
Berkeley: *An Essay Towards a New Theory of Vision*, 1709.
Utilitzo la versió d'A. Leroy, Aubier, 1969. Llegireu amb interès l'obra, del mateix autor, *George Berkeley*, P. U. F., 1959.

16. H. Bergson: *Melanges*, «Lettre a W. James, 9 mai, 1908», P. U. F., Paris, 1972.

17. Roussetot: *L'intellectualisme de Saint Thomas*, Beauchesne, 3a, ed., 1936; *Pour l'histoire de problème de l'amour au Moyen Age*, col·lecció Baeumker.

que creu que és una versió intel·lectualista limitada de tal realisme. Si en l'obra de Rousselot el realisme suprem es compleix teològicament en la visió de Déu, Bofill proclama, davant d'ell, la primacia de la caritat: «Non intratur in veritatem nisi per charitatem.»¹⁸ Bofill també nega un ús restringidament intuïcionista de la visió i afirma, gairebé antinòmicament amb la seva primera elecció, la generositat del concepte o del verb (*dicere*) en l'operació intel·lectual. Podríem ajuntar les dues eleccions bofillianes i parlar d'un *verbum cordis* sense el qual tot *verbum oris* vaga erràtic. La temàtica caritativa i, més literalment, el tema trinitari del *verbum mentis* (vella analogia augustiniana) s'obren a Bofill a través d'una obra clàssica en el recinte escolàstic. Em refereixo a *La structure de l'âme mystique*, del dominic P. Gardeil.¹⁹ En aquesta obra, anàlisi de la *mens* augustiniana, es confecciona una teologia espiritual que Bofill no dubtarà a traslladar a l'indret reflexiu per oferir-nos l'ontologia suprema en clima cristià. En Bofill sorgeixen, des d'aquesta referència, la dualitat *vestigium-imago*, la seva visió circular d'*imago* (*memoria-intellectus-voluntas*) i, derivadament, en registre memoratiu, el tema de la «duplex cognitio animae quoad an sit, quoad quid sit». Bofill accentua —personal indici electiu— el caràcter memoratiu de tota intel·lecció, de qualsevol amor i viceversa. Des d'aquestes perspectives, vivint Bofill com vivia immersit en un clima culturalment postkantià, era comprensible una transcendentalització de l'aristotelisme tomista des de la *mens* i la simpatia, en això, amb la coneguda obra *Le point de depart de*

18. St. Agustí: *Contra Faustum*, L. 32, c. 18, Patrologia llatina de Migne.

19. A. Gardeil: *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Gabalda, París, 1927. (Obra indispensable, amb la del P. Rousselot, per a la comprensió de l'autor que estudio.)

la *methaphysique* del P. Marechal.²⁰ Bofill se situa en una òrbita transcendental que, en ell, podríem qualificar d'idealista en el sentit més purament berkeleyà. Bofill s'enfrontarà, des d'aquest enfocament, a restauracions més aviat crasses del realisme tomista, vg. a la producció contemporània de J. Maritain; concretament a *Sept leçons sur l'être*²¹ o a l'obra corresponent de Gilson, *L'être et essence*.²² Aquests són, abreujats sumàriament, els indrets reflexius i qüestionadors de Jaume Bofill. Per mitjà d'ells podem inserir el seu pensament en el que culturalment convenim a denominar moviment neoescolàstic. Potser aquesta exposició esquerdarà d'una vegada la trivial agrupació d'autors *toto coelo* diferents: Karl Rahner, Gilson, Rousselot o el mateix Bofill.

Si ens remuntàvem més, hauríem de mostrar els camins que comuniquen el pensament escolàstic de Bofill amb la lectura d'interpres coneguts: Gaietà²³ i, sobretot, Joan de Sant Tomàs.²⁴ Aquestes referències explicarien la seva aversió, possiblement unilateral, a un altre gran intèrpret, Suárez, i als seus seguidors actuals. No caldrà advertir els qui coneixen mitjanament l'obra que exposo sobre l'absència de

20. J. Marechal: *Point de départ de la Methaphysique*, L'Édition Universelle, Bruxelles, 1949. Bofill considerava que la seva obra seria com un cobrir les llacunes que el P. Marechal va deixar. L'intent apareix a OF., concretament a MS., II. Bofill va tenir un accés excellent a l'obra de Marechal a través del seu entranyable amic i dialogant, el pare Hayen, dipositari dels papers del jesuïta belga. (D'A. Hayen vegeu *La communication de l'être*, Museum Lesianum, Desclée, 1959.)

21. J. Maritain: *Sept leçons sur l'être*, Téqui, Paris. Vegeu MS., II.)

22. E. Gilson: *L'être et l'essence*, Vrin, 1962. (Els inèdits de J. Bofill revelen un coneixement detallat d'aquesta obra de Gilson.)

23. Gaietà: *In de ente et essentia D. Thomae Aquinatis Commentaria*, Marietti, 1934.

24. J. de Sant Tomàs: *Cursus theologicus*, Paris-Tournai, 1931-1946.

tota historiografia crítica amb què Bofill assumeix el pensament grec i fins i tot el medieval. (Bofill mostra la seva opció més creativa que no pas crítica i, també, la ahistoricitat intel·lectualment perillosa d'altres pensadors de l'escola.)

Des d'aquesta topologia especial —Bofill pensa topològicament—, se'ns ofereix la lectura més aviat màgica o transmutadora —gairebé podríem parlar de metamorfosi o metàfora— de Tomàs d'Aquino. Per aprofundiment meditatiu, Bofill recobra —uso conscient la referència— el «temps perdut» i ens mostra la seva vitalitat portentosa i, per això, només per això, la seva actualitat. En Bofill la vivacitat es compleix encenent un terme avial. L'afirmació s'ha d'esmicolar més. Un autor inspirat, si és tomista religiosament inspirat, pot encendre o ser encès per l'actualitat. Penseu en la vitalitat tomista de l'*Humanisme integral* de J. Maritain o en les *Frontières de la poésie*.²⁵ En Maritain trobem un fervor que encén el verb simplement per aposició generosa de qui habita dos universos juxtaposats. Bofill, al meu entendre, va submergir el seu fervor en la terminologia mateixa per mitjà d'un cert aprofundiment perforador. En el tomisme usual hom parla de *species expresa*;²⁶ doncs bé, Bofill va aprofundir la densitat prolativa de la *species* i, sense sortir-ne, va trobar, per aquests misteriosos bescanvis del pensament en l'arrel (*intus spicere*), els ponts subterranis que li van obrir, sense trencar ni tan sols fidelitats literals, accents permanentment anacrònics, i per això mateix

25. J. Maritain: *Humanisme intégral*, Aubier; *Frontières de la poésie*, Louis Rouart et fils. Sobre la peculiar inserció de Maritain en el tomisme, vegeu J. Maritany: *Questions de Vida Cristiana*, 67, pp. 105-111.

26. Vegeu l'excel·lent manual de J. Gredt, O. S. B.: *Elementa philosophiae aristotelico-tomisticae*, Herder, 1961. Des de les coordenades d'aquest manual, les incursions de J. Bofill en el tomisme usual resulten audaces i, sobretot, *creatives*.

veraços, del pensament viu. (En un altre lloc d'aquest estudi em referiré a la temàtica semblantment fichteana del seu concepte o sistema.) Si m'és permès d'il·lustrar aquest moviment *intus susceptiu* i el seu balanceig interior, podríem parlar d'una superposició rigorosa de plans. Des d'un pla referencial o literal, per una curiosa descol·locació o distància textual i un desig juvenil i gairebé infantil de tot guany, s'anava eliminant el que Tomàs d'Aquino anomena buits lògics o passos falsos al límit. Què entenc amb això? Simplement, des d'una creença —aclarir-ho ens duria al segon nivell anacrònic—, evitar per descol·locació inquieta tota rigidesa i també tota manca.

II. Prosseguint el fil traçat, anacronisme, o sigui, la recuperació temporal, topem de seguida amb la redempció més bella, que és la del temps simbòlic. Perquè aquesta afirmació no quedi en buidor, la refereixo a un text que prologa el que hem obert anteriorment. Llegim en *Una teoria de l'acte*: «Si referim, finalment, l'estructura *modus, species, ordo*» (ontologia trinitària del «vestigio» o, com en diu *La escala de los seres*, cosmorama o cosmologia augustiniano-tomista) «a la doctrina de les causes, *modus* serà la dimensió de l'ens en virtut de la qual és terme de relacions d' = eficiència = que el = posen = com a = existent = (*quo constat*); *species*, la que el constitueix en relacions formals d' = exemplaritat = (*quo discernitur*); *ordo*, de relacions tensionals de = finalitat = (*quo congruit*).»²⁷ M'interessa, un cop assolida la inserció temàtica, aïllar tot allò que no sigui: *quo constat, quo discernitur, quo congruit*. L'accentuació estètica d'aquests termes —consistència, discerniment, congruència— esdevindrà més palpable si aparellem, amb l'autor, consistència i existència, discerniment i exemplaritat, congruència i tensió o amistat dels éssers. (Bofill es detu-

27. DAR., p. 221.

rarà llargament sobre aquesta *filia* congruent de l'*ordo* en *La escala de los seres*.)²⁸ Ens trobem en una anacronia radical perquè el temps simbòlic és el primer temps perdut; tal anacronia, redundantment, *congruit* amb una lectura atenta de Tomàs d'Aquino. Ha estat el conegut historiador del tomisme P. Chenu el qui més ha destacat la gratuïta congruència de l'edifici tomista.²⁹ On nosaltres llegim o rebem rigideses, en Tomàs d'Aquino hi havia congruències belles. Per mitjà d'elles es pondera lògicament —les congruències principalment es ponderen— la cosmovisió cristiana del món. Bofill va llegir així no tan sols el seu mestre, sinó la realitat de cada dia. La seva lectura estètica fins i tot pot posar en qüestió l'estatut filosòfic de la seva obra. Deixant de banda aquest problema, recordem només que el seu discerniment continu sobre qualsevol realitat («Unusquisque videtur esse quod potius in ipso») també es va expressar en la seva obra escrita.

Ara he d'illustrar per pinzellada convergent aquest anacronisme simbòlic. Per Bofill, com ja hem vist, la realitat és vestigi o empremta i, al nivell de la *mens*, *imago* o empremta que se sap i que, per tant, s'expressa. Aquí, crec, hi ha l'arrel simbòlica d'aquest pensament. Bofill insisteix, des de la seva visió trinitària —la *mens* se sap (ontologia) creada a imatge i semblança del Déu Tri-, en dues regles fonamentals o *a priori* del pensament simbòlic: *circularitat*, *principalitat* o, en la seva terminologia, *coneixement «in»*.

La *circularitat* de l'ontologia o de l'entendre el món demana d'anar-se avesant a poc a poc que tot combregui amb tot. Això exclou tota rigidesa o salt al límit, que en Bofill equival a sortir de la *re-flexio* trinitària. Bofill sol denunciar.

28. *La escala de los seres* ens porta a paratges exemplaristes o simbòlics que recorden l'*Itinerarium mentis* de sant Bonaventura.

29. Vegeu per a això el seu llibre *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquino*, Montreal, Paris, 1950.

amb més o menys fidelitat interpretativa —ara això no importa—, qualsevol «isme» com un salt al límit o una confiscació en què, utilitzant el seu tractament doctrinal, no se salva al principi «causae ad invicem sunt causae» (refregit aquí aristotèlic de la *re-flexio* augustiniana). Pel que fa a aquest accent, remeto a dues curioses psicoanàlisis que Bofill fa amb simpatia: *Una aventura fallida. Glossa a «El càntic nou» i al seu prefaci*³⁰ (estudi crític d'unes afirmacions de C. Cardó) i el seu darrer article, «*Vol de nuit*, obra de tensions irresoltes»³¹ (visió penetrant de l'obra de Saint-Exupéry). Bofill veu desmesurada en tots dos autors una línia causal i pèrdua de *re-flexio*.

Les bases tematitzades d'aquest «a priori» circular se'n ofereixen a la nota *Algunas sugerencias a propósito de la correlación «materia-forma»*.³² La tesi doctoral íntegra es consagra a la interrelació enteniment-voluntat, vista des de la seva perspectiva trinitària. No crec que es pugui entendre la insistència circular si s'oblida l'*a priori* interpretatiu o el teologumen augustinia de les processions trinitàries. Ara bé, havent-hi *imago-vestigium* refractades en el real i inviscerades en el real vist així, les dues trinitats —*species-modus-ordo* en *vestigium*, *memoria-intellectus-voluntas* en *imago*— regeix una legalitat reflexiva que es tradueix en aquell entra-i-surt del múltiple en l'u. Es produeix, per tant, una «allusió» rebexiva i per això figurativa o plàstica que consumeix la transmutació metafòrica de cada part en alguna cosa que és més.

La *principalitat*, més que un «a priori» de lectura, és un reducte posseït tenaçment per qui percep *congruència-*

30. OF., pp. 187-197.

31. OF., pp. 259-271. L'article sobre Saint-Exupéry va ser escrit en una situació físicament precària, dos mesos abans de la seva mort, cosa que testimonia la grandesa i la tenacitat d'un esperit.

32. OF., pp. 161-165.

consistència i figura. Repensant audaçment el *concepte formal* de l'Escola, Bofill insisteix que tot coneixement s'actualitza en un *in quo* i anomena *verb* aquesta relativa mediació, continuant l'analogia augustiniana. Ara bé, aquesta elecció focal porta conseqüències.³³ Si tot coneixement o tot concepte és una verbalització, afirmar-ho equival a afirmar que tot coneixement queda entranyat en *species*; i com més entranyat és, més expressiu. La referència a Berkeley pot il·lustrar la insistència de l'*in quo* i la seva repercussió estètica. Bofill acceptaria en certa manera l'adagi «Esse est percipi», amb els seus correlats emocionats. Per ell, com per Berkeley, el *percipi* fa emergir afectuositat i sensació.³⁴ Constitueix una autèntica concepció significativa o lingüística del coneixement. No es tracta pas de cap solipsisme idealista; Bofill accentua només, seguint Joan de Sant Tomàs, la prioritat de la prolació en el *verbum* o *in quo* sobre la necessària vinculació exterior. («*Verbum mentis non tantum ex indigentia objecti quantum ex plenitudine subiecti.*») ³⁵

No és difícil copsar les conseqüències arrelades i, en tant que arrelades, poemàtiques del coneixement. Així, circularitat i prolació corollaris d'una ontologia trinitària— consagren una estètica. Els escassos expositors d'aquest pensament ja han destacat el caràcter estètic de Jaume Bofill; ara jo em limito a desentranyar-ne les arrels. D'altra banda, l'estètica de Bofill representa al meu entendre la fidelitat

33. La conseqüència més radical seria submergir tota reflexió en el Verb seguint la vella analogia augustiniana. La filosofia de J. Bofill se submergeix, des d'aquest punt de vista, en el clima anselmià de la *fides quarens intellectum*.

34. Berkeley, obra citada. (Em refereixo al recobriment berkeleyà de les *qualitats secundàries* amb el que comparten.)

35. Aquesta és la pregunta de J. de Sant Tomàs a la qüestió 27 de la *Summa Theologica*, «*De processione divinarum personarum (utrum processio sit in divinis)*».

més alta a Tomàs d'Aquino, cosa que ratifica el seu anacronisme principal. Una obra notable d'Urs von Balthasar, *La gloire et la croix*,³⁶ ens ha hagut de recordar que el pensament teològic, o sigui el pensament cristià —salvant els peròs obvis d'una identificació sense matisos—, o viu de simbòlica o mor. Jo hi afegiria que, vivint en el símbol poètic, posseeix uns dons admirables d'ubicació i perd força agressiva o depura la seva creença. Bofill anomena aquest coneixement *in quo*, que Balthasar fa extensiu als grans testimonis de l'estètica teològica: Ireneu, Agustí, Dant o Hopkins, «difícil facilitat». Crec que veu en aquest *in quo* —no puc desenvolupar-ho— la força i l'equívoc de l'argument anselmià.

III. *Tercer anacronisme.* Una de les constatacions més sorprenents que dona la vida humana és que gairebé ningú no diu el que pensa i que gairebé ningú no pensa el que viu. Aquest envelliment —crec que és el substantiu que s'adiu més amb el fenomen— s'anomena, en el registre tècnic de la filosofia, *nominalisme*, o millor *actitud nominalista*. Una sobreabundància de «paraules» protagonitza el registre comunicatiu en què convenim de tractar-nos i d'entendre'ns per acord tàcit. En l'actitud nominalista, que en ben rares ocasions qualla en una doctrina rigorosament coherent, és fàcil advertir la mancança de sorpresa mental. Hom pot fer presa dels ressorts —no gens sorprenents— atenent vg. a les conjuntures sòcio-culturals que demanen tan sols l'aguait mínim per tal que, seguint tals invariables de la funció, en siguin acotades les escasses variables possibles i, per això mateix, previsibles. Això també es pot anomenar «cronia»

36. H. U. v. Balthasar: *La gloire et la croix (Les aspects esthétiques de la révélation)*, Aubier, 1965. L'actualitat de l'angle estètic en la confrontació cultural que el cristianisme ofereix es patenitza en el seu llibre fascinant: *El problema de Dios en el hombre actual*, traducció de J. M. Valverde, Guadarrama, 1960.

o, en argot usual, «estar al dia». L'anvers de tal actitud bé pot anomenar-se anacronisme o «fer sempre tard». Podem moure'ns a dos nivells en el fenomen parcament dibuixat. En el nivell més assequible, normalment *refoulé*, ens movem sense més en la dualitat «estar al dia» o «fer tard». Es tracta simplement d'una constatació amb una petita inflexió pejorativa. Ara bé, amb freqüència apliquem adjectivacions valoratives a una cosa tan banal. Anomenem «progressius» els qui «estan al dia» per la senzilla raó que pensen i diuen continguts progressius. Es tendeix a anomenar regressius els qui «fan tard» per la raó contrària. I la valoració ascendeix de banalitat a solemnitat i proclama que el pensament autèntic és progressiu. El que és curiós és l'encert indiscutible d'aquesta afirmació enunciada tan treballosament. En realitat tot pensament autèntic, en la mesura que obre consciència, eleva la nostra condició.

Ara bé, és fàcil d'advertir aquí la doble tosquetat o l'elementarisme del pensament socialitzat. Sense ambages, es redueix a això. Un contingut progressiu no fa un pensament progressiu. En tot cas, passeu-me l'expressió, el fa crònic o actual. A la inversa, els continguts mai no fan regressiu el pensament. Sí que es pot, en canvi, diferenciar pensament progressiu o pensament regressiu. La diferència resulta d'entranyar en els continguts del pensament l'atzar de la llibertat. Això comporta volatilitzar totes aquelles referències per mitjà de les quals els vianants mentals arriben aviat o arriben tard. Tot plegat ens sumeix en la pura qüestió anacrònica que tractem. Doncs bé, l'anacronisme inevitable de qui pensa, i per això no arriba enlloc, pot ser elogiat. Hom també pot meditar sobre aquest curiós funcionament del pensament i la seva constel·lació reactiva en l'àmbit cultural. Si, anant a l'arrel més elemental, és a saber, la cobdícia temporal, entreveiem aterrits la fallàcia nominalista, no fem més que imbricar el que és vital i el que és mental. Es pot dir, i és el que em proposava, que Jaume Bofill va ser aquí

preferentment anacrònic. Va meditar o, en la terminologia llatina, va «cogitar»; Bofill va agitar des de la seva vida uns quants pensaments, no gaires, que es van expressar en escasses paraules. Anacrònicament, es va anar remuntant del temps verbal al temps pensat i, no cal dir-ho, al temps viscut. Bofill no va pensar que el menester ontològic fos cap altra cosa esotèrica: paraules arrelades en el *logos*, i aquest, en una experiència viva. A més, com veurem, va confeccionar, expressament o temàtica, ontologia, que fins i tot va exercir.

Parlem una mica de la seva ontologia docent. En tractar de didàctica en la seva memòria d'oposicions, va procurar no endurir la distinció entre meditatiu i professor de filosofia. Per Bofill era obvi que tota societat mental demana d'anar-se dient a poc a poc en conceptes, ja que la seva concepció o la seva gestació és lenta. En la docència activa, els conceptes es transmeten com un moment que hi és necessari i indispensable. Bofill feia, nogensmenys, una excepció respecte a aquest moment conceptiu o sistemàtic d'una classe: «Si ello le obligara [el fet de filosofar] en algún momento a sacrificar cierta claridad u orden exterior de cuestiones, no sería, en definitiva, sino para dejar a salvo, en cada recodo del camino, la alegría de un descubrimiento, la maravilla de una verdad que ha conservado —la expresión es de S. Alberto— su *incandescencia*.»³⁷ Respecte a eficàcies o cròniques docents, el resultat va ser singular i em donaran la raó els qui ho van poder experimentar. Jo caracteritzaria abreujadament, amb certa hipèrbole, les classes de Jaume Bofill com uns sorollosos naufragis acadèmics. Bofill els provocava en una recerca vertiginosa d'aquell revolt del camí on es troben sorpreses o, com en deia ell, «les alegries» d'un descobriment.

37. FCM., p. 67.

II. ARTICULACIÓ D'UNA OBRA

En una nota elogiosa i plena d'observacions penetrants que va aparèixer a *Convivium* arran de la publicació de l'*Obra filosòfica*,³⁸ el professor Pedro Cerezo emet una apreciació que jo no comparteixo ben bé: «Se trata de una obra de difícil lectura. La componen diferentes artículos (algunos de ellos circunstanciales) que no guardan entre sí unidad de tema.»³⁹ La finalitat d'aquest article es xifra en la pretensió difícil i provisional de mostrar la coherent unitat temàtica i fins sistemàtica de Bofill. Tal unitat amb «carácter intermitente» (expressió feliç del professor Cerezo) assoleix el seu objecte si més no incoativament. Prosegueix la nota esmentada: «Y, sin embargo, no es difícil advertir a través de ellos una unidad de estilo, o si se prefiere, de intención.» Al professor Calsamiglia, que encapçala la seva edició amb un prefaci breu i substancios, li sembla que la intenció «una» es desplega en tres registres que es corresponen entre ells. Són: «a) L'examen i la profundització de l'aspecte existencial com a element ontològic (...); b) la fonamentació de tot ésser en l'ésser personal i, en conseqüència, centrar en la comunicació interpersonal el context en el qual té sentit l'ésser i la veritat; c) la justificació d'una via de coneixement estètic, paral·lel a la via del coneixement intel·lectual.»⁴⁰ Ara es tracta d'impostar en un entramat que és aquí, l'*Obra filosòfica*, aquesta intenció triple, que en la seva traducció sistemàtica també s'expressa amb intermitència i balbuceig.

No podria iniciar el meu intent sense recordar una cosa sabuda sobre l'ontologia com a regió del saber. Podriem

38. P. Cerezo Galán, article citat.

39. Íd., p. 105.

40. J. M. Calsamiglia: «Presentació» de l'*Obra filosòfica*.

afirmar que l'ontologia com a saber temàtic és un saber residual que s'exerceix en objectes parcials, sempre atent a allò que s'exerceix en tot saber i que queda com a romanent generós per a la reflexió. S'exerceix en sabers circumstancials —sense els quals seria generalitat vaga i vàcua—; però no requereix, això és important, cap totalització enciclopèdica o quantitativa. D'aquí es desprèn un segon prenotant: d'altres disciplines avancen additivament sollicitades per la seva successió d'objectes específics. L'ontologia, espècie curiosa de «motor immòbil», es desenvolupa per autoreflexions successives que sembla que sempre diuen el mateix per mitjà del recurs que els escolàstics van anomenar saber distint per raó *cum fundamento in re*. Avui, d'aquesta autoreiteració preferim dir-ne mètode d'implicació reflexiva. La implicació multiplica les ponderacions i comporta com a criteri veraç l'autoreferència constant. Això és propi de tot discurs ontològic i no se n'ha d'oblidar la peculiaritat des de paradigmes «objectius» i, per tant, «additius».

La implicació temàtica o el discurs ontològic de Jaume Bofill s'ofereixen fragmentaris i més aviat heteròclits. Hi apareixen vg. els articles més coneguts sobre *metafísica del sentiment*; notes breus sobre «La correlació materia-forma»; la circumstancial memòria d'oposicions, «Fuentes, concepto y método de la metafísica»; un article llarg i curiós per la seva factura aforística, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal», etc. La juxtaposició temàtica aparent de la tesi doctoral, *La escala de los seres*, amb l'*Obra filosòfica* encara oculta més, si és possible, les vinculacions de l'únic tema que, lentament i per fragmentació, adequa una intenció originària en tema o sistema.

Si haguéssim d'escollir l'indret «expressat» més dens d'aquesta obra, triaríem, amb el professor Calsamiglia, el darrer article, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal». Esperant una anàlisi més afinada i abans d'escalonar els desenvolupaments cronològics de l'o-

bra, començo breument amb un resum, per ara, tan sols nominal. El pensament de Bofill, com altres han dit, és un pensament immersit en creença. Concretaré una mica més aquesta font radical. A parer meu, Bofill medita filosòficament —aclarir o discutir aquesta antinòmia seria prou difícil i Bofill no hi ajuda— dos dogmes: la Trinitat i la Creació. Podríem establir prioritats entre l'un i l'altre. En Bofill, el dogma trinitari alimenta primordialment el tema reflexiu i fins i tot un cert idealisme. La dogmàtica li ofereix, en tradició augustiniana, un indret de reflexió perfecta on s'apleguen transcendència i immanència en l'acte reflexiu. Recordeu el contingut dogmàtic —més enllà de tota analogia—: unitat de naturalesa i pluralitat de persones. En la traducció «analògica» del dogma Bofill troba un paradigma reflexiu on, misteriosament, l'«alteritat» no significa indigència ni nega la immanència perfecta, afirmada en la circularitat trinitària. Seguint el *De trinitate* augustiniana, per ascens «analògic», el dogma ofereix un assoliment idealista.

El dogma de la creació continua, encara que el «distén» (verb que Bofill utilitza), l'*exitus et reditus* de la *reflexio* imperfecta o creada.⁴¹ Segons Tomàs d'Aquino, ser «ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae» no exclou «ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur».⁴² La consideració trinitària, centrada en la *reflexio*, obre la circularitat reflexiva. El dogma creador, al seu torn, prolonga *ad extra* la *reflexio*, causant a imatge i semblança. Causa en éssers de menys rang les semblances o els vestigis que seran incorporats per les reflexions imperfectes al seu *reditus*. La creació prolonga, per mitjà de descens i ascens,

41. Es tracta del conegut esquema de les Summes medievals que oblidarà, amb una greu pèrdua simbòlica, la docència usual de l'Església.

42. Tomàs d'Aquino: *Summa Theologica*, Ia. q. 93, art. 5 i 6.

una multiplicació reflexiva que s'hi compleix. Bofill dobla la seva inspiració idealista —indici trinitari— amb un cert actualisme. El fascina la causació com va fascinar Berkeley.⁴³ Hi adverteix una distensió que la terminologia aristotèlica, violentada, li permet de categoritzar en un *motus* radical.⁴⁴ El *motus* es desplega (trinitàriament) per mitjà d'eficiència-exemplaritat-finalitat. Però, hi insisteixo, la causació queda incorporada a una *reflexio* triàdica: eficiència i memòria, exemplaritat i intel·lecte, finalitat i voluntat. L'ingrés de categories aristotèliques en òptica augustiniana —ara no ens hi podem estendre— postula una «transcendentalització» d'Aristòtil en què tota pluralitat horitzontal (categorial) és referida a la pluralitat vertical i, més radicalment, a la pluralitat perfecta del Déu Tri. Hom ja adverteix el contingut de l'article comentat, «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal». Era obvi que el tema de la intersubjectivitat es plantegés a un pensador que meditava en la fe (d'altres el van pensar secularment) el dogma del Déu Tri. No crec que s'hagi de parlar, per tant, d'adherències existencialistes del tema, si més no primordialment, sinó d'una cosa més radical.

Hom pot objectar una dificultat al que hem dit fins ara. On és aquí la tesi doctoral, *La escala de los seres*? On és la *Metafísica del sentimiento*? ¿Per què Bofill vela amb explicació insuficient la clau del seu pensament? No parlaré de la tímida comprensible o del pudor creient de qui ensenya *in partibus infidelium* i se sent, alhora, obligat estretament per una «pulcra» distinció entre fe i raó que aleshores reiterava el magisteri eclesiàstic; penseu en les cronolo-

43. Berkeley: *Treatise of the Principles of human knowledge; Three Dialogues Between Hylas and Philonous*. (Ateneu a la profunda concepció de Berkeley respecte a la causació Divina i a la causació en general.)

44. Vegeu MS., II.

gies de la *Humani generis*. Passo per alt aquest problema difícil i crucial per a una valoració de qui en aquesta regió fronterera, com en la historiografia, no és pròdig en aclaraments.⁴⁵

Intento, en canvi, donar una certa panoràmica evolutiva al seu itinerari filosòfic. Provisionalment, n'ofereixo l'ordenació següent. A *La escala de los seres*, velada per una temàtica immediata: la polèmica amb el P. Rousselot sobre les prioritats relatives entre enteniment i voluntat, ja hi ha implícita la circularitat augustiniana de la *imago: memoria, intellectus, voluntas*. La preocupació realista d'aquesta obra és molt peculiar. Per a Bofill, paradoxalment, realisme —enteneu-ho— equival a idealisme o Trinitat realitzada en la *imago*. Es nega, per tant, com a ruptura reflexiva, una accentuació exclusiva de l'*intellectus*. Es nega també —ho hauria de desenvolupar més— un tall incisiu entre *eros* i *agape*. Atenguem, amb simplificació evident, a la *Metafísica del sentimiento*. Els coneguts articles són flanquejats per una comunicació contemporània, «Note sur le valeur ontologique du sentiment»,⁴⁶ on es parla panoràmicament d'una ontologia trinitària que sobrepassa la regionalitat d'una facultat (?) nova, el sentiment. Bofill, que pensa topològicament i per simetries, obre la trilogia *modus-species-ordo*, o l'equivalent en *imago: memoria-intellectus-voluntas*. Creu que la *species-intellectus* no demana tractament específic. (Es tracta de l'intellectualisme o de l'essencialisme ja combatuts.) Si

45. Les llacunes crítiques del pensament que analitzo es concreten sobretot en dues direccions, a saber: trànsit innocent en la qüestió fronterera filosofia-teologia. (Sensible a aquesta llacuna i animat pel mateix J. Bofill, vaig emprendre la meua tesi inèdita: *Análisis e interpretación del último capítulo de «L'action» de 1893 de M. Blondel*.) En la segona direcció, Bofill cau en una acceptació acrítica d'un Aristòtil tomistitzat. (L'obra de P. Aubenque: *Le problème de l'être chez Aristote*, P. U. F., 1966, és pertinent per citar un exemple entre d'altres.)

46. OF., pp. 69-75.

el «sentir coneixement»⁴⁷ de la *reflexio* demana de ser tematitzat, ell l'anomena sentiment. En els dos articles estudia pacientment la principalitat de la tríade, o sigui *memoria (imago) - modus (vestigium)*, de manera semblant al primer estudi sobre *voluntas-ordo* a *La escala de los seres*. En la tesi doctoral, el preocupa la possessió terminativa, volitiva, del realisme. A l'estudi sobre el sentiment es mostra atent a com el pensament pensat radica en el pensament pensant. D'aquí certa proximitat amb la memòria d'oposicions, *Fuentes, concepto y método de la metafísica* (el més acabat dels escrits de Bofill).

Em refereixo finalment a l'ambiciós article inacabat, «D'una teoria de l'acte», on el professor Calsamiglia veu la promesa autèntica d'aquest pensament. Situaria així aquest article en el conjunt sistemàtic. Si a la primitiva nota sobre el sentiment (i també a la tesi doctoral) se'ns parla indiferenciadament d'ontologia general i ontologia fonamental, potser sigui possible d'advertir a la *Metafísica del sentimiento* una ontologia fonamental i en «D'una teoria de l'acte» l'esbós d'una ontologia general o també d'una teologia. Llegiu els primers apartats de l'article, que semblen, i ho són, axiomes deductius. Ens trobem amb un tractat balbucient i ambiciós de la reflexió perfecta. Aquesta panoràmica resulta inevitablement escassa; articles molt importants, com «Intencionalidad y finalidad», o més aviat errabunds, «Ontología y libertad», demanarien una inserció més detallada.

Confrontem aquest enquadrament general, ràpidament engiponat, amb el triple desplegament intencional que assenyala el professor Calsamiglia: dimensió existencial, personalisme, justificació del coneixement estètic. L'entroncament no és difícil. En el seu *cosmorama*, com exposaré en el pro-

47. El «sentir coneixement» de J. Bofill alludeix clarament a la tradició espiritual, que en el seu cas va ser la d'Ignasi de Loiola en els *Ejercicios*.

per apartat, Bofill va escollir els indrets predilectes consonants amb el seu tarannà personal; consonants també —ho assenyala el professor Cerezo—⁴⁸ amb la sollicitació cultural contemporània. Per aquestes dues raons l'estudi privilegiat de la dimensió memorativa o existencial cobra importància i oculta la geografia subjacent. Quant al personalisme, caldrà distingir-hi dos plans. En un rerefons global, hauria de ser personalista un meditatiu del personalisme trinitari. Anant a una dimensió estrictament filosòfica i estrictament tomista, és en la persona o en el *suppositum* on s'exerceix un coneixement oblic o indirecte.⁴⁹ Es tematitzen en tal coneixement tres registres usualment àtons en una lectura «ad usum» de l'Escola: «Cognitio animae secundum quod habet esse in tali individuo.» La tercera dimensió que adverteix l'introducció citat, coneixement estètic, també s'aclareix. És connatural a qui va veure, a escala pre-reflexiva i reflexiva, *in speculo et enigmatè*, vestigis i imatges.⁵⁰

La metafísica del sentiment (memòria i expressió)

L'elecció temàtica de Jaume Bofill —fins ara tan sols hem ofert el rerefons doctrinal que l'alimenta— viu simul-

48. P. Cerezo Galán, article citat.

49. Vegeu el tractament clàssic de la qüestió a l'obra esmentada del P. Gredt com a marc referencial d'allò que en Bofill serà innovació creadora.

50. La filiació estètica i fins i tot poemàtica de Bofill és donada per l'obra íntegra de Guerau de Liost, Jaume Bofill i Ferro, al seu pròleg a l'*Obra poètica* (Ed. Selecta), reencarna admirablement la tradició poètica d'una generació. (Mai no recomanaré prou la lectura d'aquest pròleg per illuminar la silueta viva de l'autor que presento.)

M. Siguán aplica amb raó a J. Bofill aquelles paraules d'A. Machado: «*Hay hombres —deja Juan de Mairena— que van de la poética a la filosofía, otros van de la filosofía a la poética. Lo inevitable es ir de lo uno a lo otro, en esto como en todo.*» (Citat al número d'homenatge de *Convivium*.)

tàniament d'una afirmació originària —no és, per tant, específicament «transcendental»— i d'uns textos clàssics acceptats. Podríem formular-la com una implicació reflexiva del *dictum* aristotèlic tal com s'ofereix al llibre quart de la *Metafísica*: «L'ens pot ser dit de moltes maneres», o de la «literal» afirmació de Parmènides: «Cal dir i pensar que l'ens roman»⁵¹ (Ens est). Es tracta d'espigar i ponderar la necessitat del *dictum* o, amb més rigor, la necessitat prolativa del pensament. Si el pensament (*logos*) és primàriament un *dictum* (*legein*), Bofill medita l'expressió i el seu origen natiu, la memòria. Ara bé, el record i l'expressió s'exerceixen en continguts o enunciats. Aquests enunciats són el que és conegut directament. Bofill parla d'un coneixement indirecte en allò que és conegut directament, «veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus». ⁵² És fèrtil i és possible aïllar per reflexió el coneixement de la «natura principii activi quod est intellectus». Aquest coneixement, que d'altres filòsofs, vg. Fichte, van sorprendre, suposa l'atenció precisiva (coneixement indirecte) sobre l'acte enunciatiu. S'adverteix, aleshores, la veritat del que és enunciat: «Veritas enuntiabilium non est aliud quam veritas intellectus.»

S'ha de distingir amb delicadesa l'àrea acotada per la reflexió i el seu difícil accés. Tot i que ara estudiaré temàticament aquesta qüestió, vull avançar que no es tracta sinó del trànsit pre-reflexiu - reflexiu. Només en la seva inserció «necessària» es pot afirmar que els enunciats pertanyen al *cogito*.

El coneixement «indirecte» ha estat delimitat curiosament al primer article de la *Metafísica del sentimiento*. No

51. No cal repetir la reiterada absència crítica d'aquestes citacions literals.

52. Citat a FCM., p. 33.

és quidditatiu ni posseeix els atributs de claredat i distinció. No és intuïtiu, com ho vol Fichte a les primeres obres. (S'ha de respectar la crítica de Kant pel que fa a tota intuïtivitat de la ment.) Bofill dirà que l'ordre entitatiu i l'ordre intencional només s'adeqüen en Déu. Hi ha, però, una tercera possibilitat que «recoge de la intuición su condición de presencialidad, mas sin el elemento de =claridad y distinción=, de precisión nocional que ella entraña... Se trata de un conocimiento *vivido*, no *expresado*. Si puede llamarse *ontológico* y no simplemente *óntico* se debe a que, produciéndose en una =ratio=, en una inteligencia, está en ella según su modo espiritual de ser, aunque *a manera de principio*, no *a manera de término* o efecto de un =*legein*= objetivante». ⁵³ Deixem per ara l'anàlisi temàtica d'aquest coneixement que Bofill contraposa al coneixement objectual; cenyim-nos a allò que tal coneixement comporta. Segons l'autor —en això segueix afirmacions de l'Escola—, aquest coneixement, «quasi quaedam reflexio», comprèn i sorprèn, només per concomitància, A) l'ésser individual de l'acte pensant (la tradicional «*conversio ad phantasma*» o el coneixement indirecte del material singular); B) l'ésser o l'*existència*, exercida actualment, de l'acte cognoscitiu, i C) en la mesura que «*existentis est agere*», el coneix com a principi d'*activitat* intencional.

Respectant literalitats de l'Escola, Bofill se centra en la principalitat *singular*, *existencial* i *operativa* que tota enunciació connota. Utilitza i explica un terme general que engloba aquests tres accents; és el terme *protensió* ⁵⁴ i el seu clímax peculiar, «sentir coneixement». ¿Per què parlar de «protensió»? Es tracta d'extreure significat a l'encreuament i la tensió de dues tradicions, l'augustiniana i l'aristotèlica.

53. FCM., pp. 29-30.

54. FCM., pp. 28-32.

La coneguda i discutida il·luminació de les *Confessiones*, del *De magistro*,⁵⁵ trenca la dualitat excloent acte-potència en el coneixement; ens dóna un estadi intermedi, l'*habitus*. «Parcialmente activo, parcialmente pasivo, el sujeto humano se encuentra, previamente a su contacto con lo que le circunda, en una situació singular. En primer lugar, no puede asirse a sí mismo, ni es su estado el de una vigilia. Mas no es tampoco un puro sueño, porque respecto al conocimiento de sí, se encuentra, no en la situació de una pura potencia, sino de un *habitus*; ni esta situación suya tiene el carácter, frente a posibles objetos, de una potencialidad indiferenciada, sino de una actitud expectante. Sordamente, más adentro de toda posible conciencia, algo está en vela en él.»⁵⁶ Posem-hi les suggerents obertures. Bofill fa dependre tot coneixement d'aquest *habitus* o «a priori» material que admet graduacions intensives de presència o ocultació. L'*habitus*, cert, s'actualitzarà en la sol·licitació exterior. Però s'ha de mantenir un primat de l'*habitus*, previ a tal sol·licitació. Segons Bofill, l'*habitus* manté el primat de l'*intellectus agens*. L'explicació ontica del coneixement *habitual* posseeix un ascendent augustinianà que s'expressa en «redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsa».⁵⁷ La immaterialitat o la intimitat relatives de la criatura intel·ligent expliquen la sistència relativa o la latència virtual de la intel·lecció. El coneixement despertarà el que ja hi era germinalment i farà ingressar l'objecte conegut en una llu-

55. Per a la difícil qüestió de la il·luminació augustiniana, vegeu el llibre de J. Pegueroles: *El pensamiento filosófico de S. Agustín*, Nueva colección Labor, 1972. La il·luminació del *De trinitate* també és estudiada per J. Pegueroles al seu article «El fundamento del conocimiento de la verdad de S. Agustín: la "memoria Dei"».

56. FCM., pp. 30-31.

57. Tomàs d'Aquino: *Summa Theologica*, Ia. q. 14, art. 2, ad. Im.

minositat interior. Òbviament, la *species impressa* afectarà els sentits receptius per ser transformada al seu torn per la ment activa. L'Escola anomenarà aquesta transformació *species expressa* o paraula interior. El cognoscent coneix l'exterior en la seva expressió interior (*intus spiciendo*). El que Bofill ha escollit en una precisa tradició cultural permet d'obrir vastes perspectives i ja és hora de mostrar-ho. Fonamentalment, l'esquerda es xifra en la transmutació de tot el coneixement objectiu a través de prioritats intensives. Aquesta transmutació s'assoleix a diversos nivells, que enumero.

I. L'*habitus* de la *mens* posseeix, prèviament al coneixement actual, una determinada qualitat o una intensitat ontològica que afectarà, selectivament, el seu correlat objectiu.

II. Aquest *habitus* és vida mental i integra tots els harmònics de l'estructura psíquica. (Aquí s'ha de repensar la complicitat en el coneixement intel·lectual del que els escolàstics van anomenar sentits interns: *cogitativa-memoria-imaginatio-estimativa*.)⁵⁸

III. Si l'*habitus* suposa un estat intermedi entre actualitat o passivitat de la ment, s'hi han de veure — prèviament a la distinció de facultats— nivells de gestació causal, «operari sequitur esse». (En l'agent humà, tal *operari* també dirà raó de llibertat.)

IV. La «gravetat» o la densitat de l'*habitus*, la seva impregnació d'«*intentiones insensatae*» —penseu, vg., en la imaginació o l'afecte—, la seva qualitat operativa s'encalmen en la *species expressa* o la paraula interior, *medium un quo* de qualsevol coneixement.

58. L'estudi de les *intentiones insensatae* del tomisme podria ser objecte d'un estudi estimulanti i curiós des de l'actual perspectiva cultural (vet aquí el suggeriment).

Vist el que hem dit, llegim la definició d'experiència que l'autor ens ofereix: «Por experiencia entendemos aquí la prolongación, en contacto y unidad psíquicos, del contacto y unidad físicos que enlazan con un sujeto, no cualquiera, sino precisamente humano, las cosas que constituyen su circunstancia.»⁵⁹ I més endavant: «Toda objetivación, en efecto, propiamente dicha de lo que en la experiencia se ofrece pende, primero, de la existencia de una *comunidad óptica* entre objeto y sujeto, patentizada en el caso del hombre bajo la forma de un *affici* a la vez intencional y orgánico; de una *impressio* que constituye la aportación de la sensibilidad; pero, además, de la subsunción del contenido aprehendido bajo la acción reguladora de los *primeros principios*, o, lo que es lo mismo, de su consideración *sub ratione entis*; aportación, ésta segunda, de la inteligencia que tiene lugar en el juicio, no en una aprehensión simple.»⁶⁰

Després de transcriure la citació, alguna cosa s'hi ha d'afegir. La regulació dels principis viu presa de la reflexió mateixa en la seva dimensió perfecta i imperfecta. Si *reflexio* equival a unitat immanent, les facultats que tradueixen la unitat imperfecta són legalitzades per una *reflexio antecedent*. Aquesta legalitzarà el que és conegut en unitats objectives. Això suposa una cosa sorprenent: els principis formals refracten tan sols coherències formals que, prèviament, han estat vitals. Aquestes coherències vitals, disteses, provocaran inevitablement, en caure, incoherències objectives. (S'haurà d'estudiar, doncs, l'origen, només aparentment autònom, de legalitats purament formals; anomenem-les ja nominals.) La *reflexio indirecta* també accedeix *ad originem potentiae*; descobreix el fonament de la certesa segons el conegut text augustiniana: «Sic notitia animae habetur in-

59. FCM., p. 25.

60. FCM., p. 28.

quantum intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.»⁶¹

Quant a les proves de Déu (no desenvolupo aquest punt), Bofill no dubta a afirmar: «Se comprende ya, una vez considerado todo esto, que santo Tomás apoya el conocimiento de Dios y del Espíritu puro en general en el conocimiento del alma. Ello no dejará de desconcertar a quienes se han empeñado en arrancar sus famosas *cinco vías* de unos conceptos genéricos empobrecidos, calcados sobre una realidad cosificada e inerte.»⁶² El coneixement diví s'assoleix en nosaltres per mitjà d'una prova «a posteriori». Ara bé, la posterioritat de la prova suposa una aprioritat relativa que només aconsegueix en l'ànima l'expressió actualitzada. (En aquest sentit la connotació ànima de la prova «a posteriori» condicionarà la seva validesa en estricta conseqüència. Tal afirmació perfectament ortodoxa resulta subversiva en extrem respecte a una lectura usual dels textos tomistes.)

Resum del que hem dit. En la geografia subjacent, que reflecteix una simbòlica (preferentment augustiniana) i estén una xarxa o un traçat categorial, Bofill va seleccionar una regió particular, «sentir coneixement». El coneixement oblic que hem assenyalat li va entreobrir un indret de confluències: l'*operativitat* del pensament —pensar és un menester peculiar com és un fer peculiar—; l'*existència* —sinònim de mà integral i, en certa manera, mà integralment legalitzada—; la *individuació* —aquella exterioritat prèvia que la mà, l'intel·lecte recullen. De l'esmentada elecció brolla una porció de corollaris que no detallo. Radialment una bona caça dispara horitzons mentals inesperats.

61. St. Agustí: *De trinitate*, L. IX, c. VI, B. A. C., n. 39, p. 112.

62. FCM., p. 41.

Cal precisar en quin sentit els dos articles sobre el que Bofill va anomenar sentiment constitueixen una aportació a l'ontologia fonamental. Bofill insisteix, seguint Kant, que la metafísica com a ciència tradueix la metafísica *natural* de la raó. Això significa estudiar el primer moment raonable, que no és sinó el saber, encara inconscient, que s'expressa en el llenguatge natural. Una ontologia, més radicalment que pretendre l'encaix dels llenguatges ja formalitzats i inevitablement desfigurats, ha d'atendre al «refrany», a la dita. Ho ha entès així qualsevol pensador que ausculti la ressonància o l'eco probatori del seu pensament. No es tracta de preocupacions «especialment» filològiques, sinó del subsòl que nodreix l'experiència natural de la raó. Bofill escriu: «La estructura óntico-mental resultante se revelará en las estructuras fundamentales del lenguaje. La unidad resultante: lenguaje-pensamiento-realidad, es la unidad primitiva sobre la cual trabajará necesariamente la reflexión filosófica.»⁶³

¿On s'ha de situar, en la terminologia encunyada filosòficament, la «disposició natural de la raó»? Crec que en el transvasament incessant entre les locucions espontànies amb les seves connotacions pre-reflexives i les adequacions reflexives parcials que l'ésser històric assumeix lentament en un esforç asimptòtic. Anomenem el primer pre-reflexió i el segon, reflexió. Quan la condició reflexiva estructural, normalment per fallida del seu projecte, fa tema d'ella mateixa, ens trobem amb una ontologia i, en el límit, amb una ontologia en majúscules. (Algunes tradicions filosòfiques anomenaran Déu la veritat de tal assumpte; les ponderacions filosòfiques del cristianisme «retrobaran» filosòficament el Déu de la Revelació.) Doncs bé, Bofill medita en els dos articles el recolliment o la integració d'horitzons interns i circumstancials que tota expressió comporta.

63. MS., p. 142.

També estudia per què aquesta primera integració és necessàriament expressiva. Secundàriament, Bofill insisteix que l'abreujament, superlativament abreujador, de la reflexió segona --«penso que penso» --; ha de recollir tot el que subjeu en l'activitat psíquica del pensament. El «pensament pensat» també ha de viure el rigor del «pensament pensant». Respecte al «realisme» de la reflexió o del pensament pensat, afirma: «El =realismo= requiere, además que [les relaciones intencionales] sean, efectivamente, la =operación= o =acto= en que se manifiesta y por el que se entregue el *sujeto mismo* que conoce o ama. Mas esta =pertenencia al sujeto= del conocimiento y del amor, y la correlativa entrega y personal compromiso del sujeto en y por ellos, que constituye su =sinceridad= y =autenticidad=, encuentra justamente en el =sentimiento= el modo de darse en la conciencia.»⁶⁴ Esmicolem la darrera part d'aquesta citació. S'ha d'interpretar, al meu entendre, de la manera següent. Si la reflexió dobla o emmiralla la pre-reflexió, la seva possible veritat o el seu possible miratge dependran de *sentir* o no sentir concixement; traduïble per un desdoblament que no es desdobra del tot. No caldrà detallar ara la preocupació contemporània de Sartre centrada en aquesta doble possibilitat. Pensem en *La transcendence de l'ego* i en les llargues anàlisis de *L'être et le néant*.⁶⁵ Fichte⁶⁶ i, des d'una altra perspectiva, Husserl⁶⁷ amb més limpidesa

64. MS., p. 133.

65. J. P. Sartre: *La transcendence de l'ego*, 1936 (n'hi ha traducció catalana); *L'être et le néant*, Gallimard. Especialment el capítol I de la segona part, problemàtica a l'entorn del *cogito pre-reflexiu*.

66. Fichte, obra citada.

67. Cito, per a més comoditat, E. Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie*, traducció de P. Ricoeur, Gallimard, 1950. Llegiu-ne especialment el capítol II de la secció 3, que tracta de les estructures generals de la consciència pura

pensen «només» aquest problema, i —cosa curiosa— Fichte anomena sentiment aquesta experiència concomitant.⁶⁸ Ho fa més recentment P. Ricoeur a *Finitude et culpabilité*.⁶⁹ En definitiva, sense «sentir coneixement» no hi ha coneixement autèntic fiable. Per què? Un coneixement, o millor una cogitació, repeteix i opera des d'una *Lebenswelt* i, quan perd peu fora d'ella, és arrossegat fatalment al vertigen dels objectes pensats: és pensat.

L'anàlisi ens retrotrau més lluny. Pensar, en la primera accepció pre-reflexiva, pot ser un delit, i Bofill ho creu així. Es recorda el delit que acompanya, segons Aristòtil, l'operació mateixa. Bofill escriu sobre això: «Dado, en efecto, que el obrar no es deleitable sino como plenitud y manifestación del vivir, modalización del deleite primitivo del = vivir = y de = sentirse vivir =; el cual lo es, ante todo, para el hombre perfecto.»⁷⁰ Però amb això ja retornem a la primera dada, més aviat carismàtica, del pensament de Bofill: «Per hanc cognitionem cognoscitur *an est* anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam.» Aquí la *charis* radica en el fet que són prodigi entre els homes els qui, sense llargs intervals buits, se senten viure. «Sentir coneixement» suposa, doncs —són maneres purament il·lustratives de parlar—, sentir-se cridats a l'existència o sentir-se «relativament» necessaris i esgotar aquesta bella oportunitat: «Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem ipsam subsistere in se ipsa.» La subsistència aconsegueix aquí la seva dimensió de solidesa i, en versió temporal, s'arrela *a tergo* i queda il·lusionada o vocativament oberta en el futur. Que l'operació

68. Vegueu especialment la lliçó 23 i l'accepció que hi ha del terme *Gewissheit*, que segons Julia Didier no s'ha de confondre amb la *Gewissen* hegeliana.

69. P. Ricoeur: *Finitude et culpabilité*, I: *L'homme fallible*, Aubier, c. IV, «La fragilité affective», pp. 97-148.

70. MS., p. 132.

delitable redundi en les expressions o els conceptes ja no requereix explicació. (D'això en podem dir ontologia espontània, metafísica natural de la raó, saber arrelat. La denominació és indiferent.)

Fins corrent el risc de la reiteració, no s'ha de deixar aquest pensament «indiferenciat» entre les altres múltiples ontologies fonamentals. (No fa més d'una dècada, el pensament filosòfic va ser molt pròdig en aquestes ontologies entre nosaltres.) Contra el que podria semblar, Bofill no insisteix preferentment en la continuïtat processual del *logos* que dobla el seu ésser òntic amb un ésser intencional. No, Bofill persisteix amb audàcia en el moment estrictament òntic —físic, en diria X. Zubiri— del pensament. Bofill no estalvia els accents arrelats d'aquesta dimensió entitativa. Per ell, pensar té connotacions «realistes» en un sentit «prius» als moments estrictament conceptius. Una qualitat «físicament» real del pensament permet i origina l'arrelament intencional, el realisme intencional. D'aquí que Bofill hagi parlat, seguint Aristòtil, de delit o ressonància satisfactòria del pensament com en qualsevol operació vital exercida plenament. L'accentuació sapiencial o gustativa d'aquest pensament s'explanarà en el seu moment verificatiu; en aquella ratificació —eco probatori—, per mitjà de la qual el que és intencional o intel·lectiu, que va brollar d'una qualitat entitativa, hi retorna. Gairebé es podria parlar d'una deliberada omissió temàtica de moments precisivament intencionals. Prosseguint aquesta distinció entre entitatiu i intencional, Bofill solia parlar de la seva obra com d'un anar completant, en l'ordre entitatiu o físic del concíement, les anàlisis intencionals corresponents de J. Marechal.⁷¹ Si explicitem una mica més certes semblances amb l'esforç contemporani de X. Zubiri, suggereixo un acara-

71. MS., II, pp. 144-153.

ment entre dos autors que han insistit amb predilecció en el moment sintent.⁷² Quant al moment cultural *simpliciter*, no pot sinó xocar l'excepcionalitat o la «innocència cultural» de qui va experimentar o va tocar fons en moments enrarits i rebecs a qualsevol experimentabilitat o creença. Pel que fa a la possibilitat qüestionada (objecció del logicisme) d'un discurs «correctament» realista, Bofill, a parer meu, va col·locar la qüestió en un indret cert. Per ell, la dimensió existencial no s'expressa primordialment en l'equívoc «és» del judici. S'exerceix, prèviament, en l'activitat —no contingut— del judici o de les afirmacions. Després, només una assumpció reflexiva pren acta notarial d'aquest «és».⁷³

D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal (la reflexió perfecta)

«La referencia al *esse* es la dimensión metafísica de la inteligencia (la metafísica a título de =disposición natural= de la razón); dimensión que se actúa plenamente con la elaboración de la metafísica como ciencia.»⁷⁴ Aquesta afirmació, que s'insereix a títol de nota a la segona part de la *Metafísica del sentimiento*, troba la realització més acabada a l'important article «*D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal*». El subtítol ho promet: «*Notes d'ontologia*». Aquí s'ha de dir —us en demano una correcta com-

72. Vegeu detingudament les anàlisis de X. Zubiri a la seva obra *Sobre la Esencia*, Sociedad de estudios y publicaciones, Madrid, 1972. Pel que fa a J. Bofill, López Quintas ha estudiat amb precisió notable la *Metafísica del sentimiento* des d'aquest punt de vista. És l'estudi de López Quintas, a parer meu, allò més precís i detallat tècnicament que s'ha escrit sobre Bofill.

73. MS., II, «El juicio de existencia», pp. 153-161.

74. MS., II, p. 140.

prensió— el següent: és a l'ontologia, potser, on el discurs humà forja l'antropomorfisme més audaç, i això en el seu sentit literal. Pensa la realitat, tota la realitat, a la seva imatge i semblança. Per dir-ho més clarament, l'ontologia és com una operació de tercer grau on generalitzem el nostre *logos* peculiar i des d'on projectem un *logos* més perfecte. Així el discurs ontològic, si se sap mínimament crític, queda condemnat a un doble balbuçig. Un *logos* peculiar, el seu, s'extrapola, inevitablement, com a *logos* a seques. L'extrapolació es realitza per mitjà d'un doble vaivé: retrospectivament, es recorda la qualitat més pura del pensament; se sorprèn el tremolor que hi ha, el seu *cor irrequietum*. Prospectivament, per mitjà d'un forcejament —paradoxalment natural, ja que la metafísica és disposició natural de la raó—, la perfecció recordada es despulla de tota precarietat. Així, podem caracteritzar el trànsit necessari d'ontologia fonamental a ontologia general. D'aquí, dues conseqüències: 1) Essent l'ontologia general una derivació de la meditació primera i tenint, per paradoxa, l'objecte a *retro*, salta al buit des de l'impuls, qualitatiu o no, del qual procedeix. (Una ontologia que eviti la buidor, no tant d'objecte com de forma, demana una experiència anterior i en viu. El contrari d'això afegeix a l'audàcia ontològica una insensatesa addicional. Intenta avalar-se ella mateixa per pura coherència formal que ni és coherent o purament formal ni tensament material.) 2) El que és important a «les» ontologies no són tant els seus parentius formals com la projecció peculiar del que recullen o transpiren del discurs fecundant. (Una i altra observació miren respectivament a la tensió formal del discurs ontològic i a la refracció temàtica de la seva fundació peculiar.)

El caràcter balbuçient de l'article que comento radica en el fet que Bofill és conscient de retornar (canviant el discurs), no tan sols als articles sobre el sentiment, sinó a la temàtica primitiva de *La escala de los seres*. En versió crea-

cionista, la *imago* s'enquadra com a part en un *ordo* natural i ingressa en el general *exitus et reditus*. Ella mateixa és un microcosmos autònom en el cosmos. Diguem, en forma condensada, que n'és una part privilegiada. Creatura que se sap, inaugura a l'*ordo* general la comprensió d'aquest, i això doblement. Intelligent, entén la lectura del llibre creat entenent-lo i entenent-se. Més radicalment, entenent-se s'ensuma que, en ella com a imatge i en els vestigis, hi ha les emprentes de qui va crear. Una metafísica creacionista en el saber de l'ens inclou en el vèrtex de la no comprensió indicis de Déu (així és més teologia que ontologia).

El problema delicat serà deduir, per inducció en la pròpia perfecció, un comportament global i, prèviament, una estructura de l'ésser primer.

D'aquest «clímax» —s'ha de parlar així—, formalment deductiu i intensament induït, participa l'estructura curiosa de l'article que comento. Bofill encadenarà, a les «Notes d'ontologia», trenta-tres proposicions connexes (lapidàrics per balbucients) que coronen ontològicament la seva reflexió. A cada afirmació, a cada axioma, hi correspon amb freqüència un escoli o una glossa on es repeteixen, en nou discurs, temes que ja coneixem, vg., els de la *Metafísica del sentimiento*. En el to inacabat d'aquestes proposicions crec que hi ha una necessitat inevitable del discurs tal com l'he desenvolupat anteriorment. Es tracta d'una meditació sobre la causació o, més rigorosament, de les implicacions reflexives i per això unitàries de l'*esse* o de l'*acte*; «la referència al *esse* es la dimensió metafísica de la intel·ligència... dimensió que se actua con la elaboración de la metafísica como ciencia». ⁷⁵ En una visió de conjunt es glossen en aquest article *les implicacions reflexives de la creació a imatge i semblança del Déu Tri*. En tant que glossa de la creació,

75. Id.

hem parlat de causació; en tant que meritació trinitària, podem parlar, fonent-la amb allò primer, d'una reflexió sobre l'u.

1) «La unitat és anterior a la diversitat i en constitueix l'origen. La diversitat, però, no brolla de la unitat com a diversitat pura, ans sempre constituint un *ordo*, una *compositio*, una =sin-tesi=.» 2) «En el vèrtex del Ser ha d'haver-hi un =U= absolut; transcendent, com a tal, a l'*ordo* que origina.» 3) «Cadascun dels elements d'aquest ordre, així com aquest ordre mateix pres en la seva totalitat (*ordo universi*, transcendentalment anterior a les seves parts o elements, en els quals, per altra banda, subsisteix) possecix, *per influentiam essendi*, aquell *Unum transcendens* en una unitat derivada, immanent a ell; unitat a la vegada originària i finalitzadora, que l'ontologia ha conceptualitzat tradicionalment com a =Acte= o *Esse*.» 4) «La unitat d'=acte= o d'=esse= immanent a tot ens finit no pot ésser aïllada en ell com un moment absolut, ni en la unitat d'un concepte ni en el d'una experiència; ans està en intrínseca i constitutiva correlació de mútua dependència amb l'*ordo* en el qual aquest ens consisteix, i té en aquest *ordo* la seva subsistència. Diu, per tant, també, raó de =resultat=.»⁷⁶

He cregut oportú de transcriure íntegres les quatre primeres afirmacions d'aquest article audaç. Bofill, amb felicitat encert formal, separa cadascun d'aquests enunciats per mitjà de glosses explicatives que suavitzen, per ressonància interior en el text, els contorns categòrics de les afirmacions. Aquí potser es pot parlar d'una autèntica el·lipsi temporal en què l'autor mima, a nivell expressiu, la discontinuïtat real d'una reflexió vivent. En la reflexió, com ja hem indicat, es donen calats reflexius (pre-reflexió, reflexió, refle-

76. DAR., pp. 209-212.

xió sobre la reflexió) i, en la discontinuïtat de qui pensa, diacronies o intervals temporals. Doncs bé, els nivells del pensament i les seves discontinuïtats són evocats per mitjà de la puntuació additiva de les quatre afirmacions i el tallat dels escolis.

Atenguem als curts escolis per il·lustrar aquest començament programàtic. Bofill aclareix la primera afirmació advertint que hi ha dues diversitats o particions diferents i la fragmentació del continu (de la qual no parlarà, ja que l'«u» hi és principi a manera de part) i la diversitat o la diferenciació específica (graus de realitat) en què l'«u» és principi o fonament. Comentant el segon axioma, Bofill aclarcix que entén la transcendència de l'«u» respecte a les seves parts *per modum artis*. La transcendència de l'u, respecte de les parts, és requerida, ja que altrament tard o d'hora serà endut pel fluir mateix que intentava establitzar.⁷⁷ I, alhora, el *modus artis* permet, d'entrada, albirar tal transcendència. El *modus artis* repeteix, per mitjà d'implicació aclaridora, el tema de l'«u»: la reflexió perfecta és unitat. La reflexió suposa, per tant, entendre i estimar lliurement, operacions reflexives. No parlem d'un «u» indiferenciat, sinó justament d'una intel·ligència i un amor... Estem, doncs, autoritzats (en un primer grau d'aproximació) a anomenar-lo «Déu».⁷⁸

Encara que ara irrompin consideracions sobre desenvolupaments posteriors de l'article, adverteixo que veurem la pluralitat al llarg de l'escrit com una barreja ambivalent d'imperfeció i perfecció. En un esquema trinitari, l'«alteritat» implicarà, cert, imperfeció en la criatura («ex indigentia»); però també —per això es dona *imago*— alteritat superabundant o, tècnicament, «perfecció pura» («ex plenitudine»). Aquest tema és explicitat amb claredat en el frag-

77. DAR., p. 209.

78. DAR., id.

ment 15, on s'agafen distàncies respecte de la determinació «empírica» del quadre aristotèlic. Sant Agustí ja va veure en el *De trinitate* que «aquest desplegament de l'ens en substància-relació no neix, com a tal, de potencialitat o accidentalitat (encara que en el camp de la nostra experiència, on podem els nostres conceptes, hi estigui intrínsecament vinculada); ans transcendeix, per si, tota categoria (...) Aquest punt de vista és solidari de l'afirmació d'una pluralitat com a perfecció pura, que és característica de la teologia trinitària»;⁷⁹ aquesta característica no deixa de revelar-se per indicis en l'activitat intencional, especialment quan el seu terme diu raó de «persona». «La distinció interpersonal, en efecte, tant més s'acusa com més les persones són = una sola cosa =.»⁸⁰ Així s'il·lustra de quina pluralitat parlem. En el vèrtex, d'una pluralitat generosa. (Vegeu el títol de l'article «D'una teoria de l'acte a una teoria de la relació interpersonal».) Així mateix, tractem d'una unitat *per modum artis*, que es realitza en la reflexió perfecta i que, circularment, reverteix a la solució perfecta de dues antinòmies: immanència-transcendència del diàleg intersubjectiu. Tal ampliació —l'article des d'ell mateix— suposa esbossar mínimament un altre *leit motiv* de Bofill que es reitera en aquest article. Descendentment, la realitat serà vista des del seu cas «típic», *Unusquisque videtur esse quod est potius in ipso*. Si en l'ordre creat el vestigi es vincula a la *imago*, Bofill veurà idealísticament des d'ella, des de la seva *reflexio* incoada, totes les realitats. Llegim a la glossa del vuitè fragment: «Seria conceptualitzar pobrament l'«estabilitat» de

79. DAR., p. 220. Advertiu que la utilització del que tènicament anomenem *perfecció pura* pot alterar la puresa d'un discurs estrictament filosòfic. El discurs de Bofill és «purament» filosòfic? Aventuro una resposta negativa que es dobla amb una afirmació discutible: el filòsof creient, en realitat, *només* «pondera» la seva fe.

80. DAR., p. 220.

la substància, la permanència que li convé per raó del seu *esse* (*esse ad manendum refertur*), prendre'n com a paradigma la =inèrcia= dels cossos materials, dels =sòlids=; cal cercar-lo [el paradigma de tota estabilitat], al contrari, en la llibertat de l'esperit, poder de decidir-se *irrevocablement*. Aquesta =estabilitat= és energètica; és un =amor=, si per tal entenem un *stabilimentum voluntatis in bono volito.*»⁸¹

La causació. Cal deturar-se —l'escrit hi obliga— en els retombs del camí per la curiosa condició dels mateixos que els van «accelerant» en retombs d'alegria. Bofill barreja l'especulació amb els moments ponderatius o més aviat admiratius. Vegem-ho en el que he exposat anteriorment. El dogma trinitari confereix a Bofill la referència i també l'empenta o la inspiració de la temàtica reflexiva com a paradigma del real. Hem notat que en la dualitat u-múltiple (meditació sobre l'u) l'alteritat és vista més des de la plenitud que des del seu vessant indigent. Prèviament, la dualitat u-múltiple és inserida en el «modus artis», o sigui que s'entén com a desplegament reflexiu (això vol dir *modus artis* contraposat a *modus naturae*). Deturariem fins aquí el moment especulatiu. La «ponderació» sobre ell s'expressa en aquest escrit i a la resta de l'obra; es tracta d'aquell generós «circularisme» del qual ja hem fet esment. Bofill flexibilitza els contraris o les «contrarietats» per mitjà de trilogies reflexives. Tot combrega amb tot si ho considerem atentament.

Introduïm ara la meditació sobre la causació o la «creació», que així és entesa etimològicament i artística. Les dues meditacions no es juxtaposen; més aviat la meditació trinitària —concretament l'accent de la seva «alteritat» generosa— comunica o «crea». Una *sistència* absoluta —tema regalat per la primera meditació— ens lliura o es lliura en

81. DAR., p. 214.

virtus creativa. Més endavant hem de parlar d'aquest doble vessant admiratiu de la causació. Cenyim primer el tema especulatiu. Les parts estan penetrades pel tot «per *influentiam essendi*» i així estan vigorosament travades. Ara bé, la curiosa situació de la part —interiorment «constituïda» (*influentia essendi*) i travada en *ordo*— radica en el fet de no deixar, per això, la seva condició finita de part. Bofill elabora sobre aquesta doble consideració o alternança l'especulació del que és creat, de la causació.

Vegem enquistada en un adagi tomista aquesta peculiar condició de la part: «Operari sequitur esse». L'adagi, com és sabut, diu en el nivell més clar: la condició creada viu dividida entre *esse et operari*. En un registre contemporani ja «ad modum artis»—: si conèixer és operació, el que és conegut no adequa el que hi ha per conèixer. Doncs bé, la capacitat erosiva de Bofill es posarà sobre aquest «sequitur», segons sembla, perfectament aliè a tot misteri. Vegem en tres direccions com aquí també esclafeixen especulació i admiració. Ho farem en tres direccions radials i retrobarem de passada nous pressupòsits sobre el «realisme» i l'*habitus* que ens han ocupat anteriorment.

La distinció entre ésser i operació funda dissociacions successives o millor distincions successives que poden donar lloc a dissociació o integració psíquica. «Tot ens finit sofreix una distensió de la seva actualitat en un acte primer que el constitueix en una unitat (...) i actes segons o operacions, en les quals aquell acte s'expansiona i es realitza, per tant, com a tal. Aquesta distensió és la característica última de la finitud d'un ens»⁸² (primera accepció del «sequitur» de l'adagi).

Ara bé, dintre aquest marge generós en què les parcialitats són «constituïdes i sustentades» (*per influentiam essen-*

82. DAR., p. 212

di) i on poden assumir la seva distensió, hi ha un límit. «L' = essència = (en un primer sentit general del mot) és la mesura immanent a l'ens, de la seva potencialitat, és a dir, de la distensió de l'acte = en ell.»⁸³ Per Bofill, l'essència és un límit transcendental i transcendent al «sequitur» de l'adagi. Diguem que el configura en un nivell intensiu de riquesa ontològica. Aquest límit —Bofill l'ha anomenat *essència*— també pot ser vist com a «identitat». Abans d'aclarir-ho, advertim que *essència* i «identitat» depenen d'una causació on l'adagi «operari sequitur esse» s'engrandeix o es radicalitza. Si l'essència es distingeix de la «identitat» per l'accent més marcadament conceptiu del segon terme, atrevim-nos a afegir que, per Bofill, en perspectiva idealista o reflexiva, *essenciar* i *conscienciar* s'emparenten. Perquè *essència* i *consciència* depenen, s'ha de reblar el clau, de la «influentia essendi». I, en la mateixa mesura que *conscienciar* suposi més o menys identitat o comprensió de la pròpia *essència*, es pot llegir: «La = identitat = de l'ens no és la = identitat = abstracta que traduiria un = primer principi = pres en el seu nivell mínim, és a dir, muntat sobre la = univocitat = de l'ens. El judici = A és A = no és una tautologia (simple asseveració, per la intel·ligència, d'una situació de fet); no es limita tampoc a expressar copulativament la pertinença d'una forma a un subjecte (...) ni, inversament, l'adscripció del subjecte en una certa = classe = en raó d'una determinada especificitat que, més o menys convencionalment, se li atribueixi. Ans cal entendre el judici com l'acte pel qual el = jo = professa i certifica que li consta, per una presa de consciència objectiva, la tendència de l'ens concret —esmentat pel subjecte— a realitzar-se, sota la moció de l'acte d'*esse*, en identitat amb la = forma =, recollida pel predicat a manera de la = idea = o = ideal = que

83. DAR, id.

dóna la mesura de la qual aquell ens és capaç (...) *Unusquisque videtur esse quod est potius in ipso.*»⁸⁴ Per mitjà d'aquest text, endiastradament encavalcat, es ratifica una nova accepció del «sequitur». El *sequitur* fixa una *essència*, una presa de consciència objectiva. Fixa —ho destaco a part— una necessitat. És necessari que l'ésser operi d'una manera determinada, la seva. En tal necessitat xifra el seu mateix ésser, vist que «operari sequitur esse». La necessitat del judici tradueix l'única necessitat: viure en la consistència o en la «influentia essendi».

Estem preparats per a la comprensió d'una tercera accepció —em refereixo sempre al *sequitur* que ja podem traduir per «és»—, corollari de les dues anteriors. Si la creatura està «distesa» entre un acte primer i actes segons, si tal «distensió» s'emmarca en el límit d'una *essència* a realitzar, vegem el corollari: «Operari sequitur esse» traduirà, curiosament, una *potència*, una *virtus*, uns *hàbits*. Aclarim d'entrada que aquí es juga la qüestió de l'*ethos* de l'ètica. La «potència» serà, no el simple residu psicològic d'una facultat originada en distingir ésser i operació; serà més aviat el poder d'assumir l'acció. Tal poder, estructuralment distès, contindrà espontaneïtat pel seu eix cardinal (*essència*) i laboriositat en el marge del que li és donat, virtuosament, com a tasca. Dificilment anirà retrobant la facilitat. (L'*habitus*, com molts autors han destacat, accentua el caràcter lent però arrelat de l'existència.) Bofill entén així el que anomena «dificil-facilitat». Aquest *sequitur* expressa a l'encop la distensió i la vinculació de l'*operari* a l'*esse*. S'ha d'interpretar com un *est*: un *est* que copula *esse* i *operari* segons una doble direcció. En el moment de l'espontaneïtat, «*esse est operari*», és a dir, ésser és viure, immergir-se en l'acció sobre la circumstància; en el moment

84. DAR., p. 213

de la *reflexio*, «operari est esse». Obrar adquireix la sistència en si d'una interiorització perfecta, d'una perfecta immanència en l'esperit de l'obra en què el seu *esse* es desplega. És un *nascor* ontològic, un fonament fundant de l'obertura, a la qual és (fins a quin punt?) correlativa, en la qual està compromès.⁸⁵

Tanquem la difícil especulació dient tan sols, en resum, això: l'*habitus*, indret temàtic del pensament de Bofill, ha estat assolit en la seva dimensió ètica. Des de tal dimensió, és principi de vida mental, ja que, en definitiva, observa càlidament Bofill: «No es pot entendre un ésser al marge de la seva obra.»⁸⁶ («Operari sequitur esse.»

El camí aspriu d'aquests desenvolupaments provocarà, sens dubte, una doble objecció: no té gaire relació, és gairebé un pretext, amb l'adagi esmentat. Una altra objecció repetirà la queixa sabuda respecte del pensament especulatiu. A la primera objecció responem: és cert, i afegim que qual-sevol adagi de prosàpia grega salta fet a miques quan s'hi injecta saba cristiana. La segona objecció, a saber, la queixa sobre l'especulació en general, no té resposta. (Confessem que dos llibres importants al nostre país, *Sobre la esencia*, de Zubiri, i *Obra filosòfica*, tenen escassos lectors.) Amb tot, és possible d'abstreure de la bastimentada reflexiva dues paraules: *sistència* i *virtus* en el fer i en el pensar. El seu contingut ja és més traduïble en palpable vernacle. *Sistència* s'oposa a dispersió. Aristòtil ja advertia sobre la zona *synbebekos* que enterboleix la nostra vida mental.⁸⁷ Les circumstàncies del nostre moment històric ja poden convertir en «acceptada» una situació de pèrdua col·lectiva i personal (*synbebekos*). *Virtus* suggereix necessitat i atreviment;

85. J. Bofill: *Sobre els principis* (article inacabat).

86. DAR., p. 214.

87. Aristòtil, llibre V, pàssim.

suposa, en una paraula, aventura i creativitat històriques. *Sistència* i *virtus* reclamen el que més s'ha perdut, a saber, el mínim d'arrelament o de creença en la realitat. Una abdicació d'actitud, més que de doctrina, ontològica consumeix aquesta triple acceptació: fragmentació col·lectiva del discurs, experiència col·lectiva de la gratuïtat, oblit col·lectiu de tota arrel. A una cultura que accepti un funcionament tal, només li queden les regles de joc estipulades per les convencions (formalismes) i un desfici interior (malaltia). J. L. Aranguren ha distingit, en un altre context, «formes noètiques» i «formes patètiques» de religiositat i pensament.⁸⁶ Es podria postillar aquesta distinció: no hi ha realitat més patètica que la fredor de certes formes noètiques.

III. DE LA UNITAT DE TEMA A LA UNITAT D'EXPRESSIÓ (l'existència reflexiva)

El que hem dit ara mateix no era sinó un parèntesi necessari per potenciar, a través de la vicarietat del concepte, aquell «per hanc cognitionem cognoscitur *an est* anima, sicut cum aliquis percipit se habere animam». El palp silenciós va ser l'única cosa que Jaume Bofill, en vida, docència i escrits, va comunicar, amb admirable *virtus*. Intentarem, per difícil retracció, de sorprendre i resumir les grans alenades que es posen a qualsevol retomb del concepte. Bofill va utilitzar amb freqüència el que Bergson anomena «imatges mediatrises».⁸⁹ Per imatge mediatriu Bergson entén una cosa que, equidistant entre intuïció i concepte, abreuja

88. Aranguren: *Zubiri y la religiosidad intelectual, Obras completas*, Plenitud, Madrid, 1965.

89. Bergson: *L'intuition philosophique*, Edició del Centenari, P. U. F., pp. 1.345-1.363

en exterioritat plàstica allò que la intuïció ha de silenciar i que el desenvolupament sistemàtic no acaba d'expressar. La mediació imaginativa que utilitza l'autor que presento es concreta en la robustesa del verb *se erexere* o de variants com *stare* per oposició al simple *jacere* o *keisthai*.⁹⁰ En accepció cognoscitiva, Bofill ens parla del pensament *necessari*, per contraposició al «tant se val» al voltant del qual s'articulen amb freqüència les nostres coherències formals. Es tracta, en definitiva, de la primera dada on radica aquella dimensió entitativa que es troba i es recorda ella mateixa en identitat vigorosa («sicut cum aliquis percipit se habere animam»). Anterior i font de qualsevol reflexió objectivadora, hi ha una *reflexio*, en el sentit literal de retorn al si creador i arrelat, per mitjà de la qual, sordament, percebem l'ànima. Si se'm permet una extrapolació de gènere literari que exterioritza, de passada, la silueta mateixa de Bofill, Baroja ha parlat, en net autoretrat, d'aquest silenci en què una imatge engavanyadora del propi ésser desapareix per permetre noves emergències. Llegim a *Elizabide el vagabundo*: «Su inercia y su pereza era más de pensamientos que de manos; su alma huía de él muchas veces; le bastaba mirar el agua corriente, contemplar una nube o una estrella, para olvidar el proyecto más importante de su vida...»⁹¹ També Bergson caracteritza dialècticament la memòria com a capacitat d'oblit respecte a la percepció immediata. Ho diu admirablement: «Toute perception est déjà mémoire, nous ne percevons pratiquement que le passé, le present pur

90. DAR., p. 215. Un article acadèmic com aquest no obtindrà mai de copsar a fons la metàfora *stare*. Remeto, doncs, a una altra interpretació privilegiada: *Pour Jaume Bofill*, de Monelle Picard, amb el record emocionat de Hans Rudolf Picard: «La comprensión actual de la música de Mozart» (*Convivium*, número d'homenatge), i a les notes evocadores de qui només el va conèixer per la lectura, Domingo Melero (escrit inèdit).

91. P. Baroja: *Cuentos*, Alianza Editorial, Madrid.

étant l'insaisissable progrès du passé rongéant l'avenir.»⁹² M'atreviria a afirmar que d'aquesta gràcia oblidosa neixen els rics conceptes. Com més afinen la seva proximitat a l'indret pre-conceptual, amb més vigor assumeixen la seva pretensió ontològica: més «són».

Bofill va comprendre bé les alternances doloroses de presència i absència memoratives que sostenen tota expressió vigorosament intel·lectual. Amb una simetria penetrant, Bofill va parlar d'una correlació rigorosa. Les fragmentacions del nostre discurs expressiu tradueixen fragmentacions vitals. Com ja hem vist, una llei radical de no contradicció vital o, en versió positiva, d'afirmació o necessitat d'ésser, aguanta i saneja les nostres identitats formals. A més de sorprendre aquesta condició radical, Bofill aprofundeix en les situacions regressives o tèrboles on tota unitat es trenca. La imatge del món apareix fragmentada perquè nosaltres, prèviament, ho estem. Bofill parla d'una fugida del temps, excellent versió de la fugida memorativa. La fugida temporal s'ha d'entendre bergsonianament, com un decaïment de la *durée (reflexio)*, en el temps indefinit o genèric (Bergson en diria «espacialitzat»). Un cop dissociada, per causaments explicables, la nostra unitat interior, apareixen en el nostre horitzó visual «reificacions» o «contrarietats excloents». «Tota dualitat que aparegui en un nivell ontològic finit ("distensio") tendirà a adoptar el mode de l' = oposició de contraris =.»⁹³ Cadascun dels seus termes intentarà adequar l'acte originari, autoafirmant-se en un «acte» que acapararia totalment, si fos possible, les indefinides virtualitats que un determinat nivell permet. En convertir-se, així, en un fals «absolut», exclouria en la mateixa mesura el terme oposat; «situació dilacerant, perquè no poden deixar d'estar

92. Bergson: *Matière et Mémoire*, Edició del Centenari, p. 291

93. DAR., p. 218.

sotmesos ambdós termes a la llei prèvia d'unitat que exigiria, en canvi, llur conciliació». ⁹⁴

Bofill aprofundeix més la situació negativa de «contrarietat». Hi veu una possibilitat estructural que ens demana actituds més o menys vigoroses per suportar-la. A propòsit de la seva interpretació de *Vol de nuit* llegim una aguda descripció de l'actitud «expectant» davant situacions contradictòries. L'honestedat i la sinceritat li impediran, aleshores, d'evadir-se en cap de les dues falses direccions que, en tants de casos, determinen la nostra opció: el recurs a conciliacions eclèctiques, purament verbals, per desconsideració de la dificultat real de la vida, o l'absolutització d'un dels valors en conflicte, amb una indeguda postergació de l'altre. (...) Però no escamotejar les dificultats vol dir tenir la força, l'equanimitat, la tenacitat, de posar-les i mantenir-les sobre la taula tant de temps com calgui, de suportar-ne la tensió, de diferir tot = no = o tot = sí = fins que, assolida una major maduresa, la conciliació s'obtingui per allò que un autor (...) en deia = elevació mental =. » ⁹⁵

Bofill afina més la dificultat en un text del qual ja hem fet menció. Més enllà d'una actitud positivament expectant davant els contraris o contradictoris (seria interessant veure a partir d'això la diferència contrari-contradictori), Bofill parla d'una victòria negativa. Creu que hi veu un últim reducte mental i en la seva arrel vital. El caracteritza com una possible abstenció justificada sempre per un saber, aquí residual, que permet de comprendre el «no puc comprendre». Sempre li va agradar de recollir esglaonadament aquests tres nivells d'assumpció ètica dels «contraris» de la vida quotidiana: comprensió circular o reflexiva en què pesen més les trilogies, en tant que flexibilitzadores, refle-

94. DAR., id.

95. OF., p. 260.

xives dels dualismes; expectació esperançadora d'una conciliació que se'ns escapa «directament»; abstenció, en el límit, de tota abdicació per humiliant i ètica comprensió negativa.

Tota la nostra visió de la realitat sòcio-personal i relligada depèn d'aquesta tenacitat admirable. «Com aquesta victòria, no assolida positivament, pugui ésser-ho encara =negativament=, no podem tractar-ho aquí: limitem-nos a indicar que, en l'ordre moral, constitueix la darrera possibilitat de la llibertat, quan pugui semblar definitivament perduda.»⁹⁶ Ens trobem, per tant, davant una autèntica *de intellectus emendatione*, en la qual, salvades les diverses direccions, es xifrarà sempre una ontologia.

Hem tematitzat ja anteriorment el peculiar horitzó conceptiu de Bofill. L'ésser humà es troba tens entre trinitats reflexives, o reflexió sense més, i dualitats que revelen la imperfecció de la seva reflexió. La tradició del gran segle racional va qualificar l'estadi de «contrarietat» de situació passional i va intentar, com és sabut, una teràpia de l'imaginatiu-passional.⁹⁷

Aquest estudi —hom ho haurà observat i l'autoironia mínima ho confessa— no troba el to. Es debat entre distància expositiva i complicitat elogiosa. La distància s'obre des de l'exposició mateixa a distàncies més radicals. Bofill va concretar la seva ontologia, diguem-ho així, en un món que no vaig dubtar a qualificar d'abrigat. Llegiu el càlid article sobre «Les realitats medials».⁹⁸ Serà fàcil de circumscriure a un temps i un espai ja passat les ramificacions normals en què va configurar l'existència. La seva vida i la circumscripció del seu entorn no es podran repetir. En la

96. DAR., p. 224.

97. F. Alquié: *Le desir d'éternité*, P. U. F., 1968.

98. OF., pp. 245-259.

mesura que Bofill va meditar la seva realitat, ens són alienes aquesta en tant que tal i la meditació que l'envolta. Així, vida i ontologia no són, en part, estranyes, i resten com un record d'una cosa que va ser. No res més afirmava en començar aquest article: destacava la distància, i gairebé la negació, d'un magisteri, de l'indret ontològic d'aquest magisteri. Atribuïu, doncs, tan sols a adherències cordials la impossibilitat d'una freda exposició doctrinal. Ja hi haurà temps per aclarir —«si comprehendis non est Deus»— en quin sentit, biogràficament íntim, es nua aquí amb Jaume Bofill a través d'una negació que, a la vegada, també troba la possibilitat de nuar i de niar.

«La metafísica es la consideración de la realidad en aquel nivel en que la referencia a Dios está inmediatamente exigida.»⁹⁹ Exigida, tal vegada, en tant que exigeix fidelitats que han d'alternar amb diferències. Bofill va parlar —i ho he detallat en aquesta exposició— de la situació «dilacerant» en què dos contraris s'exclouen. El seu vigor ontològic —el seu vigor heretable— va negar que l'exclusivitat dels contraris fos paraula definitiva. Va acceptar, sí, la «contrarietat» de suportar tal situació; fins i tot va demanar la tenacitat de col·locar-los i mantenir-los sobre la taula tant de temps com sigui necessari. Aquest és l'indret de les fidelitats i les distàncies inevitables. «Si comprehendis non est Deus», frase de la teologia negativa, pot ser indret ontològic i també teològic. «Deus semper maior», van dir els medievals. Van revelar així fe i capacitat de misteri; també van revelar l'arrencada de qualsevol aventura o novetat. Tal vegada, aquesta és la dimensió natural de la raó o la metafísica a títol de disposició natural: la denúncia de tota reificació fàcil d'un signe o altre. (La seva tematització reflexa seria discurs metafísic *stricto sensu*.)

99. MS., II, p. 149

La qüestió última es redueix a interrogar-nos sobre la vigència socio-cultural d'una actitud ontològica entesa així. Hi aventuro una resposta afirmativa.