

# ERNST BLOCH, FILÒSOF, COM A MEDIEVALISTA

(A propòsit de la seva obra  
*Intermons en la història de la filosofia*)

*Josep Manuel Udina i Cobo*

1. Com a bon filòsof, Bloch va dedicar bona part de la seva atenció i del seu quefer filosòfics a la *història* de la filosofia<sup>1</sup>. I, alhora —com qualsevol altre bon filòsof—, va subordinar la seva tasca d'historiador de la filosofia a la seva pròpia concepció filosòfica. La perspectiva corresponent, des de la qual abordava i jutjava els diferents pensadors o sistemes, és la perspectiva —típicament blochiana— que permet discernir-hi la presència, o l'absència, de petjades (indicis i anticipacions) de la «utopia concreta», d'una recerca insistent d'un futur nou, d'aquell *encara no* que resta efectivament present i actiu en la història (i, més en concret, en la història del pensament). Per a Bloch, la tasca de l'historiador de la filosofia només pot ser la del *discerniment del futur en el passat*, la d'obrir qualsevol moment

<sup>1</sup> En la «Introducció» al volum de les seves obres completes *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, Suhrkamp —*Gesamtausgabe* (GA) 12, Frankfurt del Main 1977, 342 p.; trad. cast.: *Entremundos en la historia de la filosofía*, Taurus —«Ensayistas» 245—, Madrid 1984, 294 p. (dedicat explícitament a aquesta disciplina i que polaritza, per així dir-ho, el present article), Bloch mateix recorda els principals títols de la *Gesamtausgabe* en els quals ja havia fet una tasca equivalent: «Si és possible, cal estalviar o reduir repeticions de tot allò que ja hem tractat històrico-filosòficament en ocasió d'un o d'altre problemes, com és el cas de Demòcrit i la tradició dels materialistes, quant a *El problema del materialisme, la seva història i substància*, o la teoria estoica de la natura, quant a *Dret natural i dignitat humana*, i la teoria estoica del coneixement, quant a *Experimentum mundi*. En les obres completes tenim també extenses monografies d'història de la filosofia, com per exemple el volum *Subjecte-objecte; aclariments al voltant de Hegel* o bé, sota el títol de *Avicenna i l'esquerra aristotèlica* —obra inclosa com a Apèndix del volum sobre *El problema del materialisme* esmentat—, el tractament de la filosofia medieval àrab i jueva», ZW 17 (15 s.); en endavant, ZW abreuja *Zwischenwelten in der Philosophiegeschichte*, i tot seguit consignem la paginació i (entre parèntesis) les pàgines corresponents de la trad. cast., encara que la trad. de les citacions és feta sempre per nosaltres de l'alemany.

—com a present de qualsevol temps, si fou un present autènticament fecund— a un *vers endavant*, a un anar sempre més enllà de si mateix<sup>2</sup>.

Com a testimoni, valguin sengles passatges de tres de les obres blochianes més característicament històrico-filosòfiques. El primer correspon al capítol final de *Subjecte-objecte*, el volum de Bloch dedicat a Hegel: «Els homes no som quelcom d'acabat, i així tampoc no ho és llur passat. Segueix aquest, sota altres signes, treballant amb nosaltres, en l'impuls de les seves preguntes, en l'experiment de les seves solucions. Tots anem en un mateix vaixell. Els morts retornen, transformats: aquells (com Thomas Müntzer) les gestes dels quals eren massa audaces perquè foren dutes a terme; aquells (com Èsquil, el Dante, Shakespeare, Bach, Goethe) l'obra dels quals era massa vasta perquè coincidís amb el local de llur temps. *Descobrim del futur en el passat: això és filosofia de la història i també, per tant, de la història de la filosofia*»<sup>3</sup>. El segon fragment pertany a l'epígraf d'introducció de l'apassionat estudi biogràfic-filosòfic de Bloch sobre Th. Müntzer: «Volem restar només entre nosaltres. Ni tan sols aquí, doncs, no es dirigeix de cap manera el nostre esguard vers enrera. Més aviat ens barregem amb el passat d'una manera viva. I així també nosaltres retornem, transformats; els morts tornen a venir, i llurs fets volen acompanyar-nos de nou. [...] Müntzer és sobretot història en sentit fecund: ell, la seva obra i tot el pretèrit que mereix de ser consignat estan aquí per a obligar-nos, per a inspirar-nos, per a sostenir com més va més àmpliament el nostre constant propòsit»<sup>4</sup>. Quant a la darrera citació, és l'íntegre epígraf introductor de l'estudi de Bloch sobre Avicenna i la per ell anomenada *esquerra aristotèlica*: «Tot el que és assenyat pot haver estat ja pensat set vegades. Però sempre que ha estat de nou pensat, en un altre temps i unes altres circumstàncies, no era ja el mateix. No sols el pensador, sinó sobretot allò que s'ha de pensar, han canviat mentrestant. El que és assenyat, cal que s'hi acrediti de bell nou i per si mateix com a cosa nova. I és això el que

<sup>2</sup> Bloch centra la seva més radical crítica a Hegel en el fet que aquest cau —com Plató— en el que ell anomena «encís de l'anamnesi», és a dir: l'actitud de veure el filosofar com a esguard vers enrera o com a «re-flexió» sobre el passat i el ja esdevingut, sobre la realitat tal com de fet resta donada: vegeu BLOCH, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, GA 8, Frankfurt del Main 1962, p. 473-488 (trad. cast., *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, FCE, México-Madrid 1982, p. 439-451), cap. 23, «Hegel i l'anamnesi; contra l'encís de l'anamnesi».

<sup>3</sup> BLOCH, *Subjekt-Objekt*, ed. cit., p. 517 (trad. cit., p. 489 s.). Llevat de l'esmentat cap. 23 (afegit en l'ed. de l'obra en la GA), la primera elaboració del llibre es remunta al 1949, però —sencera— no apareix en alemany, sinó en cast. BLOCH, *El pensamiento de Hegel*, FCE, México-Madrid 1949.

<sup>4</sup> BLOCH, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, Suhrkamp, GA 2, Frankfurt del Main 1969, p. 9 (trad. cast., *Tomás Müntzer, teólogo de la revolución*, Ciencia Nueva, Madrid 1968 —sobre una ed. prèvia a la GA; l'obra data de 1921—, p. 11). Subratllem: *retornem, transformats*, per remarcar la literalitat amb què l'autor volgué evocar en 1949 el passatge sobre Müntzer.

s'esdevingué d'una manera particularment enriquidora entre els grans pensadors orientals, els quals salvaren i alhora transformaren la llum grega»<sup>5</sup>.

Com a síntesi aparentment críptica de les precedents formulacions, potser valdrà el lacònic incís blochià de la primera pàgina del llibre que polaritza el present article : «Allò que ha estat una vegada pensat fresquívolumament, segueix rondant. ¿Com és que hom es meravella d'una cosa? que hom tan minsament s'hi entén? i que sempre sobrevé de re-pensar-la?»<sup>6</sup> Si el meravellar-se i l'admiració han estat des d'antic l'inici del filosofar —també, doncs, de la història de la filosofia—, no és menys cert *per Bloch* que la filosofia, i alhora l'esguard sobre la història mateixa del filosofar, és sempre també un «re-pensar», una «re-flexió»: és un tornar a fer present el passat (aquell passat en el qual fou present el futur) o un tornar a la vida els morts (aquells morts que posseïen la vida, per tal com restaren oberts al futur).

Aquesta és la perspectiva de Bloch, i és l'única que li interessa; la qual cosa no vol dir que sigui aquesta l'única perspectiva possible i legítima sobre el passat, sobre la història: això, mai no ho ha dit Bloch. També Hegel, per exemple, acceptava altres tipus d'història, d'historiografia; per bé que només li interessés veritablement la que ell anomenava «història reflexiva»<sup>7</sup>. No hem d'entrar, doncs, aquí, en la clàssica qüestió disputada (la qual divideix no menys clàssicament historiadors i filòsofs) de si la història és més afí a l'àmbit d'allò «científic» (en el sentit fort que el terme té popularment) o a l'àmbit de l'inevitablement «filosòfic» (no positiu, ni simplement quantificable, sinó més aviat subjectivo-interpretatiu).

Ens limitarem tanmateix a dir que veiem l'historiador com si estigués sobre la corda fluixa entre ambdues dimensions (la «científico-positiva», d'una banda, i la «filosòfico-interpretativa», d'una altra) i que considerem la *cientificitat* històrica com un ideal, al qual hom ha de tendir certament, però el qual hom mai no arribarà a assolir; car tampoc l'historiador no pot sortir fora de si mateix, no pot «saltar més enllà de la seva pròpia ombra» ni pot desprendre's de la seva «cosmovisió», de les seves preferències, dels

<sup>5</sup> BLOCH, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp, GA 7, Frankfurt del Main 1972, p. 479. Del llibre original —recollit en la GA com a «apèndix» de l'esmentat volum—; *Avicena und die Aristotelische Linke*, Aufbau, Berlín 1952 (hi ha trad. cast., *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid 1966, 117 p., en la p. 9 de la qual es troba l'epígraf citat).

<sup>6</sup> BLOCH, ZW,9 (9). Traduïm l'alemany *frisch* com a «fresquívolumament» per tal d'evocar el doble significat del terme original: *per primera vegada*, o *amb vigòria*. Qualsevol d'ambdues significacions val per al text.

<sup>7</sup> En Bloch, *re-pensar* i *re-flexió* podríem conjuntar-los en el terme alemany *Nach-denken* («pensar després d'haver pensats»). Quant a Hegel, en la «Introducció» a les seves *Lliçons sobre filosofia de la història universal* distingeix entre «història immediata» i «història reflexiva», i a més entre quatre tipus d'aquesta: història reflexiva «general», «pragmàtica», «crítica» i «especial».

seus judicis de valor (que són, doncs, «pre-judicis») més profunds. I és des d'aquesta convicció personal que ens apropem a Bloch i al seu fer història: història de la filosofia, concretament, i de la filosofia medieval, més en concret.

2. Bloch mai no ha estat advocat defensor de cap història «neutra», pretesament (pretenciosament?) objectiva i asèptica. La veritat —qualsevol veritat, també la veritat històrica— no és en Bloch, com tampoc en Hegel, cap moneda encunyada que hom tingui a la butxaca i en pugui disposar com d'una cosa fixa i llesta: la relació de l'home amb la veritat no és una relació amb cap cosa —relació que pogués ser freda i neutra—, sinó que és una relació *compromesa*, en la qual cal «prendre partit», cal comprometre's i decidir-se<sup>8</sup>. Àdhuc la veritat marxista mateixa —que Bloch proclamà insistentment com a seva— no sols tenia, per a ell, un vessant «fred», estrictament analític, objectiu; tenia alhora un vessant «càlid» —no menys decisiu i important—, un vessant compromès i anticipador, valent i creador<sup>9</sup>. I és per això que Bloch no podia sinó refusar amb tota fermesa qualsevol tipus de determinisme marxista, d'economicisme, de materialisme vulgar<sup>10</sup>. Però això tampoc no vol dir que la història de les idees no tingui res a veure amb la concreta realitat històrico-social i econòmico-política en què aquestes idees sorgeixen i es desenvolupen, i sobre la qual

<sup>8</sup> Per a Bloch, la recerca de la veritat no admet restriccions prèvies: és necessari obrir-se a «tota l'herència cultural» (BLOCH, *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, GA 10, Frankfurt del Main 1969, p. 276, subratllat nostre; l'aportació a què pertany la frase «Universitat, marxisme, filosofia», maig de 1949—, l'hem recollida a la nostra antologia: BLOCH, *L'Arc utopia-matèria i altres escrits*, Laia, *Textos filosòfics* 37, Barcelona 1985, p. 113-147; vegeu *ibíd.*, p. 123 i corresponent nota 14); no hi val, doncs, en aital recerca de la veritat, cap partidisme dogmàtic, ideològic, exclusivista. Però *alhora* Bloch insisteix, en el mateix lloc, que tampoc no hi val cap actitud pretesament neutra, asèptica o eclèctico-positivista, no val rebre aquesta «herència» passivament i indiferent: a *diferència de l'historicisme, és prendre una actitud viva i activa (ibíd.)* allò que cal; la veritat és, doncs, una qüestió en la qual cal sempre *prendre partit* (i valgui quant a això recordar que la lliçó inaugural de Leipzig de 1949, aquí citada, la recull Bloch en el corresponent volum de la GA dins d'un conjunt d'aportacions titulat *Ad Paedagogica: zur parteischen Weisheit*, és a dir: «*Ad paedagogica*: per a una saviesa partidista»).

<sup>9</sup> Vegeu BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Suhrkamp, GA 5, Frankfurt del Main 1959, p. 224-258 (cap. 17 «El món en què la fantasia utòpica té un correlat»), i més en concret p. 235-242 (apartat «El segons la possibilitat i l'ésser en possibilitat: corrents fred i càlid en el marxisme») (trad. cast. *El primer esperança*, Aguilar, Madrid 1977, vol. I, p. 187-217 i 197-203; i trad. cat. *L'arc utopia-matèria i altres escrits*, ed. cit., p. 149-206 i 169-179).

<sup>10</sup> Com a pur exemple de citacions més a l'abast (entre els innombrables passatges que podríem adduir quant al tema), vegeu BLOCH, *L'arc utopia-matèria i altres escrits*, ed. cit., p. 127-132 (parlant del segon concepte fonamental del marxisme: la concepció econòmico-dialèctica de la història) i p. 226-232 (apartat «El capgirament del dalt-baix i la seva mesura»), que corresponen respectivament a *Philosophische Aufsätze*, ed. cit., p. 279-282, i a *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Suhrkamp, GA 13, Frankfurt del Main 1970, p. 198-202.

acaben tanmateix incidint també activament, transformant-la. La relació entre les anomenades infraestructura i supraestructura (com la relació entre teoria i praxi) és una «inter-relació»: una relació mútua i de doble sentit, una relació dialèctica<sup>11</sup>.

A l'hora de donar títol al volum de les seves obres completes dedicat precisament i expressa a la història de la filosofia en general, Bloch escollia un terme prou significatiu: el de *Zwischenwelten*, «intermons». I tipificava així aquella presència de futur en el passat —d'un transcendir més enllà del present, més enllà d'allò donat— de la qual parlàvem: «L'interès d'aquest llibre rau als *intermons* de la història de la filosofia. No cal dir que el concepte d'intermons res no té a veure aquí amb els àmbits intermundans en què Epicur situa els déus per tal de, tot separant-los del món, fer-los indiferents en llurs interespaï. Tot el contrari: en la interveritat de què aquí es tracta, és quelcom de, a vegades, il·luminador el que s'hi troba, el que hom pot escoltar amb totes les orelles, el que es deixa sentir, el que comença a entrar en acció. Es tracta, doncs, de salvar un nou tipus de secundaritat que precisament res no té en comú amb cap mediocritat dels objectes. Aquí rauen tanmateix paradoxes com aquesta: algunes coses de la monumental *Summa* de Tomàs d'Aquino, com és ara la doctrina de l'adequació, semblen cridar-nos com des d'un racó com a secundaritat perduda<sup>12</sup>. L'admirar-se comença de vegades a partir també d'objectes totalment diferents, de doctrines aparentment absurdes, però que de cap manera no s'esgoten en llur absurditat, sinó que indiquen un problema, com és ara el cas de l'"enrajolització" de Déu al portal de Betlem establerta per Occam com a possible de pensar-la<sup>13</sup>. I precisament des de la perspectiva

<sup>11</sup> El que es diu de la interrelació d'infraestructura-supraestructura (en textos com els citats en la n. 10) val també per a la relació entre teoria i praxi. En el seu mateix títol, alhora, *Subjecte-objecte* apunta que aquest doble vessant és igualment qüestió central en Hegel. Més en concret, però, vegeu *Das Prinzip Hoffnung*, ed. cit., p. 288-334 (cap. 19 «La transformació del món, o les *Onze tesis* de Marx sobre Feuerbach») i sobretot p. 310-318 (apartat «Tesis 2 i 8, sobre teoria-praxi: prova i comprovació») (trad. cast., *El principio esperanza*, ed. cit., vol. I, p. 243-283 i sobretot p. 263-270).

<sup>12</sup> Bloch al·ludeix a la teoria de la veritat com a *adaequatio mentis ad rem*, sobre la qual fa tota una exposició en el capítol dedicat a Tomàs d'Aquino. Vegeu BLOCH, ZW, 89-94 (76-81). La trad. cast. ha comès, però, el greu error (sols tipogràfic o fruit de voler corregir equivocadament l'autor?) de parlar de «doctrina de la educació» (trad. cit., p. 16), i no de «la adecuació».

<sup>13</sup> *Enrajolització de Déu* tradueix *Ziegelsteinwerdung Gottes*, versió alemanya de l'expressió occamiana *tegulafactio Dei*. La idea d'Occam (com amplia Bloch mateix, en el cap. dedicat a Duns Scot i Occam) és que hom podria establir com a possible que Déu hagués decidit que el Verb, en comptes de fer-se home (i néixer a l'establa de Betlem), s'hagués fet carn en forma d'un burret o d'un ase (com els del establa), i Déu fins i tot havia pogut venir al món en forma de rajola (també n'hi havia a l'establa!): «si així ho hagués volgut, hi hauria pogut tenir lloc aleshores, en comptes de l'encarnació, una *tegulafactio Dei*, una enrajolització de Déu» (Bloch, ZW 118 s [102]).

d'una crítica de la ideologia resten posades en relleu curioses excepcions de la dependència social del pensament, les quals es van anticipar a llur temps. En efecte: ¿què té a veure la teoria de la natura d'Escot Eriúgena amb els interessos ideològics del sacerdoti cristià del segle IX?, o el nominalisme de Roscel·lf amb els interessos ideològics d'un feudalisme ja en formació?»<sup>14</sup>

Bloch s'esforça, doncs, a discernir missatge de futur i anticipació d'interès utòpic en racons doctrinals que semblen perduts, desatesos ordinàriament, però que no són simplement secundaris —ni indiferents a la realitat concreta on s'origina, ni mediocres—, sinó «accessoris»: és a dir, que hi accedeixen i s'hi esdevenen com «incidentalment», també «simultàniament» a altres doctrines o teories més comunament ateses i, en canvi, menys progressistes, més estancades en el passat deixant enrera, menys o gens obertes al futur, al *vers endavant*<sup>15</sup>. I es tracta alhora de racons doctrinals que de cap manera hom no pot sotmetre a la típica i tòpica crítica ideològica que redueix tants i tants continguts filosòfics a simple resultat de determinació social, d'interessos de classe o d'inevitable pensar a la manera d'un temps: això és, d'acord amb el «sentit comú» dominant en una època.

Seguint aquesta seva i ferma convicció —ni determinista o economicista, ni marxista vulgar o vulgar materialista—, Bloch ja ens havia previngut en una altra ocasió (per cert, prou solemne i simptomàtica) contra les *trivialitats*, i també contra les *explicacions reaccionàries i sentimentals*, en què podem caure partint d'un malentès materialisme històric, esdevingut així vulgar<sup>16</sup>. Insistent ara en aquest punt, alhora ens diu tanmateix que el

<sup>14</sup> BLOCH, ZW, 18 (16 s). Quant a les dues darreres referències —de l'Eriúgena i Roscel·lf—, vegeu ZW, 63-68 (54-57) i 68-70 (58 s), respectivament.

<sup>15</sup> L'adverbi *nebenbei*, que Bloch substantivitza, pot significar alhora: «secundàriament», «incidentalment», «accessòriament» i «simultàniament». Hem escollit «secundarietat» per a *Nebenbei* per afinitat amb altres termes: *Nebenbedeutung* (significació o importància secundàries), *Nebenbegriff* (idea o concepte secundaris), *Nebenberuf* (professió secundària), *Neben-darsteller* (personatge secundari, comparsa, corista).

<sup>16</sup> Vegeu BLOCH, *Philosophische Aufsätze*, ed. cit., p. 280 s. (Iliçó inaugural ja esmentada de 1949 (trad. cast. *L'arc utopia-matèria i altres escrits*, ed. cit., p. 129): «S'han dit molts disbarats sobre la concepció materialista de la història; el retret que se li fa es refereix al fet que aquesta concepció no deixa absolutament res més que els anomenats interessos materials més baixos i que no té cap sentit per a quelcom de superior. Dissortadament, el marxisme vulgar ha contribuït també a dir aquest disbarat; si hom en vol un exemple, això és palès pel que fa a la frase escandalosa del superat Kaustky: *La Reforma no és res més que l'expressió ideològica dels canvis profunds operats en el mercat de llanes europeu*. El marxisme vulgar, tanmateix, no és pas el marxisme; alhora, la fórmula emprada tan miserablement per Kaustky: *no és res més que, s'avé d'una manera especialment dolenta amb el marxisme autèntic i científic, el qual reconeix a tot arreu efectes recíprocs, mediacions de vastes ramificacions entre infraestructura i supraestructura. (...) L'agudesa i la visió profunda del marxisme no s'avenen amb aquestes trivialitats*. La crítica marxista de la cultura burgesa és una cosa completament diferent d'una simple teoria econòmica i social; aspectes com aquests hi són

seu interès, la seva perspectiva i la seva atenció quant a la filosofia medieval (no menys que quant a la resta de la història del filosofar) tenen un caràcter ben determinat; i, per això mateix —hi haurem d'afegir—, prou limitat. És evident que n'hi ha d'altres, de perspectives i d'interessos possibles quant a això; ni llur existència ni llur legitimitat, no les podrà negar Bloch. Però no és precisament en aquest sentit que l'autor reconeix la limitació del seu llibre; un llibre, diu, que no ofereix *cap curs complet d'història de la filosofia*, car en aquell aquesta, *com a tal, hi resta fragmentada*, presentada *intermitentment*, a partir només de *les parts més importants de l'Edat Mitjana i del Renaixement*<sup>17</sup>. Ningú mai no té l'obligació de fer una obra que ho abasti tot; l'autor pot sempre delimitar l'àmbit del seu estudi. I, un cop delimitat aquest, l'obra de Bloch no ofereix precisament cap panoràmica (tant de l'Edat Mitjana, com del Renaixement) que pugem titllar simplement d'*incompleta, almenys quant als autors seleccionats*; més aviat, al contrari<sup>18</sup>.

La limitació que volíem destacar del llibre de Bloch, i de la qual l'autor sembla no voler adonar-se, és una limitació comuna a totes les obres (i a totes les parts —capítols o paràgrafs— d'obres) en què aquest fa d'historiador de la filosofia, una limitació pròpia de la seva peculiar perspectiva i dels seus interessos concrets: la limitació d'una perspectiva i d'un interès centrats únicament a discernir el futur en el passat, limitats exclusivament als aspectes «intermundans» de la història del filosofar. Com sempre en Bloch, el volum d'*Intermons en la història de la filosofia* ofereix un fer història del filosofar de manera parcial, i fins i tot partidista<sup>19</sup>. No més parcial ni partidista, aquí, pel fet que tingui la filosofia *medieval* com a

---

únicament subalterns. Per consegüent, tocant a l'autèntic rang i a la dignitat de la concepció dialèctico-materialista de la història, no us deixeu enganyar per les *explicacions reaccionàries i sentimentals* que hom en faci; però tampoc per les explicacions de tipus marxista vulgar o materialista vulgar» (els darrers dos subratllats són nostres).

<sup>17</sup> BLOCH, ZW, 17 y s. (16).

<sup>18</sup> Ni fragmentària ni intermitent és, en efecte, una exposició del pensament medieval en la qual hom tracta d'Escot Eriúgena, Roscel·lí, Anselm, Abelard, Albert Magne, Tomàs d'Aquino, Roger Bacon, Duns Escot, i Occam (vegeu BLOCH, ZW, 63-68 [54,57], 68-70 [58 i s.], 70-76 [60-65], 76-84 [66-72], 84-103 [73-88], 103-110 [89-94] i 110-134 [95-115]), respectivament; com també dels místics i dels moviments laics (vegeu ZW 135-163 [116-138]), de Nicolau de Cusa (vegeu ZW, 63-72 [139-146]); i del mètode escolàstic mateix, sobretot les *summes* (vegeu ZW, 55-63 [47-53]); i sense oblidar —com a precedents— Tertul·lià i Orígenes, d'una banda, i Agustí, d'altra (vegeu ZW, 36-43 [32-38] i 44-51 [39-44]), respectivament).

<sup>19</sup> Emprem el terme en doble sentit: no sols el de l'exigència blochiana de cercar la veritat *compromesament* (vegeu *supra*, n.8), sinó en el sentit quotidià i pejoratiu de parcialitat, subjectivitat. Quant a això darrer, ja veurem (vegeu *infra*, n. 36-48) el tractament que Bloch fa d'Anselm i del seu «argument», del qual no podia deixar de parlar si havia de referir-se a aquest pensador (en canvi, dissimuladament aconseguirà eludir de parlar de les «cinc vies» de Tomàs d'Aquino, en abordar aquest autor: vegeu *infra* n. 39).

objecte, sinó de la mateixa manera parcial i partidista com Bloch fa sempre història del filosofar.

Precisament respecte a això som i haurem de ser crítics amb Bloch. Però alhora, la corresponent crítica mai no podrà ser tampoc una crítica absoluta; perquè en allò mateix en què sigui crítica haurà de comportar lloança i reconeixement de Bloch, i fins i tot una crida d'exigència (i una implícita crítica) a totes les altres maneres habituals de fer història de la filosofia: unes maneres molt més ortodoxes, molt menys parcials i partidistes que la manera blochiana, però tampoc del tot correctes —és a dir, ortodoxes— ni del tot lliures de parcialitat; i, per això mateix, unes maneres també partidistes. Cal criticar, doncs, Bloch pel fet que, del desenvolupament històric del filosofar, només en tracta i aprofita uns moments i uns aspectes determinats; però en això mateix té el mèrit de descobrir-hi, en tals moments i aspectes (*que resten com si estiguessin oblidats en un racó pels altres historiadors de la filosofia*), allò que sols una ment lúcida —filosòficament desperta, creadora— és capaç de descobrir.

3. Quant als pensadors que tracta, l'exposició blochiana de la història de la filosofia medieval és prou completa, com ja hem apuntat<sup>20</sup>. No és, doncs, la selecció d'autors allò que serà objecte de la nostra crítica, sinó que ho serà el tractament que en fa Bloch.

Una premonició del tarannà d'aital tractament es troba ja en la «Introducció» al volum; un tarannà que ens permet de veure el que de límit i, alhora, de grandesa té Bloch. Aquest, en efecte, ens hi presenta un doble tret com a comú i general en tot sorgiment d'un autèntic filosofar: l'efectiu reconeixement social del treball i la no vigència social —almenys en la pràctica— dels estaments sacerdotals. Explícitament, això ho diu pel que fa a l'origen de la filosofia a Grècia<sup>21</sup>, com també ho havia explicat ja en una altra ocasió, en relació amb el gran «pre-renaixament» que s'esdevé a l'Islam<sup>22</sup>; anticipació, aquest, d'aquell altre Renaixement —l'europeu—

<sup>20</sup> Vegeu *supra* n.18.

<sup>21</sup> Vegeu BLOCH, ZW 13 y s.: «Com he dit, el pensar brolla del treball. Aquest brollador restà sens dubte prou obstaculitzat quan començà la filosofia grega; i això pel fet que el treball ha estat menyspreat en totes les societats esclavistes i feudals. [...] El desenvolupament del comerç, el triomfant capital mercantil, produïren —primer en les colònies gregues, després també en la metròpoli— tot un salt en la més propera superestructura, és a dir, en les relacions polítiques i jurídiques. [...] En les colònies gregues sorgí per primera vegada la filosofia; no fou en la metròpoli, a Atenes. Aquí, hi arribà molt més tard, com importada per Anaxàgores de Klazomene (Àsia Menor). En aquestes colònies hi havia solament comerciants, artesans, esclaus; els temps de la reialesa i del feudalisme feia, doncs, ja molt que se n'havien anat. En altres mots: *la filosofia grega es formà en una societat comercial afermada. Heus aquí un primer factor; l'altre rau en l'absència d'una casta sacerdotal com a institució de tipus alhora feudal i clerical.*» (subratllat nostre).

<sup>22</sup> Vegeu BLOCH, *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, ed. cit. p. 481-484: «Ibn Sina era metge; mai no ha estat monjo. Tampoc no ho van ser els altres



per al qual tornarà a establir com a vigent el mateix doble criteri<sup>23</sup>. I com que aital postulat val també per a l'Edat Mitjana, la valoració global que del

pensadors islàmics importants, que vivien mundanament i pensaven en termes científic-naturals. Sí, tota la societat islàmica, malgrat les seves formes feudals i malgrat el seu ardor bèl·lic espiritual, es regia segons una llei diferent de la llei medieval europea. Al seu propi aire, era una primerenca societat burgesa, amb un ordre residual de tribus; en ella, tanmateix, hi dominava el capital mercantil, el qual li donava l'impuls essencial. La Meca, indret d'origen de l'Islam, era un antic gran centre comercial. [...] Pocs anys després de la mort de Mahoma el califa Omar habilità la rada de Basra, amb la qual cosa féu entrar tota la navegació del golf Pèrsic sota l'influx àrab. Hom pot, doncs, afirmar *cum grano salis*: la societat àrab tingué amb cinc-cents anys d'anticipació les seves Venècies i els seus Milans [...] Així, tot altrament que la primera edat mitjana europea, la dels àrabs es basava en comerciants cosmopolites, en una florent producció de mercaderies i en una esplèndida circulació d'aquestes, en comptes de basar-se en zones mig-selvàtiques i castells, en petites viles i convents. [...] Bujara, la ciutat prop de la qual havia nascut Avicenna i que queia sota jurisdicció de Bagdad, pertanyia a l'àmbit cultural jorrfèmic-iranità, i la mateixa Bagdad [...] floria com a seu de la civilització més avançada d'aquell temps i, ensem, d'una prevalença de la cultura mundana enfront de l'ortodòxia, enemiga de la raó. El taranà liberal que s'hi originà [...] explica i envolta el que fou peculiaritat dels pensadors islàmics més importants: la de ser metges, no monjos; naturalistes, no teòlegs. [...] És, doncs, palès que la situació i, per tant, la manera no clerical de pensar pròpies dels grans metges-filòsofs de l'edat mitjana islàmica es configuren ben altrament que les de l'Europa feudal i clerical.» (Hi ha trad. cast. del passatge, a *Avicena y la izquierda aristotélica*, ed. cit., p. 13-16). A propòsit de la citació, i en relació amb el tema apuntat en la n.19, val a dir que la lectura blochiana de l'Islam medieval no deixa de ser prou «partidista», també en l'esmentat sentit pejoratiu del terme (ho diem això sobretot respecte al conjunt de l'aportació blochiana sobre «l'esquerra aristotélica»).

<sup>23</sup> Vegeu BLOCH, ZW 175 i s. (149 i s.): «L'activitat és la nova consigna. L'home nou treballa, ja no se n'avergonyeix. L'interdicte que la noblesa havia llançat sobre el treball, considerat com a degradant i deshonrós, és aixecat; hom assisteix al naixement de l'*homo faber* que, sense tenir consciència del canvi esdevingut, transforma el món amb la seva activitat. L'economia dels inicis del capitalisme s'imposa resolutament, la burgesia ciutadana, aliada a la reialesa que s'encamina cap a l'absolutisme, cerca de deruir el feudalisme cavalleresc. És la victòria d'esforços que, a Itàlia, s'havien traduït, el segle XII i sobretot el XIV, en revoltes d'artesans. Com a factor sens dubte primordial, el capital comercial adopta una actitud més emprenedora. Els Mèdici funden a Florència la primera banca. [...] L'economia de mercat de l'inici del capitalisme s'obre, doncs, pas; i fou a Itàlia on les traves econòmiques de l'època feudal havien estat allunyades per primera vegada. Per això és a Itàlia on ha començat el Renaixement. Hi ha, breument, dos fets nous: la consciència de l'individu, tal com s'ha desenvolupat a partir de l'economia capitalista individual enfront del mercat tancat de les corporacions, d'una banda, i la impressió d'immensitat que ha substituït la imatge del món artificial i tancada de la societat feudal i teològica, d'altra banda» (subratllats nostres). No ha estat, tanmateix, per remarcar l'esmentat «doble criteri» —el d'un reconeixement social del treball i el de la no vigència social de cap casta sacerdotal— (doble criteri òbviament present en el text) que hem fet aquests subratllats, sinó que els hem fets per destacar les correccions que ha calgut fer a la trad. cat. que en principi seguim: BLOCH, *La filosofia del Renaixement*, Edicions 62, Barcelona 1982, 190 p.; aquesta traducció fou feta sobre la versió francesa de l'edició no definitiva del text blochià aparegut com a *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance* (Suhrkamp, Taschenbuch 75, Frankfurt del Main 1972), però corregit per a ser inclòs en *Intermons en la història de la filosofia* (vegeu ZW 173-302 [147-257]), i és força criticable (a diferència, per exemple, de la traducció castellana, del mateix any, de l'esmen-

pensament medieval fa d'entrada Bloch serà ben peculiar: com a filosofia, només val en tant que assumpció del pensament grec<sup>24</sup>. Ara bé, és cert, i cal subratllar-ho, que hi ha relació directa entre reconeixement del treball i inicis del pensament<sup>25</sup>, igual que hi ha relació inversa entre domini de casta i llibertat de pensar<sup>26</sup>; però és més que qüestionable d'atribuir massa esquemàticament (i exclusivament) aquell reconeixement i aquest domini a una o altra èpoques històriques segons que llurs productes especulatius ens siguin més o menys simpàtics o bé ens semblin molt o poc profitables<sup>27</sup>.

---

tat *Subjecte-objecte*: vegeu J.M. UDINA, «Al voltant de Hegel. Ernst Bloch ben traduït al castellà», dins *Enrahonar*, 1984, n. 7/8, p. 168s. i 171). A part d'això —i un cop més seguint el tema apuntat en la n. 19—, val també a dir que, *globalment considerada* (i no sols, ni més precisament, pel contingut de l'anterior citació), la interpretació blocchiana dels pensadors renaixentistes és certament «partidista» en el sentit pejoratiu del terme; a l'assumpte, vam dedicar-li tot un ampli estudi en la nostra tesi doctoral (vegeu J.M. Udina, *La constitució utòpica de lo humano. Ernst Bloch: filosofia de la esperança y crítica filosòfica*, Univ. de Barcelona, Fac. de Filosofia i Ciències de l'Educació, Barcelona 1976, vol. II, p. 332-358).

<sup>24</sup> Vegeu BLOCH, ZW 14 [13]: «La filosofia grega es formà en una societat comercial afirmada. Heus aquí un primer factor; l'altre rau en l'absència d'una casta sacerdotal com a institució de tipus alhora feudal i clerical. L'esfondrament del domini sacerdotal havia esta naturalment preparat per la barreja dels darrers temps feudals amb els interessos mercantils i amb una corresponent individualització en els estaments dominants; amb això, de l'antiga casta sacerdotal només perduraven els anomenats profetes, però mancats també de tota organització i de tot poder mítico-clerical. *I molt més endavant, en l'Edat Mitjana —d'estructura certament feudal i clerical—, hom ja no podia, tanmateix, invalidar aquella filosofia, emancipadora dels costums i del pur sofriment mític. Fermament nodrida d'antigues fonts, aparegué com a escolàstica i, en qualsevol cas, esdevingué serventa no d'un mite insuficientment racionalitzat, sinó de la teologia més Aristòtil.* També així perdura vivent un impuls vers la Il·lustració, en el sentit de la definició kantiana que la Il·lustració és la sortida de l'home d'una minoritat mantinguda per pròpia culpa.» (subratllats nostres).

<sup>25</sup> Si més no, recordem quant a això el famós cap. IV de la *Fenomenologia de l'esperit* de HEGEL.

<sup>26</sup> Pensem, sense sortir del nostre segle, en qualsevol despotisme o totalitarisme: en el règim franquista, entre nosaltres, en els imperis hitleria o stalinista (marxista-leninista), o en tants d'altres episodis d'època prou recent massa sovintejats pertot arreu.

<sup>27</sup> Bloch mateix havia de fer molts equilibris a l'hora de presentar-nos el naixement de la filosofia a Grècia, on —segons reconeix— valia «el fet que el treball és quelcom menyspreable» (ZW 14 [13]; vegeu *supra*, n. 21); d'altra banda, reduïa també la presència de la casta sacerdotal grega a «només [...] els anomenats profetes» (vegeu n. 24, ZW 14 [13]; subratllat nostre), afirmació històricament més que discutible... En qualsevol cas (i per oferir només un segon exemple de la qüestionabilitat del discurs blocchià quant a això), és sens dubte l'entusiasme —d'altra banda, d'arrel també marxista— de Bloch per pensadors islàmics com Avicenna i sobretot Averrois allò que determina en bona part l'interès del nostre autor a subratllar una diferència qualitativa —pel que fa al progrés econòmic-mercantil (és a dir: a una positiva valoració social del treball) i a l'influx que una casta sacerdotal té en la societat— entre el món de l'Islam i l'Europa també medieval de la mateixa època. Però, sense entrar a discutir l'exactitud històrica de caracteritzacions del món àrab com la d'una societat renaixentista *amb cinc-cents anys d'anticipació* (vegeu, n. 22), hom no pot deixar de constatar que el «pensament» de l'islamisme medieval no es deixa reduir a només el d'Avicenna o Averrois, sinó que

Pel que fa als tres autors situats a cavall de l'època antiga i la medieval —Tertul·lià, Orígenes i Agustí d'Hipona—, també en llur tractament ens mereix Bloch, alhora que un reconeixement d'encert, una inevitable mal·fiança. L'autor, en efecte, és capaç de comprendre i subratllar l'esforç de racionalitat que hom pot discernir en el *credo quia absurdum* mateix d'un Tertul·lià<sup>28</sup>; però ja no és capaç d'entusiasmar-se amb la corresponent línia cosmovisional (que, en canvi, un kierkegaardia o un nietzscheà celebrarien prou!) —i acabarà ridiculitzant-la amb l'exemple d'una paradoxa ben poc gloriosa<sup>29</sup>—, mentre que sí que s'entusiasmarà amb un Tertul·lià que li sembla anticipar l'esquerra aristotèlica que culmina (parlant blochianament) en l'Islam<sup>30</sup>. ¿No serà que l'extrapolació que això comporta és sols l'altra cara de la manca d'agudesa amb què Bloch cerca d'interpretar l'atribució que de la corporalitat fa Tertul·lià a Déu?<sup>31</sup> ¿I no és una equivalent manca d'agudesa el que fa que Bloch tampoc no encerti a relacionar la *creatio a nihilo* —la qual ell s'estimaria molt més que fóra *ex nihilo*— amb el *credo quia absurdum* ja esmentat?<sup>32</sup> ¿És l'entusiasme per un contingut

---

ho és també el d'una complexa multitud d'altres figures de l'especulació; i totes elles —Avicenna mateix en un lloc no secundari!— tenen l'Alcorà i la corresponent fe musulmana com a principi i referència fonamental de llur pensament. En fi, tot i acceptant que l'Islam no té una estructura d'església com —per exemple— la del cristianisme, resta difícil d'admetre que no inclogui cap casta sacerdotal, o equivalent, amb un domini social efectiu.

<sup>28</sup> Vegeu ZW 36 y s [33]: «El seu principi fonamental diu així: *credo quia absurdum*; i sembla d'entrada quelcom ben minsament filosòfic. Tanmateix, en ell no ha estat suprimida la tasca de filosofar, en la mesura que hom hi estableix exactament un concepte —com és ara el de l'absurd—. I precisament com a concepte afirmat de manera reflexa en lloc d'una fe merament passiva. És per això que hi ha també aquí un pensar propi de la Il·lustració, almenys com a pensar que vol entendre la fe justament com un pensament en tot cas ben cert de si mateix.»

<sup>29</sup> Vegeu ZW 37 [33]: «El cristianisme, que és absolutament paradoxal, exigeix el capgirament de les motivacions en l'home: "Estimeu els vostres enemics", "si algú et bufeteja la galta dreta, para-li també l'altra" [l'autor al·ludeix Mt. 5:44 i 39, respectivament]. El paradoxal arribà a extremar-se de tal manera que, encara en el s.xix, hi ha hagut sectes noruegues que proclamaven que l'infern era el paradís dels cristians: els cristians més pietosos anirien a l'infern, i els altres, al cel, atès que per al cristià no hi ha cap ventura, sinó només sofriment, sofriment, sofriment; aquest sofriment i el turment de l'infern són, doncs, la felicitat dels cristians.»

<sup>30</sup> Vegeu ZW 38 [34]: «Tenim, doncs, allà dalt del cel un tros de matèria intel·ligible, relacionada amb la *hyle noetè*, aquella matèria pensant, espiritual, que segons Plotí es troba en Déu. Això és anunciat amb anticipació per Tertul·lià, amb la qual cosa hom introdueix a través de la sensibilitat un tros de materialisme en les altures. D'aquesta manera Tertul·lià és justament una peça intermediària d'unió dins l'esquerra aristotèlica.»

<sup>31</sup> Vegeu ZW 38s [34]: «No sols és que la matèria sigui, per així dir-ho, ennoblida, sinó que rep la màxima dignitat teològica; no sols és que la matèria esdevingui part integrant de Déu, sinó que Déu esdevé moment de la matèria. [...Tertul·lià] en fa, de Déu, una matèria.»

<sup>32</sup> Vegeu ZW 39 y s. [34 s.]. Bloch redueix aquí l'origen històric del teologumen de la

doctrinal allò que impedeix Bloch d'entendre aquest en profunditat, profunditat que sí assolí l'autor en referir-se a continguts envers els quals es manté despassionat? Car igualment meritori és el fervor blochíà envers la transcendència històrico-revolucionària de l'accentuació creient de la figura de l'Esperit, i això no sols amb relació a Tertul·lià, sinó també respecte a Orígenes<sup>33</sup>; cal, però, qüestionar-se alhora si no fóra millor posar menys fervor i fer un discurs més assenyat, històricament i hermenèutica més just i valuós<sup>34</sup>. I, inversament: ¿és clau de l'aguda interpretació que fa Bloch de l'il·luminisme agustinianà —com a pregunta per l'aspecte objectiu, fins aleshores poc atès, del coneixement<sup>35</sup>— el fet que no estigui ni de lluny entusiasmats pel sentit i el contingut concrets (de caire inqüestionablement teocèntric i creient) que aital doctrina té en Agustí?<sup>36</sup>; i quant a la resta de

---

creació als mites egípcio-babilònics (la relació amb els quals, quant a l'expressió del teologuemen, ningú no nega), i de cap manera no el vincula a allò que és el fet originari —històricament parlant— de la fe i del credo israelític: l'alliberament de l'esclavatge a Egipte i l'èxode subsegüent. Atès tanmateix que alliberament i èxode són inseparables, l'èxode és també factor genètic del mateix teologuemen israelític-cristià (en canvi, si alguna cosa tipifica la interpretació blochiana del missatge bíblic-cristià, és la més radical contraposició entre el Déu de la creació i dels orígens (és a dir, Déu com a hipòstasi) i el Déu de l'èxode i de l'esperança, de l'«encara-no» i del futur utòpic-escatològic (és a dir, d'allò que pot esdevenir-se com a *Ultimum*, com a *Summum* —en alemany, *das Ueberhaupt*— i com a *Utopicum*). Quant a això, vegeu E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, Suhrkamp, GA 14, Frankfurt del Main 1968, 364 p. (trad. cast. *El Ateísmo en el cristianismo*, Taurus, *Ensayistas*, 234, M. 1983, 270 p.).

<sup>33</sup> Vegeu ZW 40-42 [35-37] i 42s [37 y s.], respectivament, en relació amb uns evangelis mai no acabats (i que impedeixen fer de la veritat quelcom absolut) i a un *tercer Testament*, inspirador dels moviments revolucionaris medievals (quant a això, vegeu *Thomas Müntzer, teòleg de la revolució*, citat en la n.4).

<sup>34</sup> Vegeu, a tall d'exemples: «Paràclit, *Paraklétos*, no significa originàriament en grec àtic res més que assistent davant els tribunals, advocat; bé que Luter ho tradueix per "consolador", la qual cosa atorga al passatge [...] tot un aire de rectoria, de casa de pastor protestants» (ZW 40 [36]; hom haurà de preguntar-se, tanmateix, si no fóra el grec de la *koiné* —i no l'àtic— allò que filològicament hauria de confrontar-se aquí): «En el passatge bíblic citat [el de Jn. 15: 26] hi ha encara quelcom més: Jesús hi diu [...]: "Jo us l'enviaré [el Paràclit], jo; no serà el Pare qui us l'enviarà; i ell donarà testimoni de mi". Hom veu en la separació entre Pare i Fill allò que hi ha de marcionisme en un evangeli d'un Déu totalment nou. Això és quelcom de rebel i perillós, és un apostar per l'humà en contra del diví; l'home és millor que els seus déus» (ZW 40 y s. [36]; com a model d'*exegesi* —sempre igualment radical i que es perllonga encara molt més enllà—, és fàcil de veure la seva fragilitat!); i «el que de nou hi ha a Joaquim [de Fiore] és el fet que, del que era filologia, en féu filosofia de la història; car la triple lectura [del sentit] de l'Escritura que van fer Orígenes era filologia» (ZW 43 [38]; millor, potser, de no fer pas cap comentari!).

<sup>35</sup> ZW 46 [41].

<sup>36</sup> Vegeu *Ibid.*, segons BLOCH, la pregunta «com ha d'estar constituït l'objecte perquè esdevingui cognoscible», Agustí la respon: «només mitològicament, mitjançant una font de coneixement del tot transcendent».

l'exposició blochiana sobre aquest —pessimista idea del temps, en les *Confessions*, i optimista idea de la història, en *De civitate Dei*<sup>37</sup>—, l'anàlisi i el judici respectius desbordarien els límits del present article, car l'aportació de Bloch quant a això remet a la seva comprensió global del missatge bíblico-cristià, típicament palesada en el volum *Ateisme en el cristianisme*<sup>38</sup>.

Desbordaria també els límits d'aquestes pàgines el fet d'intentar analitzar, ni que fos mínimament, el tractament blochià de tots i cadascun dels autors pròpiament medievals. Per això, ens centrarem sobretot en un de sol: en concret, Anselm de Canterbury<sup>39</sup>. Bloch el presenta a partir d'una doble contraposició; d'una banda, amb Roscel·lí (i el nominalisme), pel realisme platònic d'Anselm —aspecte que tampoc no suscita l'entusiasme de Bloch—<sup>40</sup>; d'altra banda, la contraposició entre el *credo quia absurdum* de Tertul·lià i el *credo ut intelligam* anselmià —aspecte, aquest, que sí desperta en Bloch un cert fervor—<sup>41</sup>. I és que aquest tema que l'autor no pot eludir el tractament de l'anomenat (des de Kant) argument ontològic de l'existència de Déu; una qüestió inexcusable en parlar d'Anselm, però per la qual Bloch mai no podrà sentir cap il·lusió<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> Vegeu ZW 47-51 [41-44]

<sup>38</sup> Vegeu n. 32.

<sup>39</sup> L'hem escollit per l'interès que Anselm sempre ens ha merescut: vegeu J.M. Udina, «Fe i raó: un problema no tan antic», (*Enrahonar* núm. 4, 1982, p. 71-80), on retrobàvem la qüestió que l'argument anselmià planteja en un àmbit més específicament filosòfic, i on creïem poder discernir sempre pertot (i en relació amb Bloch mateix també!) una resposta equivalent a la d'Anselm.

<sup>40</sup> Vegeu ZW 70 [60]. De Roscel·lí (del qual ha tractat en el capítol anterior: ZW 68-70 [58s]), Bloch en rebutja el nominalisme, que jutja *extremat i purament sensualista* (i que fa del seu portaveu un *Mach de l'alta edat mitjana*: ZW 69 [58 y s.]); però l'autor rebutja igualment l'extrem oposat, el realisme platònic d'Anselm: «Amb el refús dels conceptes universals [pel nominalisme roscel·lià] s'aguditza l'esguard vers l'individual sensible: un esguard apropiat per a apartar-se del celestial i dirigir-se a l'ençà d'aquest món, i al qual s'enfrontà amb un decidit realisme conceptual Anselm [...], el qual seguia en això un mandat clarament social de l'Església.» (ZW 70 [60]). En canvi veurà en Abelard el just punt mitjà: «Quant a la teoria del coneixement, a la qüestió dels universals, la doctrina d'Abelard es troba entre el nominalisme i el realisme» (ZW 79 [68]).

<sup>41</sup> Vegeu ZW 70 y s. [60], quant a la contraposició d'ambdós. Quant al fervor blochià —no exempt d'apassionada extrapolació— per la consigna d'Anselm, vegeu ZW 56 [48]: «No obstant el mandat expressament apologetic [que el saber havia de sotmetre's a la fe], s'afermà de tant en tant i en força mesura —a partir del saber mateix— la certesa que, inversament, era la fe la que havia de sotmetre's al saber; i això és aquí [en relació amb Tertul·lià] l'important. Així, pogué transformar-se finalment el *credo quia absurdum* en el *credo ut intelligam* d'Anselm de Canterbury, com a renovada exigència de la filosofia en contra del seu fer de serventa de la teocràcia.»

<sup>42</sup> Bloch tracta el tema perquè no té més remei, perquè no pot deixar de fer-ho; si no en parlava, fóra millor que no hagués abordat Anselm. De Tomàs d'Aquino, Bloch podrà tanmateix recollir diversos temes, i dissimularà amb això el fet que deixi de banda temes com el de les *cinc vies* de l'existència de Déu o, afí a aquestes, el de l'*analogia entis*; i no en tracta,

No és estrany, doncs, que una breu exposició del famós argument vagi seguida d'una àmplia crítica d'aquest, en la més pura línia kantiana<sup>43</sup>; per bé que tampoc no hi manca —quant a la manera de dir— l'aportació personal típicament blochiana<sup>44</sup>. I encara que una tal crítica sigui presentada com a crítica externa —d'altra banda, *prou fàcil i que està a l'abast*<sup>45</sup>—, Bloch no la farà seguir de cap altra d'«interna» (tal volta, aleshores, no tan crítica), com si l'argument no li semblés mereixedor d'un esforç ulterior de comprensió «des de dins», que potser corregís la crítica «externa» feta<sup>46</sup>. A més, si quelcom hi ha per a Bloch digne de lloança en l'aportació anselmiana-

---

malgrat que sí que aborda el tema de la doctrina tomàsica de la individuació per la matèria i de la diversitat entre formes inherents i separades (vegeu ZW 94-100 [81-85], tema no deslligat del de Déu i les vies que duen a Ell) o el tema de la teoria del coneixement (vegeu ZW 88-94 [76-81], tema igualment vinculat al d'aitals vies i al de la corresponent analogia del coneixement relatiu al diví). Amb aquesta selecció de temes, l'aportació de Bloch sobre l'Aquinat és prou més reeixida que no pas la feta sobre Anselm; i fins i tot té moments de notable serenitat en la valoració (com és el cas de l'exposició sobre psicologia, ètica i filosofia social tomistes: vegeu ZW 100-103 [85-88]). No fa bé certament l'autor en no tractar ni les cinc vies ni l'analogia en l'obra de Tomàs d'Aquino, però en no tractar-les fa quelcom millor que no si les hagués tractades com ho ha fet amb el tema de l'anselmia. I és que, aquest, sols l'ha tractat perquè no ho ha pogut evitar: sense sentir cap il·lusió, sinó ben al contrari.

<sup>43</sup> Bloch exposa primer àmpliament la crítica que de l'argument ja féu Gauniló (*precursor extrínsec de Kant*: ZW 72 [61]), i centra després la seva refutació d'Anselm a partir de la distinció de Kant (*crític conscient i radical*, en la *Crítica de la raó pura*, de l'argument ontològic: *ibid.*) entre predicats i existència, i aduueix expressament l'exemple kantia dels cent talers (vegeu ZW 72-74 [62] i, també, 75 [64]).

<sup>44</sup> Vegeu, si més no, la «versió» blochiana de la cèlebre objecció de Gauniló d'una *illa perduda* (mai no trobada per ningú, de tan perfecta!): «Atès que la societat sense classes és la més perfecta de totes les societats que hom pugui pensar, cal consegüentment que existeixi; car, si no existís, ja no fóra la societat més perfecta. Primer, però, cal fer camí vers ella. Hi ha un factor subjectiu i hi ha també el coneixement del factor objectiu; hi ha l'aprofitar les bones possibilitats i l'evitar-ne les dolentes, i així successivament; i no obstant això, la realització de la societat perfecta segueix estant encara en perill [...]. La societat perfecta és, doncs, cosa ben complicada, i de cap manera no queda establerta amb el seu concepte» (ZW 74 [63]); i poc abans s'ha dit: «El record de Gauniló d'una illa perfecta és —sigui dit de passada— una reminiscència prou interessant: és l'únic testimoni que en el s. XI les utopies no havien estat certament del tot oblidades.» (ZW 72 [62]).

<sup>45</sup> ZW 71 y s. [61].

<sup>46</sup> No sols com a externa, sinó també per altres motius és injusta la crítica blochiana de l'anselmia: 1) Bloch oblidia que Anselm mateix va refutar —en la seva *Apologia contra Gauniló*— l'esmentada objecció d'aquest de l'illa perduda perfectíssima (vegeu ZW 72 [62]). 2) En distingir l'existència i els predicats, Bloch descriu la primera com a ésser *intensiu i voluntariós*, i àdhuc com a *quelcom ni tan sols lògic, en sentit estricte*, però tot seguit remarca (sorprenentment): «*El que acabo de dir no és certament del tot vàlid, però és que exagero per a fer la crítica [d'Anselm]; és per això que he d'establir una separació [entre existència i predicats] ben gran, una separació dualista*» (ZW 73 [62]); però fer crítica a base d'exageracions no sembla que sigui ni honest ni seriós. 3) Com a confirmació de l'exagerada ruptura entre existència i propietats, Bloch invoca Aristòtil i la seva distinció entre *hoti i dioti*, entre el *quod* (el *Dass* alemany: en català, «el fet que») i el *quid* (el *Wass*: «el què»): és a dir, entre

na, únicament serà herència de Plató (el plantejament, en concret, del problema de la gradació de l'ésser)<sup>47</sup>; com a específica aportació pròpia d'Anselm, Bloch no sembla, doncs, poder trobar-hi res<sup>48</sup>. I quant al mateix argument anselmià, l'autor tan sols sabrà sentenciar: «Pel que fa a la prova d'un Déu omnipotent, summament bo i omniscient, hom només pot dir, davant la misèria de la història universal i davant aquesta desgràcia que anomenem societat de classes: vet aquí l'aspecte d'una tal hipòstasi [divina]. La qual cosa, hom pot també formular-la més filosòficament en termes d'un enciclopedista francès: l'única teodicea que hom pot sostenir de Déu i del seu ésser és que Déu senzillament no existeixi»<sup>49</sup>.

La darrera paraula que Bloch té per a l'anselmià no és, doncs, sinó la del més tòpic lloc comú de les més típiques argumentacions ateuístiques; i recórrer a un tal lloc és fins i tot el que més filosòficament creu poder fer!<sup>50</sup> I és que Déu, com a hipòstasi —envers la qual cerqui el creient qualsevol prova o via d'accés—, mai no podia Bloch acceptar-lo, ni tan sols com a simple hipòtesi (com a pura possibilitat, més enllà del fet que hom no vulgui o no pugui admetre'l ni com a probable)<sup>51</sup>. Aleshores, però, ¿és factible, és lícit de pretendre apropar-se a un pensament tan centrat en la hipòtesi i en la hipòstasi Déu com el medieval? ¿És versemblant de pensar que hom pugui comprendre aquest pensament mínimament des de dins,

---

l'existència o facticitat i l'essència o idealitat (vegeu ZW 73 y s. [62 s.]); l'autoritat aristotèlica és tanmateix prou qüestionable aquí (els grecs mai no distingiren entre essència i existència!), com també ho és la referència al *Dass* i al *Wass* (difícilment homòlogables, tant en grec o llatí, com en català). 4) En fi, pel que fa a l'exposició mateixa que —a manera de resum— ofereix Bloch de l'argument d'Anselm, no és encertat l'ús d'expressions com *ens perfectissimum*, o *ens realissimum* (vegeu ZW 71, 72 i 76 [61, 62 i 65]) el significat actual de les quals és tan sols obra d'una escolàstica molt posterior a Anselm i la literalitat de les quals no solament no es troba enlloc en el text de l'argument (*Proslogion*, 2-4), sinó que fins i tot Anselm mateix refusa, en considerar-les formulacions incorrectes (vegeu *Apologia contra Gaunilò*, 5).

<sup>47</sup> ZW 76 [64].

<sup>48</sup> Vegeu ZW 76 [64s]: «Anselm ha assenyalat un problema important en la gradació de l'ésser per ell introduïda, en ocasió de la seva prova [...], amb la categoria del *realissimum* en paral·lel amb la del *perfectissimum*. No ha brollat [aquest problema] del terra mateix d'Anselm, car, com tota la filosofia medieval, deriva de premisses gregues: en aquest cas, del darrer Plató, sobretot; però Anselm l'ha desenvolupat fonamentalment.»

<sup>49</sup> ZW 76 [65].

<sup>50</sup> A la seva anterior crítica *externa* de l'argument, Bloch es limita a afegir una última crítica no menys *extrínseca* (no sols es mou en l'àmbit del problema moral de l'existència del mal en el món, sinó que —altre cop— és pura repetició del que altri ha dit); Anselm la coneixia sens dubte, i no creia que afectés la prova. Tomàs d'Aquino recull l'objecció precisament abans d'iniciar les seves cinc vies, i la resol tot seguit (vegeu *ST I q.2 a.3, ad 1*).

<sup>51</sup> Aquí es troba la clau de volta de tot l'edifici diguem-ne «religiós»-filosòfic de Bloch: cal negar el Déu de l'origen, el Déu-hipòstasi (vegeu n. 32) pel mateix i amb la mateixa força que cal deixar obert l'espai que ocupava el Déu de l'èxode, de l'encara-no i del possible futur utòpic...

com per connaturalitat i adequadament? En qualsevol cas, la hipòtesi *Déu* —com a hipòstasi (és a dir, com a quelcom ja existent, i no com a pur «espai buit» d'un futur utòpic)— s'identifica per Bloch amb aquella altra hipòtesi de principi: la d'una «casta sacerdotal» com a factor que impossibilita l'autèntic filosofar, en impedir la llibertat de pensar. Com a tal, el pensament sobre Déu —com també el pensament «sacerdotalment» determinat—, Bloch mai no se'l podrà prendre seriosament. Es tracta, en aquest punt concret, d'un límit de Bloch —i del seu fer història de la filosofia— que, excepcionalment, no denota alhora en ell *cap grandesa*.

4. No volem, però, concloure negativament. Fer-ho fóra injust amb Bloch i amb el seu fer història de la filosofia, tasca en la qual tan sovint ha encertat de fer, precisament, allò que trobem a faltar en el seu tractament d'Anselm: una comprensió des de dins que faci possible anar més enllà de la pura crítica «externa» de l'assumpte<sup>52</sup>; en relació amb Tertul·lià i Agustí, hem parlat de casos en què ho feia, i en podríem multiplicar els exemples<sup>53</sup>. Per això serà més justa cloenda d'aquestes pàgines oferir una darrera perspectiva general sobre el tractament blochià de la resta d'autors medievals i, *alhora, una valoració final positiva (malgrat les crítiques fetes en punts concrets) de l'aportació històrico-filosòfica i filosòfico-històrica de Bloch.*

Aquest mateix ens brinda la perspectiva general, a l'inici de l'últim dels seus capítols medievals, relatiu a Nicolau de Cusa: «L'època en què aquest va viure es va situant com entre dues llums: com més va més s'apropa a l'aurora de la modernitat; i, quant a l'Edat Mitjana, resta ja de fet com en la nit. Allò, però, de l'obscurantisme de l'Edat Mitjana —àdhuc en la seva esplendor— fou un engany, que tingué durant la Revolució francesa un significat polític progressista, en contra del reaccionarisme catòlic. I tampoc no fou un invent dels historiadors, sinó d'aquells qui necessitaven una palanca contra la noblesa i el clergat. Fou així que hom menyspreà fins i tot l'art medieval i liquidà el gòtic com a ornament monacal el més dolent. Aquesta infravaloració de l'art medieval ha esdevingut actualment insostenible; en canvi, en una mena de curiosa doble comptabilitat, la infravalora-

<sup>52</sup> Models d'intent de comprensió *interna* (i així, si alhora és crítica, portadora d'una crítica interna, i no simplement externa) serien les obres tant de K. BARTH (*Fides quaerens intellectum. Anselm Beweiss der Existenz Gottes*, Kaiser, München 1931 (trad. franc.: Delachaux-Niestlé, Nauchatel i París 1958)), i d'E. GILSON, «Sens et nature de l'argument de st. Anselm», dins *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 9, 1934, p. 5-51). L'article gilsonià defensava el valor filosòfic de l'anselmià i responia no sols al llibre de Barth —que reduïa l'argument a *teologia*—, sinó també a un altre article, d'A. Stolz: «Zur Theologie Anselms im Proslogion», dins *Catholica*, 1933, p. 1-24) i que interpretava l'obra d'Anselm com a *mística*.

<sup>53</sup> El volum hegelian de Bloch, *Subjecte-objecte* —ja esmentat en la n. 2—, en fóra l'exemple més típic i alhora més ampli.



ció de l'escolàstica encara perdura en bona part. Si hi hagué aquell art, cal que ens preguntem: ¿com és, aleshores, que només hi havia una ciència tan miserable? Si decididament l'ideològic representa un moviment coherent, no podem ja separar radicalment art i ciència»<sup>54</sup>. Per a Bloch no hi ha cap fonament històric seriós per parlar d'obscurantisme medieval i de tòpics similars; amb un bon argument de coherència equipara la grandesa del pensament escolàstic a la de l'art medieval, aquesta última per ningú no qüestionada avui.

Una tal equiparació, ja l'ha feta pàgines enrera —precisament en el primer dels seus capítols medievals—, en referir-se a les summes i altres construccions medievals del pensament oral —docent— o escrit<sup>55</sup>. Fins a tal punt considera valuós el mètode inquisitiu de la *disputatio* medieval, per exemple, que no dubta d'aplicar-lo a una qüestió tan actual com la de l'atzar, per tal d'oferir-ne la corresponent solució amb tota riquesa de matisos<sup>56</sup>. Clou així l'esplèndida digressió (amb una frase que evoca gairebé literalment una cèlebre dita de Lenin sobre l'idealisme): «Hom no pot exigir de l'escolàstica que coincideixi amb la dialèctica materialista; aquesta es troba, tanmateix —pel que fa al mètode—, més a prop d'aquella que no pas de l'empirisme, sempre massa simplista»<sup>57</sup>. Quan, a més de la riquesa del mètode, Bloch detecti una aportació doctrinal o una actitud personal concretes en què pugui o cregui poder veure anticipació de futur, transcendència sobre la pròpia època o, breument, signes de qualsevol *vers endavant* utòpico-progressista, aleshores la interpretació que en faci serà d'una inapreciable riquesa de suggeriments. En fóra exemple prototípic tot el capítol dedicat a Abelard, des de la seva primera caracterització com «un dels pensadors de més gran vivesa en els inicis de la darrera Edat Mitjana»<sup>58</sup>, fins a la seva presentació final com a autor de «doctrines insòlites, la tensió de les quals envers llur entorn no podem senzillament mesurar avui»<sup>59</sup>; i tot remarcant la seva central tipificació com a autèntic creador medieval (en això, tal volta, extramedieval?) d'un pur ús de la raó: «Allò era dialèctica teològica, capaç de fonamentar teològicament, ni

<sup>54</sup> ZW 163 [139].

<sup>55</sup> Vegeu ZW 62 [52 y s.]: «Menció a part mereix aquella impulsiva força epocal que lliga de forma tan cridanera les construccions del pensament i l'arquitectura. La subtil profunditat, les diverses formes de conjunció i el sublim impuls de centralitat de les *summes* escolàstiques, ¿no tornen com a aparèixer en l'articulació tan subtil, en l'ornamentació de tan esplèndid moviment i en la monumentalitat tan sublim de les catedrals gòtiques, com és el cas, particularment, de la d'Estrasburg?».

<sup>56</sup> Vegeu ZW 62 s. [53].

<sup>57</sup> ZW 63 [53]. La frase de Lenin amb la qual aquí es juga diu així: «L'idealisme lúcid resta més a prop del materialisme lúcid que el materialisme estúpid.»

<sup>58</sup> ZW 76 [66].

<sup>59</sup> ZW 84 [72].

més ni menys com a plena pietat, una tan lúcida exigència de raó il·lustrada»<sup>60</sup>.

I és que, sezillament —com ja hem dit, i repetirem per concloure—, allò que Bloch fa sempre, fins i tot en fer història de la filosofia (medieval o qualsevol altra), és de dir-se ell mateix, de pensar i «re-pensar» ara i aquí allò que fou dit i pensat en un altre temps i que pot ser alhora rescatat per a un futur sempre nou. És, doncs, en tant que filòsof que Bloch fa història de la filosofia medieval. Altrament dit, és Bloch, filòsof, qui és medievalista («Bloch filòsof, com a medievalista», pot llegir-se el títol d'aquest article); i alhora és en tant que fa història medieval que és també Bloch filòsof («Bloch, filòsof com a medievalista», pot llegir-se igualment l'esmentat títol).

Heus aquí la grandesa i, ensems, el límit de l'aportació de Bloch en tant que historiador del filosofar (aportació que hom pot així caracteritzar, a la vegada, com a filosòfico-històrica i històrico-filosòfica): grandesa i límit, equivalents a la grandesa i al límit que hem trobat en el fet que només foren els *intermons* de la història de la filosofia allò que Bloch recollís d'aquesta; grandesa i límit, a més, que tenien llur excepció si entrava en joc l'indestructible prejudici «a-teístic» blochià (i diem *a-teístic*, no «ateu»)<sup>61</sup>, com s'esdevenia en el cas d'Anselm, en què hom havia de parlar de la hipòstasi Déu i, en fer-ho, Bloch palesava un límit, però sense cap grandesa alhora. Llevat d'això, però, cal reconèixer les aportacions de Bloch com a inqüestionablement originals, suggeridores i àdhuc creadores, mai no neutrals i més aviat críticament despertes; unes aportacions que tampoc no admeten dels lectors cap actitud de neutralitat, i que més aviat n'exigeixen una de crítica i personal i, així, de no menys creadora.

<sup>60</sup> ZW 79 [68].

<sup>61</sup> Convencionalment volem significar per *ateu* aquell qui nega fins i tot el forat i l'espai buits que deixa la mort de la hipòstasi divina (l'anomenada «mort de Déu»), actitud que Bloch no admet en absolut com a vàlida. Per *a-teístic*, en canvi, entenem aquell qui nega únicament aquesta hipòstasi divina, però no el buit deixat precisament per la seva negació. I en aquest sentit s'ha d'entendre la proclama blochiana que *només un ateu pot ser un bon cristià, només un cristià pot ser un bon ateu* (E. BLOCH, *Atheismus im Christentum*, ed. cit., p. 15; trad. cit. p. 9).