

Epicuris, descreguts i beats a l'obra de Joan Pasqual*

David Guixeras

«aquesta opinió que diu que les coses que són destruïdes aquelles mateixes tornaran per virtut natural és falsa e herètica»

(*Summa de beatitud*, part VI, cap. I, *De la resurrecció dels morts*)

Joan Pasqual i la «*Summa de beatitud*»

A les dues obres en què va desplegar els seus coneixements teològics, la *Summa de beatitud* i la *Summa de pena*, fra Joan Pasqual es presenta al lector com a mestre en teologia i fill del convent de Sant Francesc de Castelló d'Empúries, de la custòdia de Barcelona dins la província franciscana d'Aragó (Alòs-Moner 1921). Recentment Francesc J. Gómez (2005: 21) ha documentat la residència de fra Pasqual al convent de Sant Francesc de Barcelona, on va exercir el càrrec de procurador ecònom almenys des del 27 de febrer de 1431 fins al 13 d'octubre de 1436. Aquest període barceloní hauria estat decisiu per a la redacció de tots dos volums. L'any 1436 fra Pasqual enllestia la *Summa de beatitud* al convent de Barcelona i la dedicava a Joan Lull i Gualbes, conseller en cap de la ciutat.

La *Summa de beatitud* ens ha pervingut en dos manuscrits, conservats respectivament a l'Arxiu Capitular de la Catedral de Girona (ms. 59) i a la Biblioteca de Catalunya (ms. 467).¹ La *Summa de beatitud* és la primera part, *summa* o llibre, d'un projecte doble titulat *Tractat de l'altra vida*. En aquesta obra l'autor es proposa demostrar que després de la mort hi ha una altra vida en què la justícia divina castiga els pecadors i premia els virtuoses. En el pròleg general del *Tractat de l'al-*

tra vida Joan Pasqual explica que l'obra tindrà «dues summes principals, segons que l'altra vida és partida en dues vides, de glòria e de pena; la primera *summa* sia de beatitud, la segona sia de pena». Fra Pasqual va alterar aquest programa en conèixer la *Commedia* de Dante, cosa que no va succeir fins després d'haver enllestit la *Summa de beatitud*. El poema de Dante i el comentari que va fer-ne Pietro Alighieri són el model del *Tractat de les penes particulars d'infèrn*, apèndix de la *Summa de pena*, i haurien portat Pasqual a anunciar, al final de la *Summa de pena*, un «tractat singular» sobre el purgatori que probablement no va arribar a escriure.

La *Summa de beatitud* consta de deu parts i suma un total de 117 capítols:

- De la beatitud en si (15 capítols).
- De l'objecte de la beatitud, e de les seues perfeccions essencials (24 capítols).
- De l'objecte de la beatitud, e de les seues perfeccions nocionals (10 capítols).
- De la creatura beatificable en si (7 capítols).
- De la beatitud essencial (19 capítols).
- De la beatitud accidental per esguard de la unió al cors (6 capítols).
- De la beatitud accidental per raó del moviment, e de l'acte corporal (11 capítols).
- De la beatitud quant al lloc après la resurrecció [...] (7 capítols).
- De la beatitud accidental de l'ànima per raó dels fenòmens corporals (8 capítols).
- D'aquells qui són a la beatitud predestinats (10 capítols).

Entre la *Summa de beatitud* i la *Summa de pena* Joan Pasqual hauria pogut redactar una obra sobre els deu manaments, atès que la *Summa de pena* hi fa diverses

* Aquest article correspon a la conferència del mateix títol que vaig llegir ara fa deu anys, el 8 de setembre de 1996, al festival Terra de Trobadors. He introduït al text una bibliografia mínima, n'he suprimit les falques orals i he procurat de fer més clara l'estructura dels continguts. Tot i aquests canvis, el text manté el to divulgatiu de la conferència.

1. El còdex 468 de la Biblioteca de Catalunya, de la mateixa mà, és l'únic testimoni que se'ns ha conservat de la *Summa de pena*. Els fragments de la *Summa de beatitud* que citaré a partir d'ara corresponen al text del manuscrit gironí.

referències i, en canvi, no s'esmenta mai a la *Summa de beatitud*.²

La *Summa de beatitud* consta de deu parts que presenten una anàlisi exhaustiva de les dues formes de beatitud, amb l'ajut d'una calculada combinació d'autoritats filosòfiques (paganes i cristianes), científiques, teològiques i escripturals. La beatitud, definida al primer capítol de la primera part de l'obra com a «vida eternal que ha haver l'ànima», pot ser «essencial» (forma pròpia dels àngels i els sants) o bé «accidental» (entesa com a preparació de l'anterior; és pròpia de l'home i afecta la unió d'ànima i cos). Al llarg de la *Summa de beatitud* fra Pasqual estableix un diàleg fictici amb un hipotètic lector descregut que es qüestiona la immortalitat de l'ànima i, doncs, l'existència d'una altra vida. Tot i la subtilesa i la proximitat dels continguts teològics de la *Summa de beatitud*, que a voltes en fan la lectura feixuga, l'obra comparteix objectius i recursos retòrics amb una escolàstica de batalla que va reunir sota les seves files autors tan diversos com ara Eiximenis, sant Vicent Ferrer, Antoni Canals o Bernat Oliver. En aquest article llegirem alguns fragments representatius de la *Summa de beatitud* i mirarem de situar-los en el solc d'aquesta tradició, entestada a corregir les «opinions» d'uns heretges que no calia anar a buscar gaire lluny.

En un fragment en què es proposa negar que «lo bo sia pus noble que lo ver», fra Pasqual escriu: «aquesta matèria és subtil, mas per los intel·ligents l'he posada» (f. 122ra). Aquesta observació recorda moltíssim les paraules d'Eiximenis al pròleg general de *Lo crestià*, on el menoret afirma que se saltarà esporàdicament les pautes compositives del seu text vulgaritzador per «tocar alguns punts aguts per exercici d'alguns jóvens ciutadans qui molt s'adeliten en algunes honestes subtilitats». En aquests fragments de contingut més complex o *agut*, tant Eiximenis com Pasqual abandonen temporalment l'exercici de la persuasió —pròpia de les obres morals, del *moralí negoció*— per satisfer la premissa bàsica de la dialèctica i dels textos científics, tal com s'explicava des de la *Retòrica* d'Aristòtil: la demostració de les proposicions.

2. Gómez (2005) comenta les dades conegudes de la biografia de Pasqual, la relació entre la seva obra i el comentari de la *Commedia*, així com la possibilitat que el menoret hagués escrits altres tractats no conservats.

El públic de la *Summa de beatitud*

A través d'un recorregut selectiu per la llarguíssima *Summa de beatitud* intentaré de fer veure de quina manera Joan Pasqual avalua algunes de les més importants heterodòxies populars del seu temps i de quins arguments ortodoxos i recursos dialèctics se serveix per desautoritzar-les. Faré especial atenció a dues d'aquestes heterodòxies: la defensa de l'eternitat del món i la negació de la immortalitat de l'ànima. Es tracta d'opinions força difoses en els ambients urbans i cortesans de la baixa Edat Mitjana, i l'abundant literatura a què van donar lloc ens permet situar la *Summa de beatitud* en una tradició literària ben definida. M'abstindré, en canvi, de resseguir les nombroses referències que fa la *Summa de beatitud* a heretgies del passat, com ara l'arrianisme (que nega la divinitat de Crist i la seva consubstancialitat), el maniqueisme (que considera que «lo déu bo és solament principi de les coses superiors e incorruptibles, e lo mal és principi de les coses inferiors, generables e corruptibles», f. 65rb-va) o el pelagianisme (segons el qual l'home assoleix la vida eterna «per virtut sua natural» i no pas «per gràcia e llibertat de Déu», atès que la naturalesa humana, en ser el pecat d'Adam estrictament personal, no hauria estat corrompuda pel pecat original; f. 126vb). És probable que fra Pasqual tingués en compte aquests corrents herètics no només per situar els antecedents de les heterodòxies que més li interessaven, sinó també perquè desconfiava de la seva total extinció.

En un capítol que el framenor castellaní dedica a demostrar que l'ànima és una substància espiritual incorruptible i immortal,³ l'autor incorpora «actoritats dels filòsofs» amb la finalitat de convèncer «los incrèduls». ¿Qui eren, aquests incrèduls? Xavier Renedo ens ha donat la resposta: «Els incrèduls de Pasqual són els descendents dels curials que importunaven Antoni Canals amb demandes o 'querimònies inquisitives', sovint basades en la raó natural» (1994: 114-115).

3. «Che l'*anima exuta*, ossia l'anima separata dal corpo, sia un essere assolutamente spirituale diventò (dopo qualche incertezza tra i Padri della Chiesa) *communis doctrina* da parte dei teologi scolastici» (Dinzelbacher 1993: 201). La referència de Pasqual a l'ànima *exuta* prové de sant Agustí: «Complida per la gràcia de Déu la matèria de la resurrecció, prosseguint lo propòsit diem que l'ànima, puix per la resurrecció ab lo seu cors propi és unida, major beatitud ha que separada. Açò diu sent Agustí en lo xii libro *supra Genesis ad litteram*, parlant de la ànima *exuta*, o separada del cors» (VI, 6; f. 168va).



Uns condemnats per practicar l'heretgia albigesa són cremats a la foguera (Tolosa, Bibliothèque municipale).

L'arrianisme, el maniqueisme i el pelagianisme formen part de la llista d'heretgies condemnades pel dret canònic que llegim al *Directorium inquisitorium* del dominicà gironí Nicolau Eimeric (1376). En aquest manual, l'adjectiu *maniqueu* es refereix sovint a l'heretge càtar. Un altre exemple de reciclatge del nom d'una heretgia antiga és l'adjectiu *arià*, que va servir per designar corrents herètics dels segles XI i XII com ara, precisament, el catarisme (Renedo 1994: 122 i n. 35).

Canals, que havia estat capellà i lector de teologia de la capella del rei Martí els anys 1398-1399, s'havia referit en el pròleg a la seva traducció del *De providència* senequià als cortesans que «llegen molt [...] conversen ab molt abte hom» i es guien tothora per la raó natural. Segons Canals, la curiositat desmesurada d'aquests cortesans els portava a dubtar de la providència divina i a formular preguntes «inquisitives» sobre aquest tema, tot barrejant sense cap mania veritat revelada i raó natural (Renedo 1994: 113).

La pressió d'aquestes elits urbanes, dotades d'una formació cultural cada vegada més àmplia i vehiculada en llengua catalana, s'havia de contrarestar amb la difusió d'una literatura teològica de continguts molt directes i amarada de valors pràctics. En el pròleg general del *Tractat de l'altra vida* Pasqual assegura que prescindirà dels colors retòrics i redactarà l'obra «no pintant ne manllivant, no florejjant ne en bell estil posant». Tot seguit afirma que la *Summa de beatitud* «a pocs aprofitarà», entre altres raons per «la gran negligència d'inquirir la pròpia salut, [i de] saber la fi per què hom és

fet» que és pròpia dels qui escolten amb fervor les «fàbules e dits plasents a l'oir sensual», i també per la «ignorància dels llegendes» o la «inadvertència en lo llegir» dels qui no aprofundeixen els continguts doctrinals. La fórmula emprada per fra Pasqual intenta sens dubte violentar la consciència del lector per convèncer-lo de la utilitat del text per a la salvació de la seva ànima. Es tracta d'un expedient retòric molt habitual en la literatura apologètica i en la predicació: els sermons de sant Vicent Ferrer; per posar un sol exemple, també carreguen sovint contra el lector de «fàbules e dits plasents a l'oir sensual».



Sant Vicent Ferrer predicant (xv-xvi, València, Museu de Belles Arts de Sant Carles).

Com hem vist, al llarg de la *Summa de beatitud* Joan Pasqual s'adreça a un lector descregut: aquest diàleg fictici, ple de «diràs» i «dic-te», trava el volum i proporciona un element de comparació amb una obra a què ens haurem de referir sovint: *Lo somni* de Bernat Metge.⁴ L'autor de la *Summa de beatitud* ofereix

4. Les cites de *Lo somni* es faran sempre a partir de Badia (1999).

pautes dialèctiques als fidels perquè puguin sortir ben parats en l'avinentsa d'una discussió amb heretges. Els consells de Pasqual recorden alguns passatges del *Primer del Crestià* de Francesc Eiximenis (1381); concretament els capítols 43-46, on el menoret gironí desplega una sèrie de tècniques per debatre amb heretges que afecten sobretot els problemes d'interpretació dels diversos sentits de les Sagrades Escripures. Segons Xavier Renedo: «la presència d'aquesta miniatura per disputar amb heretges en les planes d'una enciclopèdia en llengua vulgar destinada als laics em sembla un fet que cal tenir molt en compte i que, probablement, s'ha de relacionar amb les referències als racionalistes i descreguts que hem trobat en les obres de Bernat Oliver, Antoni Canals, Joan Pasqual o Felip de Malla» (1994: 118) tots els quals escrivien a finals del XIV i començament del XV. Renedo troba «molt significatiu el fet que en alguns fragments del primer llibre de *Lo somni* sembla com si Joan I estigués seguint les regles que podem llegir en el *Primer*».

Joan Pasqual havia de conèixer la petita art del *Primer*, un volum que Eiximenis va enllestir al convent franciscà de Barcelona des d'on el framenor castellanó escrivia la *Summa de beatitud* mig segle més tard. Fra Pasqual no hi esmenta mai de manera explícita el *Primer del Crestià*, però Eiximenis és l'únic autor català que compareix en la *Summa de beatitud*: Pasqual nota el mestratge del menoret de Girona quan remet el lector de la seva *summa* a «lo *Libre dels àngels* fet per lo reverend e de digníssima memòria mestre Francesc Eximenis» (f. 94v). També el *Libre dels àngels* (1392), al capdavant, es pot considerar un tractat sobre la beatitud, atès que els àngels exemplifiquen la beatitud i proven l'existència de Déu i la immortalitat de l'ànima. Tant l'obra de Pasqual com la d'Eiximenis carreguen amb contundència contra unes actituds vitals que podríem definir com a atees.



Francesc Eiximenis, *Libre dels àngels* (Rosembach, 1494).

Eiximenis va dedicar el *Libre dels àngels* a Pere d'Artés, mestre racional de Joan I. L'editor del quart tractat del *Libre dels àngels*, Sadurní Martí (2003: 15), identifica Artés amb el públic ideal que buscava Eiximenis: «homes amb formació, pietosos i amb curiositat pels problemes teològics, però sense la voluntat maliciosa de polemitzar i discutir-ho tot, sinó profundament impregnats de respecte a la fe i als dogmes de l'Església».



Eiximenis va dedicar el *Libre dels àngels* a Pere d'Artés, tal com es veu a la miniatura (Barcelona, Biblioteca de Catalunya).

Un cas il·lustratiu d'ateisme és el de Bernat Metge, i serà bo servir-nos d'aquest exemple perquè, com veurem, insinua les característiques del lector ideal de la *Summa de beatitud*.

Es ben sabut que a *Lo somni* Bernat Metge es presenta, per boca del rei Joan I, com a seguidor de la «damnada opinió» d'Epicur. Tal com s'esdevé a la cita de la *Summa de beatitud* que encapçala aquest article, en la literatura escolàstica el terme «opinió» s'oposa sempre a «raó» i identifica un posicionament no sotmès a aprovació general.⁵ Bernat Metge ja havia uti-

5. La distinció sembla remuntar a sant Bernat, que va establir al *De consideratione* V, 6 l'oposició entre *intellectus*, relatiu a tot allò dotat d'una certesa incontrovertible, i *opinio*, que s'aplica a tot allò que és precisament opinable, en el sentit tendencialment negatiu del terme (Potestà 2004: 305).

litzat el concepte de forma molt enginyosa al *Llibre de Fortuna e Prudència* (1381), i tornarà a fer-ho a *Lo somni*, especialment en heure-se-les amb el tema de la immortalitat de l'ànima. En aquesta obra el rei Joan I, que havia mort recentment al bosc de Foixà en circumstàncies poc clares, hi fa el paper de Pasqual, mentre que Metge, el seu interlocutor, assumeix el rol d'un descregut: és un lector informat, escèptic i sempre disposat a embolicar la troça, a fer passar gat per llebre, opinions per raons.

La murrieria literària de Metge assoleix la seva màxima expressió en el fragment del llibre primer en què es diu convençut pels arguments amb què Joan I ha defensat la tesi de la immortalitat de l'ànima: «E així ho crec fermament, e ab aquesta opinió vull morir». El rei, enutjat per la irreverència, li respon el següent: «—Com opinió? [...] ans és ciència certa, car opinió no és als sinó rumor o fama o vent popular; e tostemps pressuposa cosa dubtosa» (Badia 1999: 80).

Epicuris i descreguts

Joan I qualifica Metge d'epicuri perquè «haves per clar la ànima morir qualche jorn ab lo cors». El rei tot just traspassat es refereix també als «sequaços de la tua damnada opinió» (II, 9), és a dir «als descreguts del cercle de Metge, que potser havien estat implicats, com ell, en el famós procés del 1396» en què se'ls acusava de delictes econòmics, polítics i ètics d'índole molt diversa (Renedo 1994: 119).⁶

Abans de passar a explorar, en companyia de Bernat Metge, els continguts seleccionats de la *Summa de beatitud* deixeu-me fer una marrada per definir el terme epicuri. En un llibre hàbil i senzill, Carlos García Gual (1981) retrata la figura d'Epicur, la dimensió real del filòsof de Samos i l'infortuni de la seva tradició exegètica, des del segle III abans de Crist fins a la baixa Edat Mitjana. Ja en vida



Joan I en una caplletra dels *Privilegis de la Vall de Crist* (Barcelona, Biblioteca de Catalunya).

d'Epicur (341-270 aC) la negació de la providència divina que era el producte lògic de la seva moral autònoma, no sotmesa a cap finalitat transcendent, es va confondre amb una pràctica atea. Tal com explica Xavier Renedo (1994) en el seu article sobre les ramificacions catalanoaragoneses de la transmissió medieval del filòsof, Epicur va donar nom a una mena d'heretgia medieval malgrat que ni els heretges ni els inquisidors no van poder tenir accés als seus textos (i tampoc no els va poder llegir; és clar, l'erudit transgressor que va ser Bernat Metge).

Segons la imatge dels epicuris transmesa pels Pares de l'Església als teòlegs de la baixa Edat Mitjana, les dues idees centrals de la filosofia epicúria van ser el materialisme i l'hedonisme. Xavier Renedo (1994) ressegueix la caracterització dels epicuris feta a la segona meitat del segle XIII per teòlegs tan influents com Ramon Martí (*Pugio fidei*, de 1278), sant Bonaventura (*Collationes de decem praeceptis*, de 1267) i sant Tomàs d'Aquino (*Summa contra gentes*, de c. 1258). Segons aquests teòlegs, l'error capital dels epicuris és la negació de la providència i de la immortalitat de l'ànima, provocada, en

paraules de sant Bonaventura, per un «perversu affectu carnalitatatis humanae», una inclinació desmesurada, perversa, per la carn. El reduccionisme semàntic de l'adjectiu «epicuri» va propiciar que la recerca dels plaers carnals fos l'autèntica pedra de toc de la condemna medieval de l'epicureisme; una condemna que va servir per censurar i perseguir actituds molt diverses que col·lisionaven amb la fe i la moral del catolicisme.

Fra Joan Pasqual no anomena mai epicuris els materialistes que combat a la *Summa de beatitud*,⁷ però coneixia sens dubte la tradició doctrinal que adjectivava com

a heretge epicuri el cristià de naixement que defensava amb pertinàcia idees de caràcter materialista.⁸ A

7. El terme epicuri només apareix en connexió amb l'*Inferno* de Dante, a la *Summa de pena* i al *Tractat de les penes particulars d'infern*. Recordem que els heretges epicuris reposen al sisè cercle de l'infern. Dante els dedica el cant desè de l'*Inferno*.

8. Nicolau Eimeric va recollir aquesta definició de l'heretge epicuri en el *Directorium Inquisitorum* i Eiximenis la va mig insinuar en el capítol 22 del *Primer* (Renedo 1994: 121).

6. Les actes del judici al grup de cortesans acusats es poden llegir a Mitjà (1957).

la *Summa de beatitud* Joan Pasqual s'adreça als «descreguts» i als «incrèduls», i comptat i debatut aquests termes cobreixen el mateix camp semàntic que corresponia a «epicuri». En el seu *Tractat de confessió* (1413) el dominicà Antoni Canals havia definit els «descreguts» com aquells que «no creen en miracles» i que «totes les coses volen reduir a natura»; es tracta, doncs, de persones que no subordinen la raó natural a la fe. Canals pensava probablement en un tipus de cortesà, bon lector dels clàssics pagans i dels textos científics que llavors es traduïen amb certa profusió, que barrejava indiscriminadament veritat revelada i raó natural i formulava perillosos arguments que, endolcits amb el sucre d'una aparent ortodòxia, era difícil no empassar-se amb gust. Fra Pasqual vol entrebancar la difusió d'aquestes «opinions» i escriu la *Summa de beatitud* per a aquells que «cogiten en llurs pensers errònees altre vida no ésser sinó aquesta mortal»; ell, «mogut de caritat», provarà de «remoure aquests dubtes, falses cogitacions e fantasies diabòliques».

Beats i heretges

A la *Summa de beatitud*, Pasqual argumenta, d'entrada (l, 4; f. 5vb), el valor universal de la beatitud, i completa la definició del pròleg bo i dient que la beatitud és un «apetit [...] donat per perfecció natural d'espècie humana o angèlica». L'home aspira a l'eternitat, que és el màxim exponent de la perfecció, i només pot assolir-la si condueix una vida sense pecat. Pasqual distingeix la beatitud desitjada «per voluntat deliberativa» de la beatitud que es busca inútilment «per inclinació natural». Aquest últim és el cas dels damnats, que no sotmeten la voluntat natural a la voluntat deliberativa i per aquesta raó cerquen un profit que no està revestit d'honestat; cauen en el pecat sense ser-ne conscients i, doncs, no se'n senten culpables. Un pas més enllà se situen els heretges, que s'adonen del pecat en què incorren i per tant no tenen càrrec de consciència, tal com s'explica a la *Summa de pena* amb l'ajut de la tradicional associació del verm —el cuc bíblic que rosega la carn dels pecadors— i el remordiment de consciència:

Quan cessa la resistència de les voluntats, llavors no hi és lo verme, així com en aquells qui són en la delecció tan absorbits que perden l'ús de la raó, e per consegüent de la voluntat natural. Qui no ha la voluntat

natural o la raó, llavors negun sentiment, si és mal, [és] mal fet, e per consegüent llavors no hi és lo verme.

El verm, continua dient Pasqual:

no és en algun, per ço com en ells, encara que hi sia la putrefacció de pecat, no concorren les dues voluntats, ans la raó se conforma ab la deliberativa en lo pecat e fan una voluntat, creent que aquell acte sia bé fet [...]. En ells no és remordiment de consciència (f. l 10r).

La immortalitat de l'ànima

Després d'haver esmentat els filòsofs pagans que van creure en la immortalitat de l'ànima (Porfiri, Sèneca o Plató, el qual «sens llum de la fe» va identificar beatitud amb divinitat), Pasqual llança una dura invectiva contra els «molts idiotes defallents de raó, reputant dura cosa creure ço que per ull no es veu [...] seguint més la fantasia que la raó» (l, 7; f. l 1vb). Són persones que seguirien la màxima de Bernat Metge formulada en començar *Lo somni*: «ço que veig crec e del pus no cur» l, 3 ('crec allò que veig i no em preocupo de la resta').

Joan Pasqual desplega la distinció bíblica entre ull interior i ull exterior i enfila una llarga sèrie de dades objectives a fi de provar la necessitat de creure en fets que no es poden copsar amb la vista. Un d'aquests raonaments, que havia formulat sant Agustí al *De Magistro* seguint la sentència profètica «Si no creieu, no entendreu» (Is 7,9) i que va fer fortuna en textos de divulgació teològica, fa referència a la figura del progenitor: «Qui ha vist que son pare l'haja engendrat? Emperò, pocs són qui de llurs pares dubten» (l, 7; f. l 2ra). A *Lo somni* l'argument és posat en boca de Bernat Metge, que sosté:

moltes vegades he cregut diverses coses que no es podien clarament provar. E majorment una cosa fort comuna a totes gents: si hom demanava a cascun hom qui és estat son pare, ell nomenaria aquell qui es pensa que ho sia, però no ho sabia certament, sinó per sola creença (l, 4).

L'interlocutor fictici de Joan Pasqual afirma:

jo no puix creure la beatitud per les dites raons, car grosser són, ne puix res creure que jo no veja per ull corporal o que altra o haja vist.

El framenor castelloní li respon que l'existència de l'ànima es demostra per les seves operacions. Abans d'oferir cap prova, però, Pasqual torna a fer ús de l'exemple dels antics per tancar la polèmica inicial a favor seu: «Qual poble és estat jus ('sota') la capa del cel qui déu no haja hagut en la sua manera?», es pregunta retòricament l'autor; i tot seguit precisa:

e romans e pagans e tots quants són estats e són han tengut que alguna cosa increada era en general, jatsia que ('per bé que') molts hagen errat en especial (II, 1; f. 16ra).

Joan Pasqual proporciona una rastellera de definicions de l'ànima extretes de la filosofia grega. Es tracta d'una sèrie molt semblant a la que trobem a *Lo somni*, amb noms com ara Aristòtil, Hipòcrates, Demòcrit, Parmènides i el desafortunat Epicur. Els autors pagans, recorda Pasqual, es van referir a l'ànima com a foc, esperit, acte formal o harmonia, «emperò nós seguim los dits dels sants doctors e catòlics, dients que l'ànima és substància espiritual e racional de no-res creada a vivificar lo cors humà» (IV, 1; f. 109rb-va).⁹ Tot seguit Pasqual identifica l'ànima amb la sang d'acord amb la lletra bíblica (Lev 17,14 o Dt 12,23). Tant la funció vivificadora de l'ànima com la seva identificació amb la sang s'esmenten a *Lo somni*; en primer lloc, Bernat Metge afirma

totstamps he creegut que ço que hom diu esperit e ànima no fos àls sinó la sang o la calor natural que és en lo cos, que per la discrepància de les seues quatre humors se mor (I, 3);

més endavant, Joan I observa:

segons la diversitat dels oficis que la dita ànima exerceix, és en moltes maneres nomenada. Car vivificant lo cos és apellada ànima; e volent, coratge; sabent, pensa; remembrant, memòria; justament judicant, raó; e inspirant, esperit (I, 6).

9. A *Lo somni* I, 8 s'esmenta Nasica, Empèdocles, «altres», Zenó, Aristoxen, Xenòcrates, Plató, Dicearc, Galè i Aristòtil. Just després d'aquests noms trobem un fragment similar al que llegim a la *Summa de beatitud*: «Emperò los doctors de l'Esgleia de Déu [...] afermen [...] que l'ànima de l'hom és creada per Déu substància espiritual pròpia, vivificadora del seu cos, racional e immortal e en bé e en mal convertible» (Badia 1999: 61).



Lo somni de Bernat Metge (Barcelona, Biblioteca de l'Ateneu Barcelonès, ms. 3).

En el segon capítol de la quarta part de la *Summa de beatitud* Pasqual es proposa demostrar, amb la tradicional prolixitat escolàstica, la immortalitat de l'ànima «per actoritats, per raons, per eximplis, per miracles» (IV, 2; f. 111rb). És ara, en abordar un punt doctrinal de la màxima importància, que Pasqual escriu allò que he reportat en començar: «les actoritats dels filòsofs», les «ajust per los incrèduls». Esmenta Sòcrates i el seu principal deixeble, Plató, el qual, als capítols IV i V del *Timeu*, «entre moltes coses errònees que de l'ànima ha dites, aquesta posa verdadera: que l'ànima és immortal». Plató exposa al *Timeu* el trajecte degeneratiu que fa l'ànima després de la mort del cos: passa de l'home a la dona, d'aquesta a l'animal i de l'animal a «pus menys cors de brut»; havent purgat els pecats, però, l'ànima recupera la «prístina innocència general» (IV, 2; f. 112ra). Pasqual addueix idees semblants atribuïdes a Pitàgoras (segons s'explica a les *Metamorfosis* d'Ovidi), Aristòtil, Hermes Trismegist o Porfiri.

Un altre dels arguments probatoris de la immortalitat de l'ànima, en la coincidència entre revelació i raó natural, parteix de l'afirmació que és propi de l'amic viure amb el seu amic i, si és el cas, salvar-lo (Aristòtil, *Ètica*), per concloure lògicament que Déu «dóna immortalitat als seus amics». Aquest mateix argument és exposat per Joan I al començament de *Lo somni*:

Quant és per mon interès –li diu a Metge–, no et cal plorar, car covinentment estic per gràcia divina, e per ésser monarca no volria tornar en lo món, e ja menys per lo teu plant. Car si a mi has perdut, qui era ton senyor, tan bo o millor l'has cobrat (I, 5).

La terminologia aristotèlica es troba també a la base de la idea que

la beatitud no està en tots los actes de l'home, mes solament en los actes qui en la creatura racional o en l'home són pus nobles[...] és aquell [acte] lo qual cové a l'home per l'ànima intel·lectiva. (V, 2; f. 119va).

Pasqual fa referència en aquest cas a la beatitud terrenal, entesa com a aspiració a la beatitud eterna. Més endavant addueix que «la beatitud està més en l'acte de la voluntat que de l'enteniment», una asseveració lligada a un motiu doctrinal de llarga tradició, constantment reprès a l'Edat Mitjana: amar [Déu] sense arribar a entendre'l («si podia ésser que algun amàs Déu no entenent-lo, més deuria elegir amar-lo que entendre'l»), perquè «aquella virtut és pus noble lo contrari de la qual és pus viciós e innoble[...] pus viciós és avorrir Déu[...] que ignorar Déu» (V, 3; f. 122va). Pasqual justifica el coneixement de Déu per part dels sants –homes d'extracció senzilla– amb un curiós símil:

alguns a veure tenen ulleres confortatives dels ulls, sens les quals no porien veure l'objecte; així més, com Déu sia llum inaccessible e objecte molt alt, no pot ésser vist per l'enteniment del sant sens aquell adjutori (V, 6; f. 126rb).

L'estri és «algun llum creat per Déu en l'enteniment del sant», mentre que la llum, és clar, és la fe, mentre que les «ulleres confortatives dels ulls» fan l'efecte de ser un equivalent metafòric de la voluntat. Cal tenir en compte que la doctrina de la voluntat, que incorpora el concepte *docta ignorantia*, estava molt arrelada a l'orde franciscà.

Un cop demostrada la naturalesa incorruptible i immortal de l'ànima, els capítols de la sisena part de la *Summa de beatitud* afronten la relació entre l'ànima i el cos en el més enllà. La possibilitat que l'ànima es reunixi amb el cos prova la resurrecció de la carn en el segon adveniment de Crist i corrobora un fet apuntat per diverses experiències extàtiques: que l'ànima –o un híbrid d'ànima i cos– rep després de la mort el destí corresponent al cos que li havia pertocat en vida. Ja els antics consideraven que en els viatges al més enllà es distribuïen dos tipus de bitllet: d'una banda, podien viatjar-hi les persones vives; de l'altra, hi havia també els viatges extàtics de l'ànima, en què el cos romania en estat catalèptic. El fet que fra Pasqual se serveixi a la *Summa de pena*, i sobretot en el *Tractat de les penes*

particulars d'infern, de l'exemple de la *Commedia*, on Dante i Virgili es passejaven *in corpore* per l'infern i el purgatori (Virgili, pagà, té vedat l'accés al paradís), seria un recurs literari ple de valor doctrinal.

En qualsevol d'aquells dos casos –viatges de persones vives i viatges extàtics de l'ànima– la transcendència anava acompanyada d'una certa palpabilitat. L'art medieval, seguint la tradició de les imatges antigues, va adoptar la representació de les ànimes com a éssers humans nus. La confusió d'ànimes i cossos –fantasmes transparents que

mostraven la seva naturalesa terrenal en forma de màcules fosques– era, doncs, factible. Fra Pasqual repor-



A l'Edat Mitjana les ulleres ja eren «confortatives» a l'hora de llegir: el relligat d'aquest llibre està dissenyat per poder-les-hi guardar.

ta les autoritats de Sant Agustí i Pere Llombard per concloure el següent: «Com l'ànima apetesca naturalment ésser unida ab lo seu cors, e aquest apetit, com sia natural, no puixa ésser termenat sinó per unió, per consegüent l'ànima no pot ésser beata fins al cors és resumida» (VI, 6; f. 168vb).

L'eternitat del món i la predestinació dels homes

Sant Bonaventura va escriure a les *Collationes de decem praeceptis* (1267):

hi ha tres menes d'errors teològics: els dels filòsofs, que van defensar —o que defensaven en aquells mateixos moments a la Sorbona— les tesis de l'eternitat del món o de la unitat de l'intel·lecte; el dels heretges, que defensaven opinions errònies sobre la Trinitat o l'Esperit Sant; i el dels epicuris, que a causa d'un «per-versu affectu carnalitatís humanae», negaven la immortalitat (Renedo 1994: 119-120).

La tesi de l'eternitat del món és una altra de les tesis heterodoxes que Pasqual mira de rebatre a la *Summa de beatitud* amb especial proximitat, atesa la predicació que tenia a l'època. Pasqual escriu que «los filòsofs per algunes raons se veuen ésser forçats posar lo món ésser eternal, jatsia atorguen lo món haver la sobirana natura causa efficient» (II, 19; f. 42vb). L'afirmació de l'eternitat del món és, tal com acabem de veure en el text bonaventurià, l'error teològic comú als filòsofs. Els filòsofs que defensen l'eternitat del món són cosins germans dels «naturals» del poema 18 d'Ausiàs March: persones amb coneixements de filosofia natural, obtinguts gràcies a la difusió de l'obra científica d'Aristòtil, que aïllaven la fe del seu treball especulatiu.¹⁰ Un sermó de Sant Vicent Ferrer on es parla de la ciència i de la fe aporta un exemple molt clar en aquest sentit:¹¹ Plató i Aristòtil, pares dels filòsofs naturals contemporanis de Sant Vicent i de Pasqual, fracassen en intentar comprendre els secrets de la natura, perquè aquests

són també els secrets de Déu. Tenen el do de la ciència, però no el de la saviesa, que s'assoleix només amb la devoció.

Als filòsofs que han pretès provar l'eternitat del món els ha mogut, afirma Pasqual, la vanitat, «volent ells intrar ab llur investigació als secrets divinals». Un d'aquests secrets és el del començament del món, que va ser revelat per Déu a Moisès (*Gn* 1, 1: «In principio creavit Deus caelum et terram»). El versicle, segons la glossa de Pasqual, no admet cap dubte: «no diu en lo començament d'eternitat, mes en lo començament de duració» (*Gn* 1, 2: «Terra autem erat inanis et vacua»: La terra era caòtica i desolada). La tesi de l'eternitat del món s'ha de relacionar amb la traumàtica incorporació del *corpus* aristotèlic a les universitats medievals: el paganisme d'Aristòtil —compartit pels comentadors àrabs que el van introduir a Occident—, el fet de basar-se exclusivament en la raó natural, feia que moltes de les seves idees xoquessin frontalment amb el cristianisme: és el cas de l'eternitat del món, una tesi que comportava el risc de sacralitzar la natura.

No altra cosa va passar a la universitat de París, el principal bastió de l'averroisme, un corrent de filosofia natural que pren el nom del més important dels comentadors àrabs d'Aristòtil: Averrois. Étienne Tempier, bisbe de París, va publicar un parell d'edictes, el 1270 i el 1277, que censuraven més de 250 tesis sortides d'aquella Universitat (la mateixa que el 1398 havia de condemnar, amb tota la solemnitat del món, 28 articles sobre els usos dels filtres amorosos que implicaven la participació del dimoni). Algunes de les tesis de 1270 i 1277 feien referència a la moral sexual, i és que l'acceptació del principi de l'eternitat del món era l'anvers d'una moneda que duia gravada al seu revers l'obediència a les lleis de la natura: la continència i la castedat s'havien de considerar, en aquest context ideològic, posicions que atemptaven greument contra la natura, en cap cas actituds virtuoses. Quan Tempier condemna per primera vegada les formulacions teòriques de la filosofia natural que s'estudiava a París, només havien passat tres anys des que sant Bonaventura havia denunciat l'error teològic dels filòsofs: precisament el fet de creure en l'eternitat del món. Gairebé dos segles més tard fra Pasqual s'enfronta a les mateixes heterodoxies, amb la diferència que aquestes ja no són propietat exclusiva dels universitaris, sinó que han arrelat en el teixit urbà.

10. Els versos marquiens són els següents: «Als naturals no par que fer-se pusquen / molts dels secrets que la deytat s'estoja» (Bohigas 1952: 68).

11. Vegeu-ne una edició modernitzada a Renedo & Cabré (1993: 72-75).



Els cercles de l'Infern en un manuscrit de la *Commedia* (París, Biblioteca Nacional).

També era un problema teològic d'actualitat el tema de la predestinació. Sobre aquest punt, Pasqual escriu que «la ciència de la sobirana natura s'estén en les coses necessàries e contingents, ço és immutables e mutables, ella romanent immutablement». L'exemple és molt gràfic: si Déu hagués establert que ell, Pasqual, havia d'anar a Roma, en qualsevol cas la decisió última seria seva: «aquest anar sotmet a la mia voluntat» (II, 22; f. 52va). Segons l'explicació ortodoxa, tots els homes són prescits, ja que la presciència divina afecta tant els predestinats (escollits per a la salvació) com els damnats. El concepte *prescit*, tanmateix, podia induir a confusió, perquè acostumava a designar específicament els damnats. La presciència va provocar força maldecaps als teòlegs medievals: ¿com es podia justificar el lliure albir en una vida que no té secrets per a Déu? La resposta és clara si tenim present que la presciència divina s'aplica tant als predestinats com als damnats. La interpretació heterodoxa de la presciència consistia a transgredir el paper decisiu del lliure albir, que era, tal com es llegeix al primer dels manlleus de la *Commedia* que trobem a la *Summa de pena*, el do més preuat que va oferir Déu als homes:

*Lo maggior don che Dio per sua larghezza
fesse creando, ed a la sua bontate
piú conformato, e quel ch'e' piú apprezza,
fù de la volontà la libertate;
di che le creature intelligenti,
e tutte e sole, fuoro e son dotate
(Paradiso, V, 19-24; parla Beatrice a Dante).*

En la traducció catalana de Josep Maria de Sagarra (1997: 371):

*El major do que Déu us concedia
en sa llarguesa, i el que a sa bondat
s'adiu més, i el que més Ell aprecia,
fou, de la voluntat, la llibertat,
de la qual tots els sers intel·ligents,
i sols aquests, dotava i ha dotat.*



Les ànimes dels condemnats en un comentari de Guido da Pisa a la *Commedia* (Chantilly, Musée Condé).

La versió catalana medieval d'Andreu Febrer tradueix d'aquesta manera els versos de Dante: «Lo major do que Déu per sa llarguesa / faés creant, e fos a sa bontat / pus conforme, e cell qui pus apressa / fou del voler la franca llibertat; / d'on les creatures intel·ligents, / e totes e soles, han llur dotat» (Gallina 1983: 62).

Van ser diverses les formulacions simplificades de la doctrina de la predestinació que miraven de fer-la entenedora al públic general. Aquest és el cas de diversos sermons de Sant Vicent Ferrer. Un d'ells, predicat a València l'any 1410, fa explícita la doble condició de «matèria [...] molt alta e excel·lent e subtil en Teologia», d'una banda, i, de l'altra, «de gran instrucció a nostra vida» (Mateu i Llopis 1959: 145). La predicació popular era el pont que permetia passar de la subtilitat teològica a la instrucció moral. L'home, considera Pasqual a les acaballes de la *Summa de beatitud*, no pot ser virtuós «ne per natura ne per doctrina, mes per la virtut de Déu, doncs Déu sap què ha a fer» (X, 5; f. 211ra). És clar que «la predestinació no imposa necessitat al predestinat ne al reprovat»: el «franc arbitre» de l'home té sempre l'última paraula (X, 5; f. 212ra). Els sermons de Sant Vicent Ferrer sobre la predestinació ho deixen ben clar. El predicador se serveix del lloc comú de l'*homo viator*, base temàtica d'un precís similitud: de dos camins, l'un agradable i l'altre feixuc, convé seguir el segon per evitar els perills amagats que depara el primer. Sant Vicent ho explica amb la seva habitual plasticitat al mateix sermó pronunciat el 1410 a València (Mateu i Llopis 1959: 150):

Posem aital cas que per anar d'ací a Xàtiva haja dos vies, l'una aspra e no delitosa sens beguda, emperò és segura via; e l'altra via sia de gran plaer, car ha hi moltes begudes e arbres plens de fruita e d'ombra en ombra, emperò tots quants ne passen tots los maten. E la ciutat ha fet una torre en la qual està una bada que veu abdui los camins e avisa les gents que vagen per aquell camí de la mà sinestra que tot és lladres, e quan la bada crida avisant les gents que no hi passen car morts seran, e les gens no ho volen creure ans se'n trufen e així van per aquell camí e maten-los. Ara aquesta bada bé veu los camins e quals viuran e quals morran. Mas la sua vista no toll lo franc arbitre e nengun que no pusca anar per on se vulla.

El camí plaent i el camí aspre simbolitzen, respectivament, el camí a l'infern i el camí al paradís; el guaita és Déu, el qual, «jatsia ho veja tot e nos avisa, emperò no ens tol lo franc arbitre» (Mateu i Llopis 1959: 151).

Sobre una altra mena de predestinació, en aquest cas natural i no pas divina, és interessant el capítol titulat *Que Déu ha feta la creatura sola racional ab franc arbitre* (f. 17v), on Joan Pasqual exposa la teoria aristotèlica del triple bé –útil, delectable i honest, associats

respectivament a l'interès, al plaer i al bé pròpiament dit– i en condiciona el bon o el mal ús al lliure albir. El lliure albir es troba condicionat en segon terme, tal com s'explica en un capítol posterior de la *Summa de beatitud*, pels moviments primerament primers, però té plena capacitat de decisió quant als moviments segonament primers. El primer moviment, moviment primerament primer o «inclinació que ha l'apetit [sensual] en aquella cosa delitable», és «moviment sobtós» i, doncs, «no és totalment en la potestat de la voluntat, ans és més natural que voluntari, segons l'estament de natura corrupta». Pasqual puntualitza que en aquest capítol «no parlem de l'acte prim o moviment [...] Parlem doncs del segon moviment o acte voluntari com pot ésser en aquesta vida impedit». En tots dos casos cal fer arrencar el moviment del pecat original i del principi de corrupta cobejança, associat a la concupiscència que en resulta («l'estament de natura corrupta»), amb la diferència que l'un és innocent perquè és sobtós i incontrolable i l'altre condueix al pecat venial perquè la voluntat és capaç de detectar-lo i anul·lar-ne els efectes. (El franciscanisme afí a la doctrina de la voluntat no condemnava, a diferència de teòlegs d'altres ordes, els primers moviments, perquè la voluntat no podia intervenir en el seu control).



Poc abans d'acabar la *Summa de beatitud* Pasqual apunta que hi ha tres menes de sants –verges, màrtirs i doctors, tres dimensions de la figura de Jesucrist– i que cadascun té la seva particular aurèola. Tots sabem qui o què són els/les verges i els/les màrtirs, però necessitem potser una definició dels doctors. Pasqual ens la dóna: són «doctors de la ciència divina» aquells que:

per escriptura e per paraula il·luminen lo món, foragitant les errors hereticals, diabolicals, disputant ab heretges, ab infeels, fent revocar d'aquells les errors, mudant lo llur propòsit, convertint-los a la veritat, solents arguments contraris a la fe, fortificants, corroborants la fe, per dits filosofals, per dits hereticals fal·laços no vençuts, mes vengents, perseverant en llur propòsit (VII, 11; f. 188rb).

Afegint els «incrèduls» al grup dels «heretges» i els «infeels», ell, Pasqual, sens dubte ha volgut imitar els



Gravat d'un tractat de confessió de Francesc Eiximenis.

«doctors de la ciència divina», i se n'ha sortit prou bé. Em plauria imaginar-me'l, si no fos per la distància en el temps, polemitzant sobre temes d'alta teologia amb Bernat Metge, i no dubto que la lluita verbal seria afeïssada. A sis segles de distància en el lliure pensament, veig tanmateix molt pròxims Metge i Borges. L'escriptor argentí escrivia a *El immortal*:

Ser immortal es baladí; menos el hombre, todas las criaturas lo son, pues ignoran la muerte [...] Israelitas, cristianos y musulmanes profesan la inmortalidad, pero la veneración que tributan al primer siglo prueba que sólo creen en él, ya que destinan todos los demás, en número infinito, a premiarlo o a castigarlo.

Un epicuri medieval podia pensar això mateix, però no ho hauria dit millor.



Un frare adoctrinant els seus estudiants (Aristòtil, *De interpretatio-ne*, Londres, British Library).

Bibliografia

- ALÒS-MONER, Ramon d', 1921: «Fra Joan Pasqual, comentarista del Dant», *Quaderns d'Estudi*, 13, 308-346.
- BADIA, Lola (ed.), 1999: Bernat Metge, *Lo somni*. Barcelona: Quaderns Crema.
- BOHIGAS (ed.), 1952: Ausiàs March, *Poesies*, II. Barcelona: Barcino (A, 72).
- DINZELBACHER, Peter, 1993: «Il corpo nelle visioni dell'aldilà», *Micrologus*, 1. I discorsi del corpo. Brepols, 301-326.
- EIMERIC, Nicolau, i Francisco PEÑA, 1996: *El Manual de los inquisidores*, Madrid: Muchnik.
- GALLINA, Annamaria (ed.), 1983: Dant Alighieri, *Divina Comèdia*, versió catalana d'Andreu Febrer, V: *Paradís*, I, Barcelona: Barcino.
- GARCÍA GUAL, Carlos, 1981: *Epicuro*, Madrid: Alianza Editorial.
- GÓMEZ, Francesc J., 2005: «De l'Inferno de Dante a l'infern teològic del framenor castellaní Joan Pasqual», *Mot so razo* 4, 21-33.
- MARTÍ, Sadurní (ed.), 2003: Francesc Eiximenis, *Àngels e demonis*, Barcelona: Quaderns Crema.
- MATEU I LLOPIS, Felip, 1959: «Sobre la traditio de los sermones de San Vicente Ferrer: el de Valencia de 1410 acerca de la predestinación», *Boletín de la Sociedad Castellonense de Cultura*, 35, 139-153.
- MITJÀ, Marina, 1957: «Procés contra els consellers, domèstics i curials de Joan I, entre ells Bernat Metge», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 27, 375-417.
- POTESTÀ, Gian Luca, 2004: *Il tempo de l'Apocalisse. Vita di Gioacchino di Fiore*. Roma-Bari: Laterza.
- RENEDO, Xavier, 1994: «L'heretge epicuri a Lo somni de Bernat Metge», a Albert Soler i Lola Badia (eds.), *Intel·lectuals i escriptors a la Baixa Edat Mitjana*, Barcelona: Curial / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 109-127.
- RENEDO, Xavier i Lluís, CABRÉ (eds.) 1993: Sant Vicent Ferrer, *Sermons*. Barcelona: Teide (Tria de clàssics, 72-75).
- SAGARRA, Josep Maria de, 1997: Dant Alighieri, *Divina comèdia*, tr. Josep Maria de Sagarra, Barcelona: Edicions 62 (MOLU, 50) [1ª ed., en dos volums, de febrer de 1986].