

apunts
d'HISTÒRIA de la
FILOSOFIA

Juanjo Pérez

BLOC I: La filosofia antiga i medieval



apunts
d'**HISTÒRIA**
de la **FILOSOFIA**

Juanjo Pérez

Bloc I. La filosofia antiga i medieval

Apunts personals del professor Juanjo Pérez de l'assignatura Història de la Filosofia de segon de batxillerat redactats a partir de la consulta de diferents manuals, bibliografia específica i pàgines web diverses. (Bibliografia detallada en el darrer bloc).

Aquest material es pot reproduir, distribuir i utilitzar de forma gratuïta en activitats educatives sense ànim de lucre fent constància explícita del seu origen.

Pots descarregar-te tot el material en pdf a www.labanyeravoladora.com

Contacte: juanjoperez@labanyeravoladora.com

Bloc I. La filosofia antiga i medieval

1) Els orígens del pensament filosòfic occidental

Del mite al "logos" / La visió mítica del món / El "logos" / Per què a Grècia? / Els filòsofs presocràtics, physis i arkhé / L'escola de Milet: Tales, Anaximandre, Anaxímenes / Els pitagòrics / Heràclit i Parmènides. / Pluralistes: Empèdocles, Anaxàgores, Demòcrit, Leucip / El gir antropològic / Sofistes vs. Sòcrates / Els Sofistes / Sòcrates / El mètode socràtic: ironia i maièutica / L'intel·lectualisme moral

2) Plató

Context / Vida / Obra / Influències en Plató / La teoria de les idees / Antropologia platònica: cos i ànima / Teoria del coneixement / Teoria política: la doctrina del filòsof governant / Ètica / El mite de la caverna

3) Aristòtil

Context / Vida / Obra / Filosofia primera: la substància / Matèria i forma / El canvi: potència i acte / Les quatre causes / Coneixement / L'ànima / La lògica / Ètica / Política / Cosmologia / Aristòtil i Déu

4) L'hel·lenisme, Roma i el cristianisme

La filosofia hel·lenística / Roma / El cristianisme / Fe i raó / Veritat com a descobriment i veritat com a fidelitat / Els pares de l'església: la Patrística

5) La filosofia escolàstica. El lul·lisme

L'escolàstica medieval / Ramon Llull

1). Els orígens del pensament filosòfic occidental.

Filosofia. Del grec “*philos*” (tendència a, estimació a...) i “*sophia*” (saber, coneixement...). Aquesta és la paraula, “filosofia”, i la seva etimologia és prou il·lustrativa del que volem dir quan parlem d’ella, (“*estimació al saber*”). Què és exactament? De què s’ocupa? Per què l’estudiem a Batxillerat? Què fas llegint aquests apunts quan podries estar jugant a la *Play*? Quantes preguntes, no? I d’això és d’alguna manera la Filosofia, una inevitable i malaltissa obsessió per les preguntes, una actitud d’inconformisme vital amb les explicacions que se’ns donen en general i particularment, una disciplina teòrica que estudia els àmbits essencials del pensament, la ciència i el coneixement i que en els seus inicis els va servir de base i fonament. La Filosofia és important (o no) per molts de motius. Originàriament i fa molts de segles allò que ara coneixem per Filosofia implicà un canvi d’actitud vital enfront del món i els seus misteris. Els primers filòsofs fan a la seva manera allò que actualment fan els científics en l’actualitat: investigar, cercar respostes, descobrir, refutar idees... Quan no existia la ciència tal i com la coneixem actualment, l’**actitud filosòfica** feu que els homes de l’Antiguitat cerquessin explicacions més o menys racionals als canvis físics del món, als problemes vitals de l’existència i als conflictes polítics i socials de la seva època. Amb el decurs del temps i dels segles, aquesta actitud inicial de recerca global s’anirà complementant i conviurà amb altres formes de coneixement o concepcions del món com ara la religiosa. Després de les dues revolucions científiques, a més, la filosofia deixarà d’ocupar-se d’alguns temes i passarà a ser en molts de casos una disciplina de reflexió sobre el pensament, els mecanismes de la raó i l’activitat científica en general, deixant de banda qüestions metafísiques de difícil acceptació per a una mentalitat moderna. En qualsevol cas, la filosofia va néixer de l’admiració pels interrogants i enigmes que el món i la vida ens presenta i encara ara, acompanyada de la ciència, manté aquella actitud inicial de sorpresa, admiració i recerca.

El relat tradicional “oficial” de la Història de la Filosofia acostuma a dir que el pensament racional, entès com a bressol de la nostra civilització occidental, tecnològica, científica, il·lustrada, industrialitzada i moltes coses més neix ara fa 2600 anys quan uns senyors molt simpàtics varen decidir deixar d’acontentar-se amb les explicacions tradicionals que es donaven per a pràcticament tot i varen canviar el “*xip*”. Aquest canvi de xip es suposa que implica un nou tipus de preguntes i un nou tipus de respostes envers els fenòmens naturals i vitals que afectaven l’existència humana. El canvi de xip es coneix amb la frase tòpica “*pas del mite al logos*”. Què vol dir això exactament? Quan es produeix aquest canvi?

Parlam simbòlicament del pas del mite al *logos* per comprendre un fet vital en el decurs històric de la humanitat. Prèviament a aquest pas, la cosmovisió que l’home tenia del món que l’envoltava era mítica, és a dir, es fonamentava en mites. Però què era un mite? En l’accepció que ens ha de preocupar un mite és essencialment una narració, un relat imaginari, fictici, però contat amb una intenció explicativa. Totes les cultures i civilitzacions han utilitzat el mite per explicar la realitat que les envoltava i per transmetre els seus coneixements, valors i creences a les generacions posteriors. El relat de la creació i l’expulsió d’Adam i Eva del paradís és un mite hebreu adoptat posteriorment també pel cristianisme. El mite contat tal qual ens ha arribat sembla simplement una bella història, fins i tot un poc infantil, que il·lustra amb personatges humans (o humanitzats) alguns dels conflictes vitals de l’ésser humà, (el nostre origen (creació del món, d’Adam i d’Eva), el patiment (expulsió del paradís i condemna a treballar), i el perquè d’aquest patiment, (pecat original i idea de redempció)).

Com és fàcil d’intuir, el mite exemplifica amb personatges i caràcters fets o sentiments difícilment explicables d’una altra manera. Mites creacionistes o cosmogònics, (expliquen l’origen del cosmos) com el d’Adam i Eva al Gènesi n’hi ha molts i molts variats. Expliquen o miren de donar resposta a una pregunta essencial, (d’on sortim? D’on ve tot: el món, l’univers i nosaltres mateixos?). Podríem trobar mites per explicar també qualsevol altre qüestió, (què passa quan morim? Per què surt el sol cada dia? Qui decideix el nostre futur?) Cada cultura, cada civilització, cada poble ha explicat a la seva manera els mateixos fets essencials i vitals fent servir mites. Els mites varien d’una cultura a l’altra, canvien les històries i els personatges que hi intervenen, però tenen en comú moltes de coses. Vegem alguns dels trets fonamentals dels mites de la majoria de cultures:

- La seva funció explicativa: els mites expliquen fets, donen respostes, (ambigües, incoherents, poètiques...), però respostes al cap i a la fi. A més, el seu potencial explicatiu és infinit.
- El seu valor didàctic: els mites serveixen per educar en un sistema conceptual de creences i valors morals a les generacions més joves i introduir-les dins dels paràmetres culturals d'una determinada civilització.
- La seva forma de transmissió (eminentment oral), facilita la seva circulació, el seu aprenentatge i la seva inserció dins la memòria col·lectiva de cada poble.
- El seu contingut simbòlic o metafòric. El mite és metàfora, símbol que parla a la part subconscient de l'ésser humà i que és assimilable més enllà de la seva comprensió. És així una representació del món i les seves forces ocultes.
- Els personatges que hi intervenen són Déus, herois i humans que interactuen. Particularment els Déus són interessants pel que signifiquen. Són una projecció de la pròpia visió del ser humà sobre el cosmos. Representen les forces essencials de la naturalesa, però humanitzades totalment. En els mites els Déus tenen forma humana i es comporten com a éssers humans. Així, les seves reaccions, enveges, intrigues i relacions, expliquen els fenòmens naturals assimilant-los als comportaments i passions humanes. S'entén la naturalesa en tant actua com ho fan els éssers humans.

Malgrat tot això, convindria que els valoréssim justament i entenguéssim també el que els mites no són. Els mites NO són historietes infantils absurdes per entretenir la gent. NO són "contes xinesos". NO són ficció i prou. Durant milers d'anys, la manera en que els humans de diferents cultures s'enfrontaven al món era a través de la visió mítica. L'univers i el cosmos i la pròpia condició humana s'entenien gràcies a aquesta visió mítica que proporcionava les eines per desxifrar allò que ens era desconegut. Encara ara el mite conserva algunes de les seves funcions. Ja no ens serveix per explicar els fenòmens, ni veim el món amb ulls mífics, però encara podem aprendre d'ells. El seu simbolisme, el seu valor metafòric deixa finestres obertes per mirar d'una altra forma aspectes de la realitat

que la ciència no pot acabar de dilucidar. O més enllà, els mites d'abans, ara ens semblen prou il·lustratius per exemplificar molts de descobriments i teories científiques. Un exemple: quan a principis del segle XX la psicologia comença a descobrir i tractar amb una metodologia més o menys científica els problemes que afecten la psique humana, utilitza per donar nom a moltes patologies que diagnostica i defineix el nom de personatges de mites. Per què? Perquè en definitiva, allò que els mites explicaven és allò mateix que encara ara volem explicar d'una altra forma. De quina?

El *logos*

La paraula *logos* és d'origen grec i no té una traducció literal exacta en la nostra llengua. Logos significa més o menys "paraula", tot i que acostumam a traduir i entendre aquest concepte com "explicació racional". Això mateix és *logos*: una explicació que, en contraposició a la mítica, es fonamenta en l'observació de la realitat i no surt dels paràmetres d'allò que entenem per "racionalitat". Al *logos* domina la raó. El *logos* és objectiu, lògic i sobre tot racional. La raó fonamenta l'explicació i la recerca de respostes. Dit així, no ens sembla cap novetat ni res innovador. Fins i tot el mite ens pot semblar més atractiu com a construcció literària. Per què hauria de significar l'adopció del *logos* el punt de partida de la història del pensament quan en realitat a nosaltres ens sembla prou evident que el coneixement s'ha de fonamentar en la raó? Simplement, i aquí radica la grandesa històrica d'aquest moment, nosaltres ho veim com evident perquè som fills d'una tradició cultural racionalista que no ens permet acceptar com a coneixement vàlid un altre que no sigui el racional. Però això no era així fa 2600 anys. Per al món grec, igual que per a la gran majoria de cultures, la seva concepció mítica del món era de tot menys racional. La raó no era una font de coneixement més vàlida que les altres i no semblava en absolut evident ni necessari que el coneixement s'hagués de fonamentar en pautes racionals. Aquest és el gran avenç, la gran passa endavant i el gran canvi: adoptar un punt de vista racional de les coses.

Però què significa això exactament? Quines implicacions té al començament? Principalment una: descartar l'**arbitrarietat** dins de la naturalesa. Les forces naturals personificades en els Déus responen en el mite a la voluntat divina i aquesta és arbitrària. Si plou, és perquè els Déus ho volen i si no plou també. Ara bé, l'adopció del *logos* com a model a la explicatiu implica acceptar l'existència de **regularitats** en la natura. Els

fenòmens de l'univers, observables, no són arbitraris, responen a lleis regulars, es repeteixen sempre en unes determinades circumstàncies i responen a una seqüència causa-efecte. La raó ens pot ajudar a descobrir aquestes lleis i regularitats. I si plou, és per algun motiu que podem arribar a descobrir i així predir quan tornarà a ploure. Així funciona, (molt esquemàticament) la ciència moderna i així funciona una mentalitat racional, (com la nostra).

Racional no significa necessàriament “vertadera” o “real”. Quan vos vaig demanar a classe que quina diferència pensàveu que hi havia entre una explicació “racional” i una “mítica” del mateix fenomen, em diguéreu que la racional era vertadera o que era real. Això no és precís ni exacte. La realitat és una altra cosa, (ves a saber què), i la seva definició és un problema filosòfic que veurem més endavant. I la veritat, què és la veritat? Si el que volíeu dir era que l'explicació racional explica les coses així com són en realitat i per això és vertadera, estàveu equivocats. Un exemple: actualment es considera que la teoria segons la qual la Terra és el centre d'un univers en el que tots els astres visibles giren en torn seu és falsa, (no és vertadera i no s'adequa a la realitat), mentre que acceptam com a vertadera perquè la nostra percepció actual de la realitat així ens ho fa entendre la teoria segons la qual el sol és el centre d'un sistema en el que la Terra i altres planetes giren al seu voltant. Bé idò, aquestes dues teories (una vertadera i una altra falsa), són racionals les dues. En canvi, el mite segons el qual el sol és una gran bolla de foc portat per un Déu que va en un carro estirat per dos cavalls amb ales és irracional, no és *logos*, és mite. La diferència amb les dues anteriors és clara: la intervenció de forces externes a la natura (un Déu en un carro i uns cavalls amb ales) per explicar fets naturals i la no necessitat en absolut de la raó per a justificar aquestes afirmacions. La teoria heliocèntrica i la seva versió anterior són, en canvi raonables i racionals, (no vol dir el mateix), i tant se'ns dona per acceptar la seva racionalitat si són vertaderes o falses.

Tots nosaltres tenim ments racionals adaptades a un esquema conceptual de l'univers fet *logos*, racionalitzat i explicat en paràmetres lògics. És així de tal manera que encara que volguéssim no podríem pensar d'una altra forma. La nostra ment no ho acceptaria. Per això identifiquem l'absurd quan ens trobem davant d'ell i l'acceptam només a àmbits on distorsionem la realitat com els acudits, la ficció o la superstició. Però distingim de manera clara allò que és racional del que no ho és, perquè som fills del pensament il·lustrat i descendents directes del món grec. Tota la civilització occidental i per extensió tota la civilització de l'actual món global és racionalista i entén el món a través del *logos*. Això no sempre ha estat així. De fet, durant segles no ha estat així i moltes de civilitzacions i cultures estaven preparades per assimilar el pensament mític com ara nosaltres ho estam

per fer-ho amb el lògic i racional. Aquesta transició de l'un a l'altre, aquest canvi de “*xip*” és el que ens ocupa ara mateix. És el moment en que les diferents reconstruccions de la història de la filosofia i el pensament diuen que neixen la cultura, la civilització i la filosofia modernes. Tant si això és així, com si és una exageració, hem de considerar aquest moment històric i tractar d'explicar el canvi que suposa.

Per què a Grècia i no a Porreres?

Bàsicament perquè Porreres no existia encara, que si no... Hauria pogut passar a qualsevol altra banda o no passar mai, però el món grec a partir el segle VIII A.C. va veure com coincidien en ell en un moment determinat molts de factors peculiars que el diferenciaven de la majoria de civilitzacions contemporànies. A saber:

-Les diferents ciutats i regnes que formaven el món grec no tenien en les èpoques arcaica i clàssica una unitat política de cap tipus. No eren un imperi, ni un estat, ni tan sols un país geogràficament ben delimitat. La seva unitat era religiosa i econòmica i, fonamentalment, cultural. Tots els grecs es sentien agermanats i fills d'una mateixa tradició. Compartien una religió plena de Déus i herois, un ventall de mites en els quals trobaven les seves arrels com a poble i una història comuna. Compartien també una llengua i normalment lluitaven junts contra enemics no grecs com ara els perses. Però res més. Més enllà d'això, les diferents ciutats gregues eren molt independents i autònomes. Cada una d'elles s'autogovernava i valoraven aquesta independència per damunt de tot. El món grec era per això diferent de la majoria de grans civilitzacions de l'Antiguitat. L'absència d'una autoritat, l'esperit d'independència i la consegüent necessitat de formar-se en un esperit de tolerància cap a la diferència pogueren sense dubte facilitar el trànsit del mite al *logos*.

-El món grec és dispers per la Mediterrània. Ocupa centenars d'illes de i territoris de l'actual Grècia, però també de les actuals Itàlia o Turquia. Això obliga als grecs, que són un poble de gran activitat comercial, a desplaçar-se, a viatjar, a entrar en contacte entre ells però també amb altres cultures. I els grecs observen, aprenen, viatgen a l'Orient pròxim i al Nord d'Àfrica, descobreixen diferències i similituds. Veuen que cada poble té els seus costums i aprenen a relativitzar. Veuen que cada religió dibuixa uns déus semblants als homes que la professen. Els grecs aprenen a dubtar.

-La religió grega és molt flexible al canvi. No és una religió rígida amb un text sagrat, ni amb una jerarquia sacerdotal, ni un ritual tancat i inamovible. Els mites grecs es transmeten oralment i els grecs hi creuen, però sobretot, aprenen amb ells. Els poemes homèrics, són més aviat una forma de coneixement que uns textos sagrats. Els déus són temuts, però també estimats i les seves històries no els mostren com als éssers perfectes i omnipotents de les religions monoteistes, sinó amb virtuts i defectes que els fan prou humans, potser massa i tot. Els atributs i les conductes dels Déus grecs, (que roben, són adúlter, enganen sense miraments...), són un reflex d'una societat i una moral aristocràtica i elitista, però la Grècia comercial del segle VII. A.C. ja no és tan elitista. La societat guerrera ha deixat pas a una altra comercial, necessitada d'un altre model que permeti unes relacions més justes i equilibrades que facilitin l'intercanvi. Els Déus i la seva moral comencen a ser inadequats o, al menys, insuficients per a la nova societat grega.

Aquests trets diferencials són els que possiblement facilitaren la transició del pensament mític al racional. Però heu d'entendre que aquest pas no va ser dràstic, ni radical, ni total. El mite i el logos conviuran durant molt de temps i no podem imaginar que tota la societat grega canviés els seus esquemes mentals i la seva cosmovisió fàcilment. Vegem com es va dur a terme tot aquest procés.

Els filòsofs presocràtics, *physis* i *arkhé*

Sòcrates viurà al segle V.A.C. a la polis grega més coneguda en l'actualitat: Atenes. Atenes, en el seu període d'esplendor (conegut com el segle de Pericles, nom del seu dirigent més important), simbolitza el cim de la civilització grega per molts de motius: la seva organització política, (en part de la seva història una democràcia prou consolidada), la seva forta empremta cultural, (en l'etapa clàssica per excel·lència els grans autors de tragèdies que han perdurat fins l'actualitat viuen i escriuen a Atenes: Sòfocles, Esquil, etc...) i perquè a Atenes varen viure Sòcrates, Plató i Aristòtil, els tres grans filòsofs grecs. Però Atenes no és Grècia i l'Atenes del segle V A.C. tampoc no es representa del que va ser majorment el pensament grec. Aquests autors i l'Atenes política i cultural del segle V són la culminació d'un procés i representen la Grècia més moderna i evolucionada. Abans d'aquest moment històric i al llarg de dos segles pensadors d'arreu del món grec donaran forma de moltes maneres a això que anomenem filosofia. Sòcrates i sobretot Plató i

Aristòtil, representen la maduresa d'aquesta evolució del pensament. Però abans d'ells n'hi hagué d'altres, coneguts de forma imprecisa i un pèl inexacta com els "presocràtics". Deim imprecisa perquè no és molt coherent agrupar-los tots junts com si fossin un grup unitari i compacte de pensadors amb una comunitat d'idees i mètodes. Deim inexacta perquè alguns dels presocràtics son coetanis o posteriors al propi Sòcrates. Però l'agrupació tampoc no és errònia i ens resulta, per damunt de tot, útil per fer-ne una primera classificació.

El que tenen en comú tots aquests autors presocràtics és la seva fascinació pel món natural. En realitat, més que filòsofs són físics. La **naturalesa** (*physis*) és el seu tema principal i l'objecte del seu estudi. Per quin motiu idò els estudiam a la nostra història de la filosofia? Bé, bàsicament, per la forma en que plantegen el seu estudi de la naturalesa. Per als grecs el món existeix i existeix des de sempre, és necessari; la creació del que existeix no és un problema per a ells, (com sí ho és per exemple per a pensaments posteriors com el cristià). Ells no veuen problemàtica la creació i les cosmogonies mítiques donen una resposta explicativa a l'origen del món. Curiosament, més que l'origen, allò que els estora i fascina del món natural és el **canvi**. El món canvia, les coses canvien contínuament. El moviment, entès en sentit ample no només com a canvi de lloc, sinó que també el canvi de forma, els canvis en la matèria. La naturalesa es transforma i els primers filòsofs entenen que si poden explicar el canvi i les transformacions de la naturalesa, la podran comprendre i dominar millor. A més a més, si acceptem la premissa de que el que existeix existeix des de sempre i acceptem també el canvi evident en la naturalesa, arribem a la conclusió de que tot el que existeix ve d'una mateixa substància primordial. Així, l'objectiu d'aquests primers filòsofs naturalistes serà descobrir aquest primer principi fonamental (*arkhé*) i explicar com és possible el canvi a partir d'ell. El que els converteix en filòsofs és la forma en que es plantegen les explicacions al canvi: per primera vegada deixen d'atribuir a forces sobrenaturals les causes del que passa al seu voltant. Els filòsofs presocràtics són importants per a nosaltres perquè miraran d'explicar els fenòmens naturals a partir de forces i mecanismes també naturals, deixant de banda els Déus i els seus desitjos arbitraris, deixant de banda el mite. És a dir: desmitificant la naturalesa fan una primera passa cap al pensament racional. Aquí radica el seu valor i per això són els primers filòsofs d'occident.

Situem-nos: Grècia, segle VI A.C. La ciutat marítima de Milet és en aquests moments la més poderosa de totes les d'Àsia Menor. La ciutat està situada a un punt estratègic per a la navegació i és una important metròpoli comercial per on passen homes savis de diferents cultures i civilitzacions, carregats de coneixements i diferents formes de veure el món. Egipcis, babilonis, ibers... Tots ells aportaran riquesa econòmica i sobretot varietat cultural a la poderosa ciutat grega. Els temps de pau afavoreixen també que els pensadors i els savis puguin dedicar-se a la investigació. Així, a Milet es donen les condicions propícies per a una primera aproximació al pensament racional. Tres importants filòsofs viuran i ensenyaran les seves teories naturals a Milet. Ens referim a ells com l'**escola de Milet**.

Tales, (aproximadament 624-546 A.C.), és considerat el primer filòsof per una afirmació curiosa: tot procedeix de l'**aigua**. Tot, absolutament tot el que existeix deriva d'alguna manera de l'aigua. L'afirmació vos pot semblar ingènua i fins i tot infantil, no gens filosòfica, però atureu-vos a pensar per uns instants en les implicacions que suposa acceptar-la: en primer lloc, s'elimina d'una tacada tot el que és extern a la naturalesa, s'allibera la *physis* del pensament mític i d'un possible origen sobrenatural vinculat als Déus; en segon lloc, l'afirmació pressuposa una unitat essencial en la natura, una unitat de totes les coses que cal descobrir darrera dels canvis aparents. Aquestes implicacions són les que fan de Tales el primer físic en sentit estricte i el primer filòsof en sentit general, (tot i que ell no n'és conscient de que és un filòsof, la paraula *filosofia* s'utilitzarà per primera vegada bastant més tard).

Anaximandre, (611-546 a.C.) un poc més jove que Tales, fa moltes observacions sobre fenòmens de tipus físic, com els terratrèmols o els canvis a l'atmosfera, sempre reduint-los a causes naturals que els poden explicar. Fa mapes on la terra i l'aigua es divideixen, idea una primera esfera celeste i, el que és més important, serà el primer en parlar del **cosmos** en la seva accepció actual. *Cosmos*, a les cosmogonies mítiques significava simplement "ordre" i era el que es contraposava a la idea de caos que es suposava existia a l'univers abans de la intervenció dels Déus. Anaximandre serà el primer en referir-se a l'univers visible com a *cosmos* i a més, serà el primer en reconèixer la interdependència i l'ordre sistemàtic de tot aquest univers visible. Així, per primera vegada l'univers s'entendrà com una unitat natural i ordenada sobre la que impera una "llei" absoluta i en el que tot el que passa té una gran coherència interna. És una gran passa

cap a la racionalització del món natural i és un concepte metafísic transcendental per al sorgiment de la filosofia. De fet, acceptar aquest ordre intern del cosmos i la possibilitat de descobrir-lo és el que permet la investigació científica i el pensament filosòfic. Anaximandre serà el primer en aportar hipòtesis sobre l'origen dels éssers vius i de l'home, però ens interessa més el valor de la seva especulació filosòfica respecte a l'*arkhé*. El problema de l'*arkhé* o primer principi fonamental fou per a Anaximandre tan important com per a Tales, que exercí sobre ell un cert magisteri, però Anaximandre li dóna al concepte tota la seva essència i potència reals. No el cercarà a una matèria visible, com va fer Tales, sinó que considerarà que l'aigua, com totes les altres coses visibles, devia procedir de quelcom no perceptible als sentits i que s'amagava darrera de tots els canvis. La substància originària havia de ser subjacent a tots els canvis visibles i no podia ser cap de les substàncies que resultassin d'aquests canvis. Anaximandre l'anomenà *apeiron*, que es podria traduir per allò que és **infinit**. Així, Anaximandre pega un bot del que és purament físic a allò que és conceptual i crea un concepte que inclou les propietats que aquest *arkhé* havia de reunir: no creat, existeix des de sempre i no deixarà d'existir, immortal. L'*apeiron* és una massa uniforme i molt poc determinada de la que sorgiran per separació els contraris elementals, (calent i fred per exemple), donant lloc a un moviment etern de creació i destrucció de tot el que existeix materialment. Totes les coses sorgeixen de l'*apeiron* i tornen a ell de tal forma que l'*apeiron* crea aquest i infinits mons en un esdevenir constant. Ni l'origen de l'*apeiron* ni l'origen del moviment són importants per a Anaximandre, ja que els dos són senzillament necessaris, no poden no haver existit. No vos preocupeu si no ho acabau d'entendre o si vos sembla estrany. El que ens importa són les implicacions dels conceptes d'*apeiron* i de *cosmos* d'Anaximandre: la idea d'una naturalesa ordenada sobre la que impera una llei natural i eterna i una realitat essencial amagada sota les aparences que ens arriben pels sentits. Això és fonamental per a la ciència i per a la filosofia.

Anaxímenes, (585-524 a.C.) no anirà tan lluny com el seu compatriota i no fugirà del món sensible. Proposarà com Tales un *arkhé* material i perceptible: en lloc de l'aigua considera que és l'**aire**. L'aire sembla no tenir límits, mentre que l'aigua sí els té i això fa que Anaxímenes vegi en ell unes millors propietats per a convertir-lo en primer principi de tot el que existeix. A més, l'aire s'identifica amb l'alè i la respiració com a allò que dóna vida i ànima als homes i sembla una substància apropiada per ser generadora de vida. A partir de l'observació dels processos naturals pels quals el líquid torna gas i viceversa determina que tot el que sorgeix de l'aire sorgeix pels processos de rarefacció i condensació. Com veim una altra vegada, aquí el que ens importa no és tant la teoria com el que ella pressuposa: que tot es produeix a causa de fenòmens i processos totalment

naturals, observables i perceptibles, sense necessitat de forces divines o sobrenaturals. Per a Anaxímenes l'aire és l'únic principi fonamental i tot brota d'ell així com tot torna a ell gràcies a aquests dos processos físics, l'aire és la substància primera originària de tot el que existeix.

Així doncs, tenim una primera escola filosòfica i tres primers filòsofs dels que no conservem obra escrita. La importància i transcendència de l'escola de Milet no radica en el que diuen. No ens importa si anaven ben equivocats ni si tenia raó un, l'altre, tots o cap d'ells. No ens interessa l'aigua, l'aire o l'infinit. El que importa és que són capaços d'observar el món natural i explicar-lo amb elements del propi món natural. És la primera passa. Són les primeres explicacions totalment racionals, sense elements mítics. Això i les conseqüències d'acceptar el seu pensament són les que ens semblen fonamentals.

Els pitagòrics

Milet va desaparèixer al segle V destruïda pels perses, però la influència del pensament físic milesi va perdurar i va influenciar fortament pensadors grecs posteriors. Seguint un ordre estrictament cronològic (que no lògic) trobam una altra escola de pensament allunyada dels pressupòsits milesis però que també exercí una notable influència en el món grec: són els **pitagòrics**, una peculiar escola filosòfica de comportament sectari a meitat de camí entre la mística i la ciència. Eren uns personatges molt peculiars i fins i tot extravagants, però que aportaren alguns conceptes bàsics a la filosofia grega.

El mentor i fundador del pitagorisme fou, precisament, **Pitàgores**, (582-496 a.C.). Va viure al segle VI a.C. a l'illa de Samos, on funda la seva primera escola. L'any 532 fugí de la tirania que governa a la seva illa de naixement i va a parar a la Magna Grècia, (nom que rebien les colònies gregues del Sud de la península Itàlica). Allà fundà una comunitat sectària que compartia unes peculiars normes ètiques i religioses. Amb un ideal de comportament que ell mateix encarnava, la comunitat tenia uns preceptes obligatoris per a tots els seus membres i que es trametien en absolut secret. Entre els seus membres figuraven aristòcrates importants i la secta tingué durant un temps certa influència social i política a la Magna Grècia. Les seves ensenyances no eren estrictament filosòfiques i es

referien també a modes de viure, predicant un estil de vida mesurat i saludable, fugint dels excessos i la impuresa. Compartien també una primera doctrina de l'ànima que dóna a aquesta origen diví i la considera immortal, a més de creure en la possibilitat de la transmigració. Entre els membres de la secta no hi havia distinció entre homes i dones, ni tampoc entre races. Però aquesta aparent igualtat pel que es referia a formar part del grup i els preceptes a seguir, no era igual a l'hora de transmetre els coneixements que eren secrets i no s'ensenyaven a tots els membres de la secta. Entre les seves extravagàncies n'hi havia algunes com la prohibició de menjar faves i altres aliments considerats impurs.

Però tot això que és tan extravagant dels pitagòrics no ens interessa gaire de moment. El que ens interessa és la investigació de Pitàgores i els seus adeptes entorn de la ciència totalment conceptualitzada en disciplines com la geometria, la matemàtica i l'àritmètica. De les seves investigacions matemàtiques Pitàgores treu la conclusió de que el nombre i la mesura governen el món com a principis independents i essencials. El nombre parell és allò il·limitat, el senar allò limitat. El quatre i el deu són números sagrats. Cada número representa o és realment l'essència d'alguna cosa. Els pitagòrics expressen relacions entre els números i veuen proporcionalitat pertot arreu. L'univers és així es explicable en forma conceptual, totalment abstracta. L'astronomia i la música complementen les matemàtiques i la geometria. La música és harmonia i aquesta harmonia es troba també en els astres i els seus moviments i distàncies. Harmonia, proporció i mesura. Un univers matematitzat que acabarà per fer veure als pitagòrics una realitat i una essència en el propi nombre més enllà de la seva mera existència conceptual. Un univers ordenat de forma harmoniosa i proporcionada, fet que revela una intel·ligència en el cosmos que només la pròpia intel·ligència humana pot descobrir. Vinculada a tot això hi ha també una ètica pitagòrica segons la qual els nostres actes també han de tendir a la perfecció i l'harmonia en unitat amb aquesta intel·ligència universal.

No sé si ho notau, però encara que no ho sembli, el pensament pitagòric té molt en comú amb els milesis i amb la idea d'Anaximandre del Cosmos com un tot ordenat i sotmès a una llei natural. Potser els pitagòrics semblen uns *frikies* i és cert que eren uns místics ascetes, però el que ens estan dient és que podem conceptualitzar el món i l'univers, fer-lo quantificable i mesurable, matematitzar-lo. Salvant les distàncies i la forma, és el que faran molts de segles després els pensadors il·lustrats, els racionalistes i els científics de la revolució científica. La idea de que la *nous* o intel·ligència humana ens pot posar en contacte amb l'ordre harmoniós del cosmos s'apropa molt a la intencionalitat científica i racionalista d'explicar el món i la naturalesa en base a lleis universals, tot i que tot això en els pitagòrics es fa d'una manera un tant mística i pseudoreligiosa, més que

científica i racional.

Heràclit i Parmènides

Els dos pensadors següents marquen dues postures bàsiques que marquen el fonament de la discussió posterior entorn a la naturalesa, però també entorn a la realitat, i el que podem conèixer o no. **Parmènides**, en particular, està considerat el més important dels presocràtics i la seva afirmació sobre l'Ésser és prou important, ja que és el primer que ens parla d'una realitat immutable i eterna subjacent als canvis aparents. Per la seva banda, **Heràclit** afirma que tot canvia, que el món viu en un constant canvi i que "tot flueix", (afirmació que de vegades es fa amb l'expressió grega "*panta rei*"). D'aquesta manera les posicions respectives d'Heràclit i Parmènides han servit per fixar els dos pols oposats de la discussió i normalment es contraposen les seves dues versions una contra l'altra en una espècie de polèmica filosòfica. No és probable que fos així, no creim que es coneguessin ni que tinguessin coneixement l'un de l'obra de l'altre, (eren contemporanis, però vivien a molta distància, Heràclit a Èfes (actual Turquia) i Parmènides a Élea, (Sud d'Itàlia)). En realitat, fins i tot podem trobar punts en comú en el seu pensament, però les seves dues grans aportacions (l'Ésser permanent enfront del "tot flueix") són les que serveixen per il·lustrar de forma ben gràfica el problema i confrontar-les ens resulta prou útil.

La recerca milesia de *l'arkhé*, a més d'infructuosa, no donava cobertura total al gran problema del canvi. Hem vist com els milesis arriben a intuir que les causes del canvi poden ser naturals i inicien així una primera física. Però ells cercaven aquell primer principi o principi primordial del que derivaven totes les coses que canviaven. No explicaven realment el canvi ni els problemes filosòfics que el propi canvi genera. Si el món canvia, com és el món realment? Què és el que queda d'allò que canvia després del canvi? Si les coses canvien, com les podem conèixer? És possible el coneixement? Aquesta és una de les grans preocupacions d'**Heràclit**.

Heràclit va néixer a Èfes, (Àsia Menor), i va viure i escriure al segle V. És un pensador difícil d'entendre, una mica místic i s'expressa utilitzant imatges molt plàstiques i visuals i aforismes difícils d'interpretar. Conservam alguns versos fragmentaris de la seva obra on el que queda ben clar és que el tema que a ell li preocupa és el de **l'esdevenir**.

Per a ell tot canvia constantment. No hi ha res fix. “*Panta rei*”, tot flueix. El moviment és l’única regla que regeix el cosmos i la seva unitat radica precisament en aquest canvi constant. La regla que regeix l’univers, el seu *logos* és l’esdevenir. Tot el que existeix està en una constant evolució. De la mateixa manera que els anteriors presocràtics cercaven un element primordial, ell fa referència al **foc**, però pensam que no parla del foc real com a element material, sinó que l’aprofita de forma simbòlica o metafòrica per il·lustrar la seva idea d’esdevenir. El foc, una flama constant, que crea i destrueix al mateix temps, simbolitza aquest fluir etern d’Heràclit. La guerra també és un símbol per a Heràclit, que explica que tot el que succeeix en el món i tot aquest devenir i fluir és el resultat d’una constant lluita de forces contraposades. Això provoca la coexistència de contraris que de vegades descobreixen els nostres sentits i que ja els Milesis havien insinuat, (el que es calent torna fred, el que és humit torna sec...).

La famosa frase “*mai podem banyar-nos dues vegades en el mateix riu*” és potser la millor definició del pensament d’Heràclit, que gaudia d’ironitzar i jugar amb el llenguatge. El riu existeix, ningú no ho pot negar. Però la seva existència radica també en la seva naturalesa canviant. L’aigua mai no és la mateixa i sense aigua no hi ha riu. Aquesta imatge del riu representa el gran problema de la realitat i el seu coneixement per a Heràclit. No puc conèixer realment el riu. Només puc percebre el seu fluir, el seu canvi constant, que és el que perceben els meus sentits. Tot flueix i la unitat del món es pot apreciar precisament en aquest canvi i fluir constant. Heràclit no nega la unitat. En absolut. Ell està convençut de l’absoluta unitat íntima de totes les coses. El que és problemàtic és conèixer aquesta unitat perquè en cap lloc del món hi ha un ser permanent i si ens sembla percebre-ho, són els nostres sentits que ens enganen. No podem percebre res més enllà del canvi aparent i la constant lluita entre contraris. Però hi ha un *logos* davall tot això: una harmonia oculta rere la dissonància i la confusió provocada per la lluita entre contraris i l’esdevenir. La raó percep el canvi i l’esdevenir i aquest serà *logos* per a Heràclit. Aquí la paraula *logos* adquireix un sentit major que en els altres presocràtics i es refereix a la raó que governa el món i que es fa patent al que l’observa més enllà de l’esdevenir i el canvi. El *logos* serà ara Llei universal i serà en la contradicció i la lluita, en el seu dinamisme on es podrà trobar. Inaugura així Heràclit allò que segles més tard anomenarem “**dialèctica**”.

Parmènides viu al final del segle VI i exerceix una gran influència sobre els filòsofs posteriors. Fins i tot Plató li posarà el seu nom a un dels seus diàlegs. Parmènides és el primer filòsof de veritat i per a molts, el més important de tots els presocràtics. És el primer en fer especulacions metafísiques, (però ell no ho sap, perquè aquesta paraula no s’utilitzarà en el seu sentit actual fins després d’Aristòtil). El que volem dir és que mentre els

anterior presocràtics es dedicaven a investigar el món físic i per tant a fer física i cosmologia amb una metodologia més o menys filosòfica, Parmènides dóna una passa més i s'enfronta de cara amb el tema fonamental de la filosofia. Parmènides ja no es demana per les coses en tant que objectes físics, sinó en tant són també entitats més enllà de la seva realitat física; les coses tal com són, com **ésser**, (*on*). Aquí radica la novetat del seu pensament: la part física i material dels objectes de la naturalesa, (la cosa), és perceptible pels sentits, però hi ha una part essencial de la realitat (l'ésser) que no és física, sinó abstracta i formal i que no canvia mai. Aquesta part només és accessible a la **ment** (*nous*). És el naixement de l'**Ontologia** i de la **Metafísica**.

Parmènides explica part de les seves teories en un llarg poema del que conservam alguns fragments i en el que ens parla de la *via de l'opinió* i la *via de la veritat*. La via de la veritat correspon a allò que les coses són. Les coses en tant que són han de ser i no poden no ser. (Sembla redundant, però no ho és: l'ésser ha de ser, no pot no ser; la via del que no és resulta impracticable, les coses no poden "no ser"). La via de la veritat és la que ens posa en contacte amb l'ésser (*on*) mitjançant la ment o el pensament (*nous*). La via de l'opinió, en canvi, és la insegura via de les sensacions que ens apropa a les coses, però no al ser de les coses. (No sé si ho enteneu, però no és tan difícil encara que ho pot semblar). L'**ent** o **ésser** té una sèrie de característiques: és, (en present, no fou ni serà: és); a més és unitari, homogeni, indivisible, ple, sense buits, és continu, immòbil, no canvia, és etern, ingènit i imperible. Aquí radicaria la gran aportació de Parmènides: la Unitat es manté per davall de la pluralitat i la diversitat. Si les coses es divideixen i són múltiples i canvien, no succeeix així amb l'ésser que roman unitari i reuneix en si totes les coses. La via de la veritat ens apropa a l'ésser, la de l'opinió a les coses. La via de la veritat només pot ser vertadera, la de l'opinió pot ser vertadera o pot ser falsa, perquè depèn de les informacions del món i de les coses i aquestes sí són canviabls i mutabls. La doxa, (opinió), depèn de les sensacions i les sensacions mostren múltiples propietats canviants de les coses, però considerades per la nous o ment les coses simplement són. L'essència, aquest ésser de les coses és ara una propietat fonamental d'elles i és accessible a la ment amb la que s'identifiquen, mentre que als sentits arriba la informació física d'un món canviant. Aquesta divisió entre dos móns, el de la veritat i el de l'aparença serà fonamental per als grecs i per a la filosofia en general.

Després de les reflexions sobre la unitat de la realitat de Parmènides, el debat físic pren una nova orientació, ja que si una cosa sembla haver quedat clara és que no es pot retornar ja a una explicació **monista** de la naturalesa. Si els filòsofs volien explicar la pluralitat i el moviment, acceptar l'*arkhé*, una única realitat original com a substrat i causa de tot, resultava inacceptable. Una original forma d'evitar aquest problema la plantejaren un grup de filòsofs que s'ha convingut en agrupar sota el nom prou apropiat de **pluralistes**. Els pluralistes accepten el raonament de Parmènides segons el qual cap realitat nova pot ser originada i que per tant allò que existeix, existeix des de sempre, però introdueixen un element nou a partir d'una premissa nova: per què una realitat única i no múltiples realitats o una realitat plural?

Un dels pluralistes, **Empèdocles** (més o menys 495/430 a.C.) plantejarà una pluralitat elemental en la composició física de la realitat: la realitat única (i esfèrica, no sé si ho havia dit) de Parmènides està composta per quatre elements fonamentals. Cada un d'aquests elements, que són la terra, l'aigua, el foc i l'aire, és en sí mateix imperible i etern, com exigia Parmènides a allò que és real, però (i aquí radicaria la novetat) combinats entre sí donen lloc a les diferents matèries i substàncies. Així, el canvi en la naturalesa s'explica en termes de combinacions d'aquests quatre elements fonamentals. Què és el que provocaria les diferents combinacions d'aquests quatre elements? La participació de dues forces oposades (l'amor i l'odi) provocarà les diferents combinacions dels quatre elements primordials per processos d'atracció i repulsió. Tot és molt poètic i recorda fins i tot doctrines orientals com el taoisme, però en el cas d'Empèdocles, cobra un sentit físic molt en la línia de les investigacions dels altres filòsofs de la naturalesa.

Anaxàgores (500/428 a.C.), un altre pluralista, plantejarà la possibilitat d'imaginar una realitat formada per múltiples partícules. Hi hauria des de sempre, segons ell, partícules de totes i cada una de les substàncies de l'univers. Aquestes partícules, que ell anomenava "homeomeries" o llavors, es trobaven inicialment unides en una massa compacta i no hi havia separacions entre elles. Una causa exterior, hauria separat aquesta massa compacta i després hauria provocat moviments d'unió i separació entre elles. D'aquesta manera, les diferents substàncies que podem reconèixer són així perquè en elles predominen les partícules d'una substància determinada, però en realitat, tot participa de tot. Anaxàgores sembla insinuar que la causa externa que provoca la separació i unió de partícules seria una mena d'intel·ligència, un *nous* o enteniment que actua sobre l'univers. Això, però, no

sembla voler representar una voluntat o intel·ligència oculta darrera els canvis naturals, ja que Anaxàgores suggereix que aquesta massa inicial de matèria seria separada per una espècie de remolí i les subsegüents conjuncions de partícules s'explicarien en base a la participació de causes i forces naturals sobre les partícules disperses en el moviment inicial. La participació del nous o enteniment seria just a l'inici de la separació, imprimint aquest moviment circular a les partícules, però no és en absolut, una força conscient ordenadora. Anaxàgores és més **mecanicista**, (atribueix els canvis i moviment a forces que actuen sobre la matèria de forma mecànica), que no **finalista**, (el finalisme contempla un ordre en les lleis ocultes de l'univers que ocultaria una intel·ligència ordenadora que dóna sentit i direcció a l'esdevenir natural). Anaxàgores dóna així una explicació que sembla prou convincent sobre la pluralitat, tot i que la seva explicació del moviment resulta insuficient. Uns altres pluralistes, **Demòcrit** (460/370 a.C.) i **Leucip** (segle V a.C.) aniran més enllà i parlaran directament d'àtoms. Els **atomistes** accepten les tesis de Parmènides sobre la pluralitat de la realitat i la necessitat de que tot el que existeix, existeixi des de sempre. Accepten a més, que la realitat ha de ser no engendrada i eterna, immutable, homogènia i indivisible. Però no hi ha motiu per pensar que hagi de ser única sinó que pot ser plural. Això ja ho insinuava Anaxàgores, però els atomistes introdueixen un element nou: què hi ha entre els àtoms o partícules de realitat? El **buit**. El buit és un dels problemes més complicats per a filòsofs i científics des de fa molt de temps. Els antics patien *d'horror vacui*, una por intel·lectual a acceptar el buit com a real, però també és cert que és necessari concebre'l per explicar adequadament la realitat. Demòcrit i Leucip ens parlen atreviment del buit i insinuen que els àtoms de realitat material existirien des de sempre en continua circulació per una realitat immaterial (el buit) que també forma part de l'univers. En definitiva, en front de l'ésser de Parmènides, els atomistes plantegen una realitat composta de partícules atòmiques de matèria que circularien eternament per un buit que, si bé no és material, sí és real. Aquesta atrevida explicació introdueix la possibilitat de l'existència de realitat diferent de la pura matèria i, a més, evita el problema de la causa o origen del moviment: no hi ha causa. Ja no és necessària perquè els àtoms no es comencen a moure en un moment donat, sinó que des de sempre han estat en moviment. Els àtoms es mourien eternament dins del buit i, igual que la realitat no és creada i existeix des de sempre, el moviment no necessita haver estat originat, perquè també existeix des de sempre.

Les explicacions dels pluralistes i atomistes són sorprenents. Més encara si les comparam amb els coneixements actuals sobre física atòmica o química molecular. Ara, sembla que la ciència admet que la realitat està composta d'àtoms i la química ens ensenya com les diferents substàncies estan formades de composicions diverses de

molècules diferents. Per tot això resulta increïble que uns pensadors de fa 2500 anys ja poguessin parlar d'això. Evidentment, les seves afirmacions no eren científiques en el sentit actual del terme i no és probable que es sostinguessin com a teoria, però sí resulten molt lúcides i reflecteixen un ús prou elevat d'allò que hem vingut a anomenar *logos* o explicació racional que els portava a afirmar qüestions més enllà de la pura evidència sensorial sense recórrer a res sobrenatural.

El gir antropològic. Sofistes vs. Sòcrates

A la segona part del segle V a.C. viurem un canvi radical en el plantejament de les qüestions filosòfiques que ocupen i preocupen els grecs. La investigació sobre el món físic, el canvi i les seves causes dels segles anteriors s'han mostrat poc fructuoses i les darreres aportacions de Parmènides, Heràclit i els pluralistes no semblaven deixar gaire esperança a la raó per a trobar les respostes cercades. En un món en canvi permanent què podem afirmar com a vertader essencialment? Paral·lelament, el món grec viurà els enfrontaments entre les seves dues polis més importants, Atenes i Esparta, que les abocaran a finals de segle a una guerra cruenta i llarga. La guerra, a part de rivalitat econòmica i política, amaga dues concepcions diferents de com organitzar el govern de la polis: la tirania i la democràcia.

És una època convulsa i de canvis en el que una polis, Atenes, destacarà per damunt totes les altres. Les circumstàncies econòmiques i polítiques, particularment el sistema de govern democràtic, permetran el desenvolupament d'una esplendorosa vida cultural a mitjans segle V aC en el que la filosofia tindrà un lloc preponderant. Atenes és una polis situada en un lloc estratègic per al comerç marítim i serveix de nexa entre moltes altres polis gregues. A més, ha vist com una forma absolutament nova d'organització social, la democràcia, porta als ciutadans al diàleg sobre tots els assumptes imaginables. Així, el domini del llenguatge i de les tècniques d'argumentació seran armes de gran importància per als polítics i per a l'èxit social dels ciutadans. Tot aquest panorama facilitarà un canvi d'objectiu en la reflexió filosòfica: de l'estudi de la naturalesa passarem a l'estudi del ser humà. La *physis* es canvia per l'antropologia, tot i que hem de tenir en compte que la percepció de la condició humana per als grecs no es pot dissoldre ni separar de la seva concepció de la naturalesa. A partir d'ara els filòsofs parlaran del ser humà, de la seva individualitat i sobre tot de la seva vida en societat, les estructures polítiques de la

societat i les consideracions morals i polítiques. La investigació seguirà tractant la naturalesa, però no ja la dels fenòmens físics, sinó la naturalesa humana. Anomenam aquest canvi el **gir antropològic** del pensament antic.

És a Atenes i dins d'aquest context que sorgiran un nou tipus de filòsofs que s'autoproclamaran savis i prendran el nom de “*sofistes*”. Són filòsofs peculiars que deixen d'investigar el món natural i es converteixen en “professionals” de la filosofia (en el sentit de que cobren pels seus ensenyaments) però que en realitat no ensenyen filosofia, sinó que ensenyen les tècniques dels filòsofs, (lògica, argumentació...), a gent que no vol filosofar, sinó aprendre a parlar de forma convincent per fer carrera política. En una democràcia participativa on totes les qüestions públiques es decideixen a l'*àgora*, el domini d'aquestes tècniques garanteix l'èxit personal i polític, així que els sofistes seran molt ben pagats per aquesta feina d'ensenyants a la que ells es prestaran de molt bon grau. Però els sofistes hauran d'enfrontar-se amb un altre filòsof que no accepta aquesta perversió de la filosofia i que qüestionarà els seus mètodes i els seus objectius. Es tracta de Sòcrates, personatge atípic i impressionant que marcarà un abans i un després en la història del pensament i que no acceptarà de cap manera el relativisme i l'escepticisme sofistes.

Els sofistes

Però en què consisteixen aquest relativisme i escepticisme sofistes? En primer lloc, l'escepticisme es basa en el **fenomenisme**, teoria segons la qual només podem conèixer les aparences externes, (*phaenomenon*), de la realitat. Si la realitat té una aparença canviant i múltiple, no podem accedir-hi mitjançant els nostres sentits, ja que aquests ens donen informació exclusivament sobre l'aparença externa. Com hem dit abans, arribar a aquest fenomenisme era lògic si s'acceptaven les premisses dels filòsofs de la naturalesa. Ara bé, els sofistes donen dues passes més: el **relativisme** i l'**escepticisme**. L'escepticisme conclou simplement que és impossible decidir sobre la veritat o falsedat de qualsevol proposició o afirmació sobre el món. No diu que no existeixi una realitat vertadera, sinó que no podem pronunciar-nos al respecte. Una manera habitual de definir l'escepticisme dels sofistes és la famosa frase de **Gòrgies** segons la qual “*no hi ha ésser, si n'hi hagués, no podria ser conegut i si pogués ser conegut, no podria ser expressat amb paraules*”. Tot seguint el raonament anterior, resulta absolutament lògic i comprensible l'escepticisme sofista: si els

meus sentits no em poden dir com és la realitat, sinó només les seves aparences, no hi ha res que pugui afirmar sobre aquesta realitat que pugui ser considerat vertader. Així, el coneixement no només no és possible, sinó que a més, no hi ha una veritat de la que parlar, perquè qualsevol cosa que puguem dir sobre la realitat serà impossible de verificar. A on arribem ara si seguim l'argument? Al relativisme: tot coneixement és relatiu, subjectiu, depèn absolutament del subjecte i no de la realitat. **Protàgores**, un altre sofista, ho deïa així: "*l'home és la mesura de totes les coses*", (d'això en deïm **homo mensura**). Com veieu, hi ha tota una teoria del coneixement amagada sota l'aparent superficialitat sofística. Comprensible, efectiva i contundent, però molt, molt perillosa. El problema és que és una teoria del coneixement que nega la pròpia possibilitat del coneixement, i per això no és fàcilment acceptada per filòsofs i científics, perquè atempta contra la pròpia essència de la filosofia i de la ciència, que necessiten creure formalment en la veritat i en la possible objectivitat del coneixement. En qualsevol cas, el fenomenisme, el relativisme i l'escepticisme pel que fa al coneixement seran defensats per molts d'altres autors en la història de la filosofia i no són qüestions que es puguin obviar amb facilitat, ja que plantegen un enorme problema filosòfic.

Però en el cas dels sofistes, allò que els converteix en "*personae non grates*" és la seva extrapolació d'aquest subjectivisme i d'aquest relativisme i escepticisme al terreny de la pròpia actitud filosòfica i el seu posicionament moral. La qüestió és molt senzilla, si pronunciar-se sobre la veritat és formalment impossible, el llenguatge ja no serveix per a argumentar lògicament per descobrir-la. Així, el llenguatge no serà més que una arma que ben utilitzada pot dominar voluntats i ajudar a aconseguir l'èxit social i polític. És a dir, allò que dic sobre la realitat no pot ser ni vertader, ni fals, així que puc dir el que vulgui. Puc defensar una tesi i també la seva contrària. L'argumentació filosòfica es converteix així en **retòrica** i el discurs, en pura **oratòria**. Serà més important parlar bé que dir coses interessants i amb sentit. Serà més important construir arguments convincents que no arguments verços. Tot això en una societat com l'atenenca, que dirimeix les qüestions públiques a la plaça a través de votacions dels ciutadans, serà vist clarament com un instrument de poder. Els atenencs rics cerquen filòsofs sofistes que els ensenyin l'art de l'argumentació, però no per interès de coneixement o voluntat de saviesa, sinó per a aprendre a convèncer els altres de qualsevol cosa. I els sofistes s'oferiran de bon grat a aquesta tasca per la qual a més seran molt ben pagats. És com si s'hagués traït l'esperit propi de la filosofia, la recerca de la veritat, i s'haguessin utilitzat les seves armes pròpies d'una forma perversa. Tot això però, com hem vist abans, és prou lògic i coherent amb els pressuposts inicials dels que parteixen els sofistes.

I no podem parlar d'immoralitat, perquè de forma totalment coherent, els sofistes defensen també un **relativisme moral**. L'argument seria el mateix que el que justifica el relativisme respecte al coneixement: si no hi ha una veritat absoluta en termes morals, no hi ha una moral definida en termes absoluts respecte al bé i el mal. Ambdós són subjectius i ambdós són relatius. Això ens porta a l'amoralitat o a la impossibilitat d'una llei moral? No. La novetat, possiblement l'aportació més important dels sofistes, és que introdueixen el **nomos** en el camp de discussió sobre la moral i l'organització de la societat. El **nomos** és la llei humana, la llei per convenció. És la llei que depèn de l'acord entre els individus que legislen i els legislats. Es basa en la teoria del **convencionalisme**, segons la qual tot allò que regeix la nostra vida col·lectiva i les nostres argumentacions morals és únicament una convenció, un acord entre tots nosaltres. Sabem que les lleis que tenim són així, però podrien ser d'una altra manera; bastaria un acord per canviar-les. Aquest **nomos**, de fet, és essencial en l'esperit democràtic i en una fonamentació legal i jurídica de les societats modernes i es contraposa a la idea que els filòsofs presocràtics cercaven en la naturalesa d'una llei natural. És com si els sofistes ens diguessin "no hi ha valors morals absoluts, no hi ha una llei moral implícita en la naturalesa humana; tota regla moral és subjectiva i nosaltres, els subjectes, decidim acordar el que està bé i el que està malament". El **nomos** es contraposa així a la idea de "*physis*" com a llei absoluta aplicable a la naturalesa humana. Si cerquéssim una naturalesa humana primordial, (com per exemple podria ser la d'un nin petit), veuríem com no hi ha res en ella que es pugui interpretar en sentit moral. El nin, com els animals, es regeix per una conducta primària que tracta bàsicament de cercar el plaer i la satisfacció de les seves necessitats físiques i de dominar els altres individus per a protegir-se ell mateix, (instints de supervivència, agressivitat, etc...). L'adult, en canvi, té un comportament que demostra que ha vist modificada la seva naturalesa humana per un aprenentatge social i cultural. Veiem en ell normes i hàbits que no tenia originàriament i que han estat apresos. La tesi sofista és que simplement allò que deim moral és antinatural en el sentit de que no estava escrit a la nostra naturalesa, sinó que d'alguna manera és artificial, creat amb posterioritat, refermat per pura convenció. Fins i tot alguns sofistes aniran més enllà i diran que la moral és, en realitat, contrària a la naturalesa.

Els sofistes han estat injustament maltractats per la Història de la Filosofia. Hi ha una tendència historiogràfica clara a identificar-los com els "*bad boys*" del pensament, com els escèptics que no creuen en el valor intrínsec de la veritat i que per tant fan una filosofia falsa, interessada i superficial. En front d'ells, el gran Sòcrates, capaç de morir pels seus ideals i defensor d'una filosofia plena de consideracions morals. Precisament aquesta dicotomia entre Sòcrates i els sofistes ha resultat decisiva pel que fa a la mala reputació d'aquests darrers. Segurament l'intel·lectualisme moral de Sòcrates ha fet que els seus

rivals dialèctics hagin quedat retratats de forma injusta com uns filòsofs immorals o, al menys, amorals. Probablement també la recreació literària que fa Plató del personatge socràtic ha ajudat a idealitzar aquesta figura en perjudici dels sofistes, sempre representats com a bons argumentadors, però derrotats també sempre per la perícia dialèctica de Sòcrates. Si poguéssim enfrontar-nos a la sofística amb ulls imparcials i sense estar condicionats per una moral més o menys actual, ni per la figura idealitzada del Sòcrates literari, ens trobaríem amb uns pensadors lúcids i vitals i que a més, representen molt millor l'esperit de l'home grec que no el propi Sòcrates. De fet, l'actitud escèptica sofística és normal si considerem que l'estudi de la naturalesa havia arribat a poques conclusions clares i fiables. Les postures d'Heràclit sobre el canvi aparent de la realitat i les idees pluralistes que apuntaven cap a una realitat múltiple, porten lògicament a una actitud de desconfiança respecte a allò que es pot conèixer. Si afegim a això el gir antropològic del pensament que comentàrem abans, veiem com és més comprensible encara aquesta actitud relativista.

En qualsevol cas, voldria que donéssim als sofistes la importància que tenen i no els veiéssim just com una espècie d'enemics vitals de Sòcrates. Per començar i contràriament al que pugui semblar, l'escepticisme i el relativisme són problemes fonamentals per a la pròpia ciència i la seva voluntat de coneixement. Qüestionen la pretensió de veritat absoluta, apel·lant a la importància de la posició de l'observador en el procés de coneixement de la realitat, com defensen teories científiques modernes com el principi d'incertesa o la pròpia teoria de la relativitat. Per altra banda, el debat iniciat entre llei natural i *nomos* és importantíssim en termes morals per a fugir de posicions absolutistes i doctrinàries com les de les morals basades en determinades creences religioses.

Sòcrates, (470/399 a.C.)

Per molts de motius Sòcrates encarna el prototip del filòsof "autèntic" i per a molts autors és el primer filòsof pròpiament dit. Els filòsofs de la naturalesa de l'escola de Milet i els pluralistes eren més aviat físics, Heràclit i Parmènides eren un tant místics i Pitàgores era en realitat un matemàtic filosòfic una mica *hippie*. Tots ells eren "científics" de l'Antiguitat. Ara bé, Sòcrates encarna en la seva vida el paper del filòsof com a cercador inesgotable de la veritat que, a més, porta les seves reflexions teòriques a una actitud vital

pràctica. El seu pensament condiciona també el seu comportament. La seva mort en defensa d'uns ideals l'ha convertit a més en el primer màrtir de la veritat. Així, Sòcrates és un símbol per a la filosofia, una icona d'allò que representaria l'actitud vital del cercador de coneixement. No fa falta dir que tota aquesta imatge, tot i que basada en elements reals, està prou idealitzada i distorsionada per la pròpia historiografia i el personatge literari, un mite que ha superat i traspassat la persona real que hi va haver. No conservem obra escrita de Sòcrates. La majoria de textos i pensaments que li podem atribuir són en realitat escrits platònics. Plató, deixeble de Sòcrates, acostumava a utilitzar el seu mestre com a protagonista dels seus diàlegs. Així, ens costa de vegades distingir quins dels pensaments posats en boca de Sòcrates són realment socràtics i quins són platònics. El Sòcrates que coneixem és, per dir-ho d'alguna manera, una ficció literària i també un mite històric. Però això no vol dir que Sòcrates no existís, (va existir i sabem molt de la seva vida i la seva radical forma de pensar i certament és un filòsof fonamental).

Normalment se'ns presenta Sòcrates com un particular “toca-nassos” a l'Atenes del segle V aC. Un activista agitador de consciències en una societat on el diàleg i la participació d'allò públic és una activitat habitual i necessària. A aquesta Atenes democràtica on les qüestions públiques es dirimeixen en fòrums i àgores oberts Sòcrates és un personatge peculiar. Per què? És l'antítesi dels sofistes. Els sofistes representen tot allò que hem comentat abans: el postulat d'un escepticisme vital i d'un relativisme tant en qüestions de fonamentació del coneixement com en qüestions morals. Els sofistes no creuen en una veritat absoluta i, per tant, no creuen en la possibilitat d'assolir-la de cap manera. Per això no creuen tampoc en uns valors morals de caràcter absolut i igualment per això no consideren la capacitat d'argumentar correctament com un mètode per arribar a cap veritat, (la veritat no existeix com a tal). Així, per a ells el domini del llenguatge i la capacitat d'enfil·lar arguments convincents, (oratòria i retòrica), són més importants que la validesa d'aquests arguments i el seu contingut. A més, els sofistes ensenyen a parlar bé i a argumentar, independentment de consideracions morals o d'un altre tipus. La qüestió és que Sòcrates és a les antípodes intel·lectuals dels sofistes. Per a Sòcrates, el relativisme sofista és repugnant i més denigrant encara és el seu paper consagrat de “savis” de la ciutat que cobren pels seus ensenyaments. Per a Sòcrates, la tasca d'ajudar a aprendre i a conèixer és una missió gairebé sagrada i no està desproveïda de consideracions morals. Sòcrates apel·la al reconeixement de la pròpia ignorància com a punt de partida i a la necessitat d'apropar-se a una veritat que podem descobrir des de l'interior de nosaltres mateixos. Els sofistes ensenyen a argumentar bé i utilitzen tècniques discursives amb l'únic objecte de convèncer els altres. La retòrica i l'oratòria sofística no són eines per a ser més savis, sinó armes al servei dels que volen prosperar en la vida pública i política. Sòcrates, al contrari, es dedica a ensenyar a argumentar amb un mètode peculiar perquè cada un

pugui apropar-se a la veritat i a l'autoconeixement. A més i contra el relativisme moral, Sòcrates planteja la concepció de l'intel·lectualisme moral, concepte molt interessant que resumit de forma molt mínima vindria a dir que no existeix el mal, sinó la ignorància.

El mètode socràtic: ironia i maièutica

Anem per parts. Sòcrates té un mètode propi diferent del dels sofistes. Aquests utilitzaven la retòrica. Sòcrates recorre a la **maièutica**, (literalment “donar a llum”, “treure a l'exterior”...). Al contrari que la retòrica sofista, la maièutica és un **mètode dialèctic** basat en la formulació de preguntes que consta de dues parts ben definides: primer un procés destructiu conegut com a **ironia** i, seguidament, un procés constructiu que seria pròpiament la **maièutica**. Perquè ens facem una idea, Sòcrates es plantava davant algú (un ciutadà, un deixeble, un sofista...) i establia una discussió a partir d'un tema qualsevol, aparentment sense massa importància ni dificultat, (moltes vegades simplement començava demanant una definició d'algun terme o paraula d'ús comú). En aquesta discussió, Sòcrates no imposava el seu criteri a partir d'una argumentació retòrica ben ornamentada i poderosa, (com feien els sofistes i ell hauria pogut fer fàcilment), sinó que començava a fer preguntes mal intencionades com si ell no en tingués ni idea del tema tractat. Es feia l'ignorant i així no donava respostes, sinó que d'aquesta forma el seu interlocutor les havia de cercar ell mateix. Comprendre el sentit d'aquesta **professió d'ignorància** és vital per a entendre Sòcrates. El propi Sòcrates ho explica amb la seva famosa frase “*només sé que no sé res*”. Ell s'autoconfessa ignorant i deixa que sigui el seu interlocutor el que poc a poc vagi arribant a una conclusió amb les seves pròpies respostes a les interrogacions socràtiques. Així, partint de qüestions aparentment senzilles i amb preguntes que no respon ell mateix, sinó el seu “adversari”, aquest va construint tota una teoria que semblarà pròpia, però que en realitat ha estat induïda per Sòcrates.

En la primera part d'aquest procés, quan el rival ha construït la seva teoria s'enfronta a la famosa **ironia socràtica**. La paraula ironia significa etimològicament “dissimul” i encara ara s'utilitza per a aquelles formes d'expressió en que es vol dir una cosa afirmant el seu contrari. Sòcrates utilitza la ironia i diu coses que realment no pensa per conduir al seu interlocutor a contradiccions internes en el seu discurs. Així, l'interlocutor es veu conduït per Sòcrates a la incòmoda situació d'haver de renunciar a la teoria que ell mateix acaba d'elaborar per contradictòria. En aquest punt començaria la segona part del procés,

la part maièutica pròpiament dita. Aquí, el procés deixa de ser destructiu per tornar-se clarament constructiu. Sòcrates imita la seva mare quan ajudava a donar a llum i provoca amb més preguntes el “part” de la veritat que s'amagava dintre del seu interlocutor. Sòcrates ajuda així a descobrir la veritat per un mateix, sense imposar-la ell des de fóra amb un discurs propi.

El que hi ha darrera d'aquest mètode, és el convenciment de que tots podem assolir el coneixement vertader si fem servir correctament la nostra raó. Sòcrates seguia el vell lema de l'oracle de Delfos: “*coneix-te a tu mateix*”, que donava a entendre que la veritat i les respostes que tothom anava a demanar a l'oracle es trobaven a l'interior de cada un i saber-les cercar allà dins, l'autoconeixement, era la forma d'arribar a elles.

L'intel·lectualisme moral

A part del seu mètode, Sòcrates aporta una important concepció de moral unida a la virtut i a la saviesa que coneixem com a **intel·lectualisme moral**. L'intel·lectualisme moral identifica el saber o el coneixement amb la virtut. Lluny de l'escepticisme i el relativisme moral sofista, Sòcrates planteja una relació directa entre teoria i praxis, entre comportament i coneixement. Si acceptem el relativisme moral sofista, el bé i el mal són conceptes variables que depenen de cada subjecte. Així, no hi ha possibilitat d'enteniment entre persones pel que fa a qüestions morals. Sòcrates necessita un tipus de concepció moral que estigui per damunt de les diferències subjectives i de la *doxa* o opinió. Bàsicament, Sòcrates cerca en la naturalesa humana una essència moral natural, que no depengui del *nomos* o l'acord, sinó que sigui pròpiament el fonament autèntic d'una llei moral natural.

Aquesta idea de que existeixin un bé o un mal en sí mateixos, serà utilitzada moltes vegades posteriorment per altres autors, però la forma en que ho planteja Sòcrates és prou original. Ell compara amb els sabers productius i tècnics i explica que d'alguna manera, igual que un sabater per a fer una sabata ha de saber què és una sabata, un home per obrar bé ha de saber què és el bé i per a obrar justament ha de saber què és exactament la justícia. Seguint el raonament, la persona que no obra bé no és perquè sigui dolenta, sinó perquè no sap què és el bé i la persona que actua injustament ho fa perquè no sap en què consisteix la justícia; en definitiva, perquè és un ignorant. Així s'unifiquen

coneixement i virtut: el savi no pot actuar malament, perquè el que coneix el bé no s'allunya voluntàriament d'ell. És una idea interessant que potser ara ens sembla poc realista i que podria donar-nos a entendre que hi ha una naturalesa humana “bona”, com diran més endavant alguns il·lustrats. A més és una proposta moral xocant per a nosaltres, perquè és incompatible amb les idees cristianes de culpa i de pecat que tenim tan assumides per motius culturals i històrics.

El tercer element important juntament amb saviesa i virtut en la doctrina moral de Sòcrates és el de la **felicitat**. Per a Sòcrates, la saviesa no només s'identifica amb la virtut, sinó que aquesta a més porta a la felicitat. L'home virtuós, el que coneix el bé i sap orientar els seus actes cap a aquest bé, serà a més un home feliç. La felicitat, finalitat última dels nostres actes, s'identifica plenament amb la virtut derivada d'un comportament acord amb els criteris del bé i la justícia. L'intel·lectualisme moral no és una doctrina exclusivament socràtica, tot i que serà Sòcrates el que millor la representarà. D'alguna forma, és la manera grega d'entendre la moral identificant culpa amb ignorància. Plató seguirà el camí socràtic plantejant la contemplació de la idea del Bé com a model immutable que deu il·luminar el camí de les nostres accions.

Sòcrates és un cas excepcional en la història de la filosofia. Exercí un magisteri fonamental en autors posteriors i és un autor de gran influència en el pensament occidental i tot sense haver deixat ni una sola línia escrita ni haver elaborat una teoria sistemàtica completa, com sí faran els seus seguidors. Sòcrates és el gran mestre que deixa una empremta essencial en els seus deixebles, especialment en Plató, que com ja hem dit, el converteix en el protagonista fictici dels seus diàlegs. Després dels grans pensadors posteriors, **Plató** i **Aristòtil**, el final de la civilització grega clàssica i l'aparició de les ciutats hel·lenístiques, renovaran l'interès per l'ésser humà i els problemes morals. Ens trobarem amb un seguit d'escoles filosòfiques de forta orientació moral que uniran les seves teories a un model pràctic de vida determinat. Seran coneguts com els **socràtics menors**, perquè d'alguna forma continuen la reflexió socràtica entorn la virtut i la felicitat.

2). Plató

Plató, (427-347 aC) és el filòsof més important de la Grècia clàssica. És també el més influent en la nostra manera d'entendre el món per molts de motius, però particularment perquè el cristianisme s'apropriarà de les seves teories i ens les farà arribar traduïdes a un llenguatge religiós per pura conveniència intel·lectual. Si hagués de definir la filosofia de Plató en una sola paraula diria “**idealisme**”. Efectivament, Plató és un idealista. De fet és el primer gran idealista i gairebé el podríem considerar el creador de l'idealisme. Però què significa ser idealista en filosofia? Significa bàsicament creure que la realitat no és física ni material, sinó purament conceptual i el que és més important: **intel·ligible**. Per a Plató idealisme significa a més, de forma probablement desmesurada i exagerada, que les idees que tenim de les coses són més reals que les pròpies coses i que precisament el món és món perquè és comprensible racionalment, a través de l'intel·lecte. Per a Plató, conèixer la realitat no és percebre o captar la matèria, ni sentir allò que aquesta ens permet copsar d'ella. Aquesta matèria sensible que percebem és una part ínfima i enganyosa de la realitat. Conèixer la vertadera realitat és conèixer-la intel·lectivament. Les idees del món són el món vertader. Així de simple. Així de complicat.

Plató és deixeble avantatjat de Sòcrates. Aprendre de les seves teories i viurà les seves lluites dialèctiques amb els sofistes. Viurà Plató també de forma traumàtica la mort del seu mentor i aquest fet el marcarà considerablement. Plató viu a l'Atenes del segle IV aC. El seu context filosòfic és justament el que hem explicat fins ara: un debat permanent sobre la possibilitat d'assolir la veritat i l'essència de la realitat en un món de permanent canvi. El debat ja exposat en els primers filòsofs de la natura en termes de canvi i permanència i reconsiderat des d'un punt de vista antropològic pels sofistes i Sòcrates. És possible el coneixement? Puc arribar a assolir la veritat?

Abans del naixement de Plató la ciutat d'Atenes viu el seu moment de màxim esplendor. La victòria dels grecs contra els perses a les guerres mèdiques, (490 a.C.), havia donat lloc a una situació de preponderància i hegemonia d'Atenes sobre les altres ciutats gregues. La ciutat liderava la Lliga de Delos, una espècie de confederació militar i econòmica de diferents polis. Era el centre polític, comercial i cultural del món grec i dirigida per Pèricles la ciutat va desenvolupar-se en tots els sentits. Atenes liderava un món grec basat en el comerç i amb una forma de govern, la democràcia, que reflectia els interessos d'una burgesia comercial benestant. L'esplendor econòmic i l'estabilitat política donaren lloc també a un important desenvolupament cultural i artístic. Però la ciutat d'Esparta recelava de la preponderància atenesa. Esparta, potència militar més arrelada a formes aristocràtiques de govern com la tirania, s'enfrontà a Atenes en la llarga guerra del Peloponès, (que començà l'any 431 aC i durà prop de trenta anys). Esparta derrotà Atenes i implantà un cruel govern tirànic, (els govern dels trenta tirans), que fou derrotat posteriorment en una revolta que reinstaurà la democràcia. Però la nova democràcia no tenia res a veure amb la de l'esplendor del segle de Pèricles i la inestabilitat, l'afany de revenja i les persecucions polítiques provocaren injustícies patents com la condemna a mort de Sòcrates, mentor de Plató. Aquesta és la tessitura històrica en que neix i viu Plató. Viu doncs, una guerra, una postguerra, un període llarg d'inestabilitat política i el declivi d'una societat que havia estat esplendorosa. Precisament la inestabilitat política i el fracàs dels dos models de govern en conflicte, (democràcia i tirania), portarà a Plató a elaborar la seva doctrina política del filòsof governant amb la intenció de trobar un sistema de govern ideal que pogués aplicar-se a qualsevol ciutat del món.

En quant al context filosòfic, la preocupació per l'ésser humà i el debat entre el relativisme i el subjectivisme sofista i l'intel·lectualisme socràtic emmarcaran la formació

intel·lectual d'un Plató que tractarà de resoldre el conflicte entre permanència i canvi aparent amb la seva teoria de les idees, en la que permanència i essència i canvi aparent es conjuguen de forma admirable.

En definitiva, Plató viu el final d'una època, l'esplendor d'una Atenes cultural i econòmicament preeminent que pateix un declivi que ja no té marxa enrere. Filosòficament, però, és un moment de màxima profunditat, amb el mestratge d'un Sòcrates incomparable en un enton intel·lectual on la discussió filosòfica és viva com poques vegades s'ha vist al llarg de la història.

Vida

Plató neix l'any 427 aC a la ciutat d'Atenes. El seu nom vertader era Aristocles, (Plató és un malnom que significa "ample d'espatlles"). El seu origen és aristocràtic i la seva família va tenir càrrecs en els diferents governs que es succeïren en l'època de major inestabilitat política de la ciutat. De ben jove Plató conegué Sòcrates i el seu influx intel·lectual el marcà profundament. Durant vuit anys va ser el seu deixeble i quan Sòcrates va ser executat injustament pel govern de la ciutat Plató va decidir marxar d'Atenes.

Viatjà per la Mediterrània i visità ciutats gregues com Corint, Cirene i Mègara. A Sicília entrà en contacte amb el pensament matemàtic dels pitagòrics, que serien juntament amb el pensament socràtic una de les grans influències de Plató. Després va viatjar a Siracusa on va entrar en contacte amb el tirà de la ciutat, Dionís I, al que va intentar influenciar políticament. Faria el mateix vint anys més tard amb el seu fill Dionís II en un segon viatge. Plató pretenia que els monarques poguessin donar forma real al seu projecte ideal d'una república governada per intel·lectuals, però sempre va sortir molt malparat d'aquests intents.

De tornada a Atenes, amb 40 anys, fundà la famosa **Acadèmia** platònica, destinada a convertir-se en un dels majors centres culturals de l'antiguitat. Plató va impartir els seus ensenyaments a deixebles i amics a l'Acadèmia al llarg de vint anys. Va ser considerat el millor centre de formació de Grècia i el caràcter didàctic de moltes de les obres platòniques té a veure amb la funció pedagògica de Plató en aquesta escola. A

l'Acadèmia s'estudiava filosofia, però també medicina, retòrica, astronomia i, molt especialment, matemàtiques. Era un important centre de transmissió de coneixement.

Plató va morir a Atenes l'any 347 aC. L'Acadèmia seguí funcionant (en diferents etapes i amb daltabaixos) i es dedicà a transmetre el platonisme com a corrent filosòfic fins el segle VI.

Obra

La major part de l'obra de Plató està escrita en forma de **diàleg** i amb una clara finalitat didàctica. En aquests diàlegs fluids i entretinguts abunden els mites i els exemples i la fórmula sovint és la mateixa: un personatge defensa les tesis platòniques, (la majoria de vegades aquest personatge és Sòcrates), enfront d'un rival que pot ser un sofista o un deixeble que acaba sempre reconeixent la superioritat dialèctica del primer.

Conservam aproximadament trenta diàlegs platònics. Normalment es classifica l'obra platònica en quatre grans períodes. El primer és de gran influència socràtica i en ell Plató es dedica a exposar el pensament del seu mestre. Sòcrates és el protagonista de la majoria d'aquests diàlegs. En un segon període, anomenat de transició, Plató comença a qüestionar alguns aspectes de la doctrina socràtica i a formular la seva pròpia filosofia. Aquesta s'exposa fonamentalment en el seu període de maduresa on escriu es seves obres més significatives i prenen forma els aspectes més rellevants de la seva teoria de les idees, la teoria del coneixement i la doctrina de l'ànima. Finalment, en el darrer període de la seva vida, ja vell, criticarà alguns aspectes confusos i controvertits de la seva pròpia teoria de les idees i donarà lloc a un pensament platònic més profund i menys conegut que alguns intel·lectuals consideren el "vertader Plató".

Aquests són els diàlegs que conservem dels diferents períodes:

Període socràtic: *Apologia de Sòcrates*, *Critó*, *Eutífró*, *Laques*, *Ió*, *Protàgores*, *Càrmides*, *Lisí* i el primer llibre de *La República*.

Període de transició: Gòrgies, Menó, Eutidem, Hípias I, Hípias II, Cràtil i Menexèes.

Període de maduresa: El banquet, Fedó, La República, (*llibres del II al IX*) i Fedre.

Període de vellesa: Teetet, Parmènides, Sofista, Polític, Timeu, Crities, Lleis i Epinomis.

D'entre totes aquestes obres, normalment s'utilitzen per a apropar-se i iniciar-se en el pensament platònic La República, (en el llibre VII exposa el seu famós mite de la caverna i la seva proposta política del filòsof governant) i el Fedó i el Fedre, (on explica la seva doctrina de la immortalitat de l'ànima). El banquet és un diàleg on es parla magistralment sobre l'amor i la bellesa i en el Timeu Plató explica la seva cosmologia.

Influències en Plató

Evident, la primera i més gran influència platònica és Sòcrates. La recerca de la veritat, el paper de la raó en aquesta recerca, la intel·ligibilitat del món i l'intel·lectualisme moral seran aspectes que Plató heretarà del seu mestre i als que donarà la seva pròpia forma en la teoria de les idees.

La segona gran influència clarament destacable en Plató és el pitagorisme. Els pitagòrics defensaven la concepció d'un cosmos ordenat matemàticament, la idea d'un univers harmònic i proporcionat geomètricament. Per a Plató les matemàtiques i particularment la geometria suposaran una forma superior de coneixement pel seu nivell d'abstracció i perfecció. En el frontispici de l'Acadèmia platònica es podia llegir un lema que prohibia l'entrada a qualsevol persona que no sabés matemàtiques. La geometria és l'exemple perfecte del que seran les idees platòniques: entitats no físiques eternes i immutables que són forma pura sense matèria, (un quadrat o un rectangle són formes pures mentals, no depenen de l'existència en el món físic d'objectes quadrats o rectangulars, però el coneixement del quadrat o del rectangle com a forma pura) ens permet conèixer qualsevol quadrat o rectangle del món físic).

Però Plató té altres influències. D'entre els presocràtics, com no, Heràclit i Parmènides. D'Heràclit accepta la idea del canvi permanent en la matèria i en les coses en tant que ens particulars. La matèria és finita i corruptible. Accepta doncs també la idea

heraclitiana de que l'essència subjacent a aquest canvi es podria captar només a través de l'intel·lecte i no dels sentits. Però Parmènides per la seva part li aporta la idea d'una essència necessària, immutable i eterna de l'Ésser. Plató farà una síntesi de la dicotomia plantejada pels dos grans filòsofs presocràtics.

I com a influències que Plató rebutja, clarament, la dels sofistes i el seu relativisme inacceptable tant des del punt de vista epistemològic (per la impossibilitat de fonamentar el coneixement) com des del punt de vista moral.

La teoria de les Idees

Comencem a abordar la filosofia de Plató a partir de la seva teoria fonamental: **la teoria de les idees**. És una teoria molt coneguda i bàsicament és podria sintetitzar en el postulat de l'existència de dos mons clarament diferenciats: el **món sensible** i el **món intel·ligible**. El món sensible és el nostre, el món material i físic de les coses i els objectes que coneixem a través dels sentits. És un món proper i accessible en el que com deia Heràclit tot canvia constantment. Els objectes del món sensible estan sotmesos a la degeneració i corrupció de la matèria, són finits i igual que neixen, moren. Però hi ha un altre món, el món intel·ligible, el món de les idees, al que no podem accedir a través dels sentits. Les idees són entitats que expressen la intel·ligibilitat del cosmos i de tot el que existeix. Les idees són superiors a les coses perquè són perfectes i eternes. Són permanents, immutables i són l'essència vertadera de totes les coses.

Sembla estrany, però no ho és. Una persona bella és bella, però ho deixarà de ser. De fet, fins i tot deixarà de ser persona i morirà. Ni el *bottox*, ni la cirurgia estètica ni la medicina moderna poden combatre la inexorabilitat d'aquesta llei natural. Però què és el que fa que aquesta persona sigui bella? O què és el que fa que sigui persona? Doncs la idea que ha d'existir de forma necessària de “bellesa” o de “persona”. Aquestes idees no depenen de la matèria, no són entitats físiques, però gràcies a elles la matèria cobra sentit i és el que és. Per a Plató la intel·ligibilitat de les coses que ens envolten es deu a l'existència de les idees en un món superior.

Aquí cal puntualitzar unes quantes coses. La paraula “idea” en Plató no té les connotacions que pot tenir per a nosaltres. La idea platònica no és el resultat de la meua imaginació, no és el fruit de la meua activitat mental com quan deim en el nostre llenguatge ordinari “he tingut una idea”. Les idees platòniques no són res que depengui de nosaltres ni són una creació intel·lectual nostra. Més aviat al contrari, són entitats vives i eternes que existeixen amb independència de la matèria, del món sensible i de nosaltres mateixos. En tot cas, el meu intel·lecte em permet si està ben orientat aproximar-me mitjançant la **dialèctica ascendent** a la contemplació d'aquest món de les idees, però l'existència de les idees no depèn de mi ni de la meua intel·ligència. No són un producte de la meua ment. No són ni tan sols contingut mental. Són entitats reals en sí mateixes, però alerta, perquè “reals” no vol dir “materials”. No són tangibles ni perceptibles pels sentits. Són formes pures. Si vos fixau, les idees platòniques reuneixen totes les característiques que definien l'ésser de Parmènides, (úniques, vertaderes, immutables, eternes...), i és així perquè les idees són per Plató més reals i més vives que les pròpies coses. S'ha discutit molt sobre fins on podem entendre aquesta realitat no física de les idees en Plató. Les modernes teories lingüístiques compararien el concepte d'idea amb el de significat, que és el que és independentment de quin sigui el significat amb el que el fem reconeixedor. Així, les idees són el significat de les coses i el món.

Tot el que existeix en el món sensible és una **còpia imperfecta** d'una idea. Absolutament qualsevol cosa, objecte, ésser o entitat del món físic és una còpia d'una idea superior que no és física. Les coses en llenguatge platònic “participen” de la idea. Per influència pitagòrica, Plató ens parla d'un **демиург** una intel·ligència ordenadora de l'univers que articula la matèria informe i li dona forma a partir de les idees que serien com el motlle arquetípic i perfecte de totes les coses.

On ens porta això? A un dualisme que separa clarament allò sensible, que podem percebre i captar a través dels sentits, d'allò intel·ligible, que només pot ser entès i abastat per l'enteniment. Ens porta també a un univers ordenat intel·lectualment. Ens porta a una divisió de la realitat que perdurà al llarg de tota la història del pensament fins els nostres dies amb conseqüències que ni el propi Plató podia imaginar.

El dualisme del món es reflecteix també en el **dualisme antropològic** que Plató ens plantejarà per a entendre l'ésser humà. Novament en aquest dualisme es fa palpable la influència pitagòrica. Els pitagòrics pensaven que el cos era una presó per a l'ànima i que tot allò material i físic era impur. Consideraven que l'ànima incorporària havia viscut prèviament fora d'aquesta presó i que podria tornar a alliberar-se d'ella si es purificava a través del coneixement matemàtic i intel·lectual. Aquesta purificació o catarsi ens pot remetre a creences molt difoses sobre la immortalitat de l'ànima i els seus cicles periòdics, (ho trobam per exemple en les creences en la reencarnació i el *karma* dels budistes o els hindús). De fet, i per influència pitagòrica, Plató no només defensa la immortalitat de l'ànima sinó també la seva transmissió (metempsicosis) d'un cos a un altre.

En aquest sentit, Plató farà seva la idea d'un ànima eterna empresonada en un cos mortal i la farà casar amb la seva teoria d'un món dual en el que la matèria sensible i les idees intel·ligibles formen dos aspectes diferents de la realitat. El cos, evidentment, seria la part material de l'ésser humà. El seu lloc és al món sensible, no pot sortir d'ell. Per tant, està condemnat a les seves inefables lleis de degeneració, canvi i corrupció. Com tota matèria, el cos és mortal i està destinat a desaparèixer. L'ànima, en canvi, és immortal, eterna, no corpòria ni física ni sotmesa a les vicissituds del canvi material. L'ànima és intangible, simple, indissoluble i intel·ligible. Això ens porta lògicament a una conseqüència: l'ànima preexisteix al cos i segueix viva quan aquest mor.

Caldria ara fer un incís i un breu parèntesi per explicar unes quantes coses. Tot això de l'ànima i el cos no vos resulta poc familiar senzillament perquè el vostre imaginari cultural s'ha ben nodrit d'aquestes idees a través del cristianisme. Sigueu o no creients, el cristianisme és un dels pilars culturals de la nostra civilització i és inevitable quan parlem d'ànima entendre d'una forma o d'una altra aquest concepte a la manera cristiana. De fet, tot això de l'ànima immortal i el cos ens encaixa en la cosmovisió cristiana del món igual que la idea d'un demiürg com a intel·ligència superior que ordena i dona forma a la matèria. Vos deman per favor que no vos deixeu confondre. Si hi ha totes aquestes coincidències és perquè el cristianisme fa seves les teories de Plató i les adapta per donar cobertura intel·lectual a la seva pròpia doctrina, però Plató no ens parla de Déu ni de l'ànima en termes religiosos. Considereu que Plató viu cinc segles abans de l'expansió i difusió del cristianisme i no hem de confondre els termes. La paraula "ànima" (*psique* per als grecs) en general era sinònim de "principi vital", de "moviment". L'ànima és allò que fa

que el cos inert prengui vida i es mogui, (la expressió llatina “ànima” és molt clara en aquest sentit). Té més a veure amb la respiració (el buf que alenem i ens fa viure) que no amb qualsevol consideració mística o religiosa. L'ànima és mou a ella mateixa i al cos, mentre que el cos sense ànima ni viu ni es mou. Hem d'entendre aquesta ànima com la part intel·lectual de l'ésser humà. Totes les connotacions religioses que pot tenir el concepte “ànima” vindran després. Així, el que tenim doncs és una ànima que dona vida al cos, que l'impregna moviment i que, com hem dit, és anterior a ell. L'ànima necessita purificar-se i alliberar-se del cos, necessita desencadenar-se i alliberar-se i l'única manera és allunyar-se de tot allò corpori, (les passions, les sensacions, l'esclavitud del cos...), i dedicar-se al coneixement i contemplació d'allò pur en la mesura que pugui. L'ànima de l'individu que és capaç de abstraure d'allò físic i guiar el seu intel·lecte cap el món de les idees es podrà purificar i ascendir-hi quan el cos mori.

Per a Plató l'ànima és **tripartita**. Totes les ànimes tenen una part **racional**, una part **irascible** i una part **concupiscible**. La part concupiscible és la que afecta als instints o les baixes passions, (menjar, beure, sexe...). És la part que ens “animalitza” per dir-ho d'alguna manera i per moderar aquests instints bàsics fa falta la virtut de la **temprança**. Per altra banda, la segona part, també passional, afecta les passions nobles, aquelles que enalteixen l'ésser humà, (el valor, l'amor, la força de voluntat...). La virtut pròpia d'aquestes passions és la **fortalesa** i l'ànima que posseeix aquesta és l'ànima pròpia el guerrier noble i valeros. Finalment hi ha una part de l'ànima purament racional. Aquesta ens diferencia de la resta d'animals, (que també viuen i es mouen i per tant tenen una “ànima” però no racional). L'ànima racional és la que pot desprendre's de tot allò material i físic i apropar-se al món de les idees, d'allò etern i insondable. La virtut pròpia d'aquest tipus d'ànima seria la **saviesa** i en un altre sentit més pràctic la **prudència**.

Comprendre l'ànima tripartita és bàsic per entendre l'antropologia platònica i ens resultarà necessari per a entendre també la seva proposta política. Com hem dit, tots els éssers humans tenen una ànima i tota ànima té aquestes tres parts, però no en totes les ànimes aquestes parts hi són presents en la mateixa proporció. De fet, en lloc de parts, podríem parlar de forces antagoniques. En algunes persones predomina la part racional i són més sàvies i s'allunyen més fàcilment dels condicionants i desitjos del cos. En altres predominen les passions nobles i en altres bàsicament predomina el seu aspecte més instintiu i animal. Segons el tipus d'ànima que tenim som d'una forma o d'una altra. Plató ho explica poèticament de forma molt gràfica en el seu mite del carro alat en el diàleg Fedre. En aquest mite, Plató compara l'ànima amb un carro alat estirat per dos cavalls forts i poderosos. Un dels cavalls és negre i dolent, vol volar cap a baix i allunyar-se del món

etern de les idees. L'altre vol volar en direcció contrària cap amunt. El carro està dirigit per l'auriga que tracta d'equilibrar els cavalls i dirigir el carro. Les ànimes humanes viatgen en aquest carro i s'apropen més o menys al món de les idees en funció de quin dels cavalls té més força. El cavall negre (la part concupiscible) i el blanc (la part irascible) lluiten entre sí mentre la part racional tracta de guiar-los. Si no pot, l'ànima pot caure del carro, perdre les ales i veure's obligada a establir-se en quelcom sòlid, (un cos), on viurà temporalment en el món sensible.

Ja sé què estau pensant... Idees eternes i intangibles? Cavalls que volen? Carros amb ales? Ànimes immortals? Però això no era un curs de filosofia? On són el *logos* i la racionalitat que reivindicàvem? Havíem de parlar de Plató i sembla que estiguem a una pel·lícula de Harry Potter! Feis un esforç per no malentendre els mites platònics literalment. Plató és un filòsof que s'expressa de forma poètica per resultar més comprensible i didàctic, però ell no creu realment en un cel etern ple de carros amb ales que transporten les ànimes. El que importa ara és no perdre el fil de l'explicació, més tard tractaré de donar-li sentit a tot això. Quedau-vos només amb aquesta idea: una ànima amb tres parts i un cos lamentable que ens reté en la materialitat del món. Això som les persones ni més ni menys per a Plató.

Teoria del coneixement

Parlem ara del coneixement, recordau que la filosofia va d'això i no de cavalls. Recordau també que la disputa entre Sòcrates i els sofistes venia per la torbadora proposta sofística de la impossibilitat del coneixement. Recordau que tot Plató és un intent de clarificar els problemes filosòfics amb que es troba per resoldre'ls amb el primer gran sistema de pensament de la història. Com s'enfronta Plató al problema de la possibilitat del coneixement? Bé, com podeu imaginar, el coneixement vertader serà el de les idees. Conèixer les coses del món material i físic no és coneixement encara que ho sembli. El coneixement és gradual i hi ha diferents nivells de coneixement de la realitat. Plató ho expressa amb un símil, conegut com el **símil de la línia**. Imaginau una línia recta. Imaginau també que aquesta línia està segmentada en dues parts. I cada una d'aquesta en dues més. La primera meitat de la línia és el que s'anomena "**doxa**". La paraula grega "**doxa**" significa "opinió", en el sentit que és un coneixement no demostrat, no necessàriament vertader. La *doxa* és un coneixement vulgar, accessible a tothom. Bàsicament es pot dividir

en dos: el coneixement de les imatges, de la part de la realitat que ens entra pels sentits (*eikasia*) i en la creença (*pistis*), el coneixement que pensam tenir dels objectes que ens envolten. Aquests dos nivells inicials són coneixement aparent, ni racional ni intel·lectual. Val a dir que la majoria de persones no van més enllà en la línia del coneixement perquè la *eikasia* i la *pistis* els permeten viure en el món i interactuar amb el seu entorn. Però sí seguíssim progressant en la línia arribaríem a un nivell superior, a la *doxa*. És el nivell del coneixement intel·lectiu, allò que es pot traduir per ciència o intel·ligència amb el nom de “*epistemé*”. L'*epistemé* és un coneixement superior, que no depèn ja dels sentits ni de la matèria i que fa abstracció d'ambdues coses. El primer nivell d'*epistemé* és la “*dianoia*” (pensament). La *dianoia* fa referència al coneixement d'entitats no físiques com els nombres, les figures geomètriques o les relacions lògiques i matemàtiques. Per a Plató és un coneixement superior al que només poden arribar alguns, però al que la majoria de la gent no hi arriba mai. Efectivament, per a tenir un coneixement dels cossos geomètrics o dels nombres, s'ha de tenir una capacitat intel·lectual superior i transcendir els límits del coneixement sensorial que en tant que físic és només aparent. Hi ha un segon nivell d'*epistemé*, un quart nivell de coneixement, anomenat “*noesi*”. És el coneixement vertader, el coneixement de les idees. Un coneixement superior al que no tothom pot aspirar. Un coneixement purament racional i intel·lectiu d'aquelles idees que són superiors a qualsevol ens físic o concepte matemàtic o geomètric. Les idees són abstractes i difícils de conèixer. El seu coneixement només és possible a través del que Plató anomena “*dialèctica*”. La dialèctica, (en realitat tot el procés del coneixement), és ascendent. S'ha d'entendre com una progressió en positiu cap amunt, cap el món superior. Com quan passau pantalles en un joc de la play, no podem passar al nivell superior sense haver superat els inferiors. (Plató no diu res de la Play). Si Plató escriu diàlegs, no es només amb una finalitat didàctica com hem dit abans, sinó perquè el diàleg és la forma perfecta de mostrar aquesta forma ascendent del coneixement. A través del diàleg es passa de l'opinió inicial (*doxa*, coneixement no vertader) de l'interlocutor de Sòcrates a un coneixement vertader (*epistemé*) al que s'ha arribat de forma ascendent. A més, amb la sensació de que l'interlocutor ha arribat des del seu interior, cercant en la seva racionalitat les respostes a les preguntes que feia Sòcrates per dirigir el seu intel·lecte cap a la veritat. La dialèctica és per a Plató la tècnica per al coneixement, la forma de fer el camí ascendent de la *doxa* a l'*epistemé*. La dialèctica no és només una tècnica demostrativa de la veritat, com poden ser la lògica o les matemàtiques, sinó que ens porta a la veritat. La dialèctica és sempre ascendent i positiva. En filòsofs posteriors, la paraula dialèctica adquirirà matisos d'oposició, conflicte i destrucció d'una postura o tesi per arribar a una altra contrària. En Plató la dialèctica és sempre una alliberació d'allò que no ens deixa veure i una superació d'un nivell inferior cap a un altre superior. A més és absolutament racional, no és un exercici d'il·luminació místic d'elevació a un món sobrenatural, sinó un esforç intel·lectual de

superació. Això contrasta fortament amb algunes vessants posteriors de neoplatonisme (o fins i tot amb la interpretació cristiana que es fa de les teories de Plató) que adquireixen un to molt més místic i religiós que no racional.

Només dues coses més sobre les idees. La primera és que estan jerarquizades. Les idees no són totes iguals. N'hi ha de superiors. Hi ha idees que estan per damunt de les altres i el seu coneixement és el coneixement més alt al que es pot aspirar. Per començar, n'hi ha de dos tipus: les idees de les coses, (idea de cavall, idea de cadira, idea de taula...), i per damunt d'aquestes les idees enteses com a primers principis (*arkhai*) que són més semblants al que per a nosaltres són conceptes abstractes (essències, propietats de les coses, relacions matemàtiques). Entre aquestes idees superiors, les idees supremes segons Plató són la idea de la **Justícia**, la idea de la **Bellesa** i, per damunt de totes i com a idea suprema, la **idea del Bé**. La idea del Bé és molt important. La Patrística cristiana (ja ho veurem) l'assimilarà amb Déu i li donarà un paper fonamental com allò que il·lumina tot el món. No parlem doncs exclusivament del bé moral, sinó que la idea del Bé és quelcom més. De totes formes, val a dir que aquesta assimilació amb Déu no la fa Plató (ni en té cap culpa). Plató no parla de Déu tot i que sí és cert que ens diu que les idees són "divines". El que podem entendre és que les idees corresponen a allò etern, immutable. L'absolut que les religions monoteistes identifiquen amb Déu.

La segona cosa que vull que considereu és que les idees són **innates** i preexistents a nosaltres. Les idees són allà, tant si les coneixem com si no. De fet, Plató introdueix un concepte que em sembla fonamental: la **reminiscència**. Conèixer per a Plató és un acte de reminiscència de l'ànima, és a dir, que l'ànima recorda allò que ja ha vist en la seva vida anterior. Recordau que en el mite del carro alat l'ànima eterna i immortal viatja prop del món de les Idees i pot d'alguna forma contemplar-les. Després cau i és empresonada per un cos material en el que a més, oblida el que ha vist. Per a Plató aprendre o conèixer més enllà del que ens mostren els sentits és recuperar allò que ja sabem, allò que ja està dins nosaltres però que hem oblidat, (hi ha una paraula grega que explica això i m'agrada molt: "**anamnesi**", deixar de tenir amnèsia). Dit d'una altra forma, tot el que hem de saber és captar la intel·ligibilitat del món a partir de la racionalitat que forma part de nosaltres. L'univers, el món, són intel·ligibles i podem comprendre'ls dialècticament en un exercici d'introspecció. Aquí novament, veim la influència pitagòrica i, sobretot, socràtica. Per la part pitagòrica, la matemàtica com a ciència demostrativa ens portava a l'acceptació de tot un món teòric o formal que només es pot comprendre racionalment. Per als pitagòrics els conceptes (forma pura, matemàtica) són més importants que els objectes (físics). Mentre que per la part socràtica, la certesa de que el coneixement

vertader és un acte que es produeix a l'interior, a la psique, i no a l'exterior. Recordau allò socràtic del “coneix-te a tu mateix”. La veritat està dins la teva ànima. Només has de saber “mirar”, però no amb els ulls, sinó amb l'intel·lecte.

Teoria política: la doctrina del filòsof governant

Recordau que una de les màximes preocupacions de Plató és trobar un sistema de govern que funcioni donat que la inestabilitat política del seu temps i els sistemes de govern existents no semblen poder treure la ciutat de la seva crisi permanent i la seva decadència. Recordau que la tirania va ser desastrosa i la democràcia tampoc va mostrar-se eficaç a l'hora de solucionar els problemes dels atenesos. El que farà Plató, com a bon idealista, és plantejar un sistema de govern ideal, la primera utopia de la història de la humanitat. Coneixem aquesta proposta com la doctrina del filòsof governant.

Plató analitza els sistemes de govern existents i els classifica en una jerarquia en ordre de perfecció. L'**aristocràcia** (i la **monarquia** com a forma d'aristocràcia) són les millors formes de govern perquè en elles governen el millor o els millors, (*aristós* significa precisament això). Serien formes correctes de govern si s'estructuren de forma adequada i si es respecten les lleis. El problema és que majorment aquestes formes degeneren amb facilitat i es converteixen en formes perverses de govern per culpa dels governants o dels propis ciutadans governats. Una monarquia pot degenerar en **tirania** (on la voluntat d'una sola persona s'imposa sense atendre a la racionalitat ni a les idees de justícia i el bé) i un govern aristocràtic en una **timocràcia**, (govern dels militars, excessivament violent i injust) o en una **oligarquia** (govern dels rics en el que ja només interessa el benefici i l'enriquiment personal o col·lectiu d'una minoria governant). La **democràcia** tampoc és una forma vàlida de govern ja que en ella no governa el més virtuós ni el millor. La democràcia permet que la voluntat de la majoria s'imposi tant si és correcta com si no, ja que en ella legislen tots i tothom fa sentir la seva veu. Un govern en el que governen tots és com un govern en el que no governa ningú. Com que a més la voluntat de les masses és fàcilment manejable, la democràcia és el govern de la manipulació i la sofisteria, la democràcia sempre acaba convertida en **demagògia** on no governa el millor, sinó el més popular. (Recordem que Plató rebutja la democràcia entre altres coses perquè és precisament un govern democràtic el que condemna Sòcrates, un home just, a mort). En qualsevol cas, cap sistema de govern és perfecte. Només la monarquia i l'aristocràcia s'apropen a la

perfecció si realment són els millors els que governen, però això no habitua a ser així i aquestes formes de govern degeneren fàcilment com ja hem dit abans.

Entram així amb un concepte molt important en la filosofia política de Plató. Una forma de govern ideal ha de ser-ho en funció d'un ideal de **justícia** i allò just per a Plató no és que la voluntat de tots valgui igual, (això seria el que entenem per justícia equitativa i el que s'aplica en una democràcia), sinó que una societat serà justa només si cada un fa allò que pot fer millor, és a dir, si cada un ocupa el lloc que li correspon a la societat. Entenem així un concepte de la justícia com a ordre i per tant una societat justa com una societat "ordenada" en el sentit en que cada un està on millor pot estar en funció de les seves capacitats. Però com podem saber quin és el lloc que cada un ha d'ocupar en la societat perquè aquesta sigui justament ordenada?

En aquest sentit, la doctrina política de Plató, com tota la seva filosofia, estarà basada en la seva teoria de les idees i en la seva doctrina de l'ànima. Si com recordau dins l'ànima de tot home hi ha tres parts antagòniques que hi són de forma desproporcionada, seria lògic admetre que no tots els homes som iguals, que hi ha ànimes superiors en les que predomina la part racional i que hi altres ànimes on predominen les parts irascible o concupiscible. Bé, idò aquí ho tenim: cada home o dona ha d'ocupar el lloc en la societat per al que millor estigui capacitat en funció de la seva ànima. Aquells que tenen una ànima concupiscible, arrelada a allò material i físic, i es deixen portar pels seus instints més innobles han d'ocupar l'escalafó més baix: han de ser els **productors**, els treballadors, la ma d'obra d'una societat que necessita evidentment de camperols i artesans. Aquells altres que tenen una ànima irascible, capaços de deixar-se dur per les passions nobles com el valor, la força i el coratge per damunt de les seves necessitats primàries hauran de ser els **guardians**, els guerrers, els defensors de la ciutat, els protectors de la població. I els altres? Aquells que tenen una ànima racional són els cridats per governar. Per quin motiu? Lògicament, aquells que tenen la capacitat intel·lectual per discernir clarament la idea de la justícia podran prendre decisions justes. Només aquells que coneguin clarament la idea del Bé podran fer el bé. Els **filòsofs** han de governar.

Què és el que amaga aquesta proposta política platònica? Bé, inicialment i per començar el que tenim és una proposta de control i selecció social que seria segurament entesa com a inacceptable en l'actualitat. Si el jutjam amb els ulls de la modernitat política evidentment Plató no és el que podríem dir un demòcrata. De fet, propugna un tipus de

proselitisme intel·lectual que selecciona les persones en funció de les seves capacitats intel·lectuals i anul·la la llibertat individual en benefici de l'organització de l'estat. Ara bé, també és cert que la proposta política va acompanyada d'una proposta educativa pròpia que és molt exigent i que hauria de permetre que cada individu ocupi el lloc social que millor s'ajusta a les seves qualitats. L'educació és molt important en el sistema polític proposat per Plató. Segons Plató, tots els ciutadans (i ciutadanes) hauríem de rebre una educació obligatòria i ser formats en diferents disciplines de forma progressiva. El nivell d'exigència en la formació aniria incrementant-se i s'anirien descartant aquells que no assolissin el nivell requerit. És a dir, que tothom podria demostrar quin tipus d'ànima té i en funció d'aquesta seguir o no dins del sistema educatiu. Els primers en sortir seran els que es dedicaran a la producció, els artesans. Els altres seguirien rebent una formació cada vegada més exigent de la que sorgirien els guardians, físicament superiors i amb ànimes nobles i capaces. Seran els defensors de la ciutat i els encarregats de mantenir l'ordre. Seran una casta superior de guardians guerrers. Els pocs que quedassin, les ànimes més selectes, seguirien rebent una formació en filosofia i dialèctica que els prepararia per a poder contemplar les idees i també per a ser els millors governants. Aquests, els intel·lectualment superiors, estaran obligats a governar quan acabin el seu període de formació. I dic "obligats" perquè una ànima superior com la del filòsof que hagués assolit aquest estatus superior de cap manera voldria voluntàriament mesclar-se en assumptes mundanals i vulgars. L'activitat política com a activitat humana que és no resultaria atractiva per al filòsof una vegada assolit el coneixement d'allò vertader. Ha de governar la ciutat però no per interès personal o per treure'n un profit econòmic o material, ni per prestigi o fama; ell, el savi, està per damunt de tot això. Ho ha de fer com un servei a la polis en agraïment per la formació que ha rebut d'ella. Aquests filòsofs governants seran els magistrats, els encarregats de legislar, jutjar i governar.

La proposta platònica té moltes altres exigències, (ni els filòsofs ni els guardians poden tenir bens materials, ni família, ni possessions...). És en el fons un exercici d'enginyeria social en el que es creen "castes" que no es perpetuen de forma hereditària, sinó per selecció social. És una societat que no considera iguals tots els homes, (Plató parla d'homes d'or, de plata i de bronze), ni valora la democràcia com a bona, (allò correcte no pot dependre de l'opinió de la majoria, és correcte o no ho és independentment del que la majoria pensi). És un projecte utòpic perquè planteja una societat perfecta sense contemplacions morals o sentimentals i que mai s'ha arribat a posar en pràctica per motius evidents, (o no tan evidents). Per a molts, Plató és un defensor del totalitarisme per molt que els seus governants siguin savis. Els filòsofs governants governen i decideixen fins i tot el lloc que cadascú ha d'ocupar a la societat o amb qui s'han d'aparellar els ciutadans. Proposa pràctiques que en les modernes

dictadures i sistemes totalitaris han estat habituals com l'eugenèsia, control de l'educació, el control social, la supremacia de l'estat sobre l'individu, l'eliminació de llibertats individuals i l'autoritarisme. Proposa mesures que en ulls de la modernitat política ens semblen fins i tot aberrants com que els nins siguin separats dels pares i passin a ser propietat de l'Estat. És un totalitarisme, però això sí, és un totalitarisme que no és arbitrari, sinó que es basa en una idea de justícia i en una pressuposada racionalitat universal. Un totalitarisme filosòfic?

Ètica

D'entre totes les idees, la idea suprema és la del Bé. Si recordam l'intel·lectualisme moral socràtic per a Sòcrates, (i per a Plató), el mal no és més que desconeixement del bé. Doncs Plató articula ara tota una teoria ètica en base a aquesta concepció socràtica a partir de la teoria de les Idees. El model platònic és contemplatiu. La racionalitat humana ens permet identificar i intel·ligir allò que és bo i allò que és bo no pot ser de cap manera una cosa relativa ni convencional com afirmaven els sofistes. El Bé existeix. Existeix independentment de qualsevol altra circumstància o valoració com una idea suprema que no només hem de contemplar, sinó que a més ens ha d'il·luminar i guiar. A més d'existir és intel·ligible, abastable a la meua raó i al meu intel·lecte. Així, l'ètica és una ciència en el sentit platònic: un coneixement vertader, no una doxa o opinió subjectiva com afirmaven els sofistes, ja que les veritats ètiques ho són en tant que els judicis de valor que han de regular la conducta humana es fonamenten necessàriament en veritats objectives de validesa universal i no en opinions o decisions subjectives.

El mite de la caverna

En el llibre VII de La República, Plató ens explica un mite molt conegut, inquietant i bell a la vegada. M'agradaria que el llegíssiu i per això no el vull contar aquí totalment. El punt de partida és el següent: imaginau uns presoners encadenats dins d'una fosca caverna de forma que només poden veure una paret. Imaginau que aquests presoners estan en la mateixa posició des de han nascut i que la seva posició i les seves cadenes només els permeten contemplar aquella paret i res més. En la paret algú projecta les

ombres d'uns objectes que són reproduccions de coses reals del món exterior, que és allà fora, per damunt d'ells, a l'exterior. Cap d'aquests presoners ha vist mai l'exterior de la caverna, ni les coses reals, ni la llum del sol, ni els colors, ni el món que hi ha fora. Només ombres. Què passaria si un dels presoners aconseguís desfer-se de les cadenes i fugir? Què passaria si pogués pujar, ascendir, sortir de la caverna? I què passaria si veiés la llum del sol i totes les coses reals?

No vos cont més. Però és fàcil entendre que per a Plató nosaltres som aquests presoners. Encadenats com estem als nostres sentits físic i a allò material ni ens adonam de que la realitat pot ser una altra cosa molt més elevada, complexa i bella. Ens conformam vivint entre les ombres perquè no podem fer el trajecte ascendent (dialèctic) d'alliberació de l'ànima. Pensar és això, rompre cadenes i alliberar-se. En això i en poca cosa més sóc platònic.

En resum

Què és el que tenim tot plegat? Fixau-vos bé: una teoria sobre la realitat, (dual, món sensible i món intel·ligible) que ens permet resoldre el dilema del canvi aparent i l'essència pròpia de les coses. Més enllà, tot un sistema de pensament articulat entorn aquesta teoria de la realitat. La distinció entre un món conceptual purament intel·lectual i un món material es mantindrà en filosofia fins els nostres dies. Podem considerar cada filòsof, teoria o sistema posterior a Plató en termes d'idealisme o materialisme i la distinció platònica és clau per entendre els camins del pensament filosòfic que ara s'obren i pels que transitarà tot el pensament occidental el els vint-i-cinc segles posteriors. L'idealisme implica a més una pressuposició elemental: l'univers és cosmos, és intel·ligible, està ordenat racionalment i es pot entendre. De fet, per als idealistes l'única forma d'entendre'l és intel·lectualment. És més, la idea del coneixement com una progressió i la distinció de sabers és també bàsica per delimitar el que serà en el futur el coneixement científic del que no ho és. El dualisme antropològic cos-ànima no és exclusivament platònic, però en Plató encaixa perfectament en una teoria global de més abast com és la de les idees. No ens resulta incòmode diferenciar la part espiritual o intel·lectual i la física de l'ésser humà com a dues parts diferenciades. De fet, ens sembla normal fer-ho així. El dualisme antropològic de Plató és essencial com a concepció de l'ésser humà independentment de la major influència que hagi pogut tenir posteriorment gràcies al (o per culpa del)

cristianisme. I en l'àmbit de la política i l'ètica, les aportacions de Plató són notables. Per una banda, subordina l'ètica a la política. La virtut no és individual, si no que té a veure amb el lloc que ocupes en l'escalafó social. Plató defensa l'eugenesia, l'elitisme intel·lectual, la selecció social i altres aspectes d'enginyeria social que ens semblen inhumans i inacceptables en un projecte utòpic de societat que, malgrat tot, és ideal. És ideal perquè segueix un model formal, abstracte, i perquè la seva finalitat és crear una societat perfecta.

En definitiva, deixant de banda el seu llenguatge poètic i les concepcions místiques i pseudoreligioses de la seva doctrina de l'ànima, (molt influenciada pels pitagòrics), tenim en Plató el primer filòsof de veritat de la història de la filosofia que ens planteja el primer gran sistema de pensament i el més complet. Algú va dir, possiblement exagerant una mica, que tota la història de la filosofia no són més que anotacions a peu de pàgina a les obres de Plató. El sentit d'aquesta frase no és altre que entendre que Plató toca tots els temes possibles en filosofia i ens planteja el punt de partida a partir del qual posicionar-nos. Efectivament, podem comparar qualsevol filòsof posterior amb Plató en funció de si accepta o no el dualisme, l'idealisme i el paper de la raó i les idees en la comprensió del món. Però segurament el que ha fet de Plató el filòsof més influent de la història hagi estat un fet històric d'enorme transcendència. En el segle IV dC l'imperi romà es converteix al cristianisme. El cristianisme es converteix en religió oficial i durant els segles posteriors les jerarquies eclesiàstiques cristianes faran una elaborada síntesi intel·lectual de la doctrina cristiana i el pensament platònic. La idea del Bé de Plató s'assimila amb Déu, que il·lumina i guia el creient en un camí ascendent on l'ideal contemplatiu de Plató adquireix una vessant gairebé mística. Igualment el platonisme serà la base filosòfica per a justificar la distinció entre el regne de Déu, (el món intel·ligible de les idees platònic on tot és etern, perfecte i immutable i on hauria d'estar l'ànima), i el món terrenal, (el món sensible de Plató). No fa falta explicar ara l'enorme importància cultural que el cristianisme tindrà en l'Europa occidental en els segles posteriors a l'escissió de l'imperi romà. Aquesta influència cultural, més enllà del que és en sí la religió com a tal, és platonisme. Plató pensa en els nostres caps i subconscients de formes que ni ens podríem creure. De fet, l'aversion i rebuig cultural que Occident té envers el cos humà, (el tabú en que es converteix la sexualitat humana per exemple), és un efecte d'aquest platonisme que duim imprès en el nostre genotip cultural sense adonar-nos. Si el dualisme cos-ànima o la idea de la immortalitat de l'ànima ens semblen mínimament raonables és perquè culturalment som hereus d'ambdues tradicions, platonisme i cristianisme. Hem absorbit aquests conceptes culturalment en dos mil anys de cristianisme.

En un sentit crític, podem posar-nos de part de **Nietzsche** i acusar Plató de ser el culpable de la decadència de la nostra civilització. L'idealisme platònic pot ser malentès molt fàcilment i convertit en "dogma" intel·lectual. Encara que jo hagi insistit en que faceu un esforç per entendre els mites platònics com a recursos literaris i no entendre en un sentit místic conceptes com el de l'ànima i la seva immortalitat, reconec que l'idealisme platònic ens allunya del món físic i d'una part de la realitat que sincerament a mi també em sembla prou real. Dir que la cadira sobre la que seieu és menys real que la idea de cadira que existeix en algun altre món pot fer reduir l'assumpte a una caricatura del que és, però és el que passa amb l'idealisme. Sobretot les filosofies materialistes, però també l'empirisme i la fenomenologia, ens recordaran que potser és un excés fugir del món físic i menysprear intel·lectualment de forma absoluta la matèria i la realitat física, ja sigui com a punt de partida del coneixement o com a única cosa que és pot conèixer. Acceptar Plató amb les limitacions epistemològiques derivades del sentit comú ens convida a cercar una realitat abstracta i conceptual sobre la que fonamentar el coneixement. Acceptar Plató literalment i sense restriccions ens porta a terrenys metafísics de difícil sustentació. Ens porta indistintament a Matrix, al país de les Meravelles o a El Dorado.

Si llegim els diàlegs del Plató jove, d'influència socràtica, percebem sempre una necessitat de diàleg i una intencionalitat didàctica. Però a mida que la teoria platònica va cobrant pes i va prenent forma, el Plató didàctic es va convertint en un Plató cada vegada més dogmàtic. Quan una teoria torna dogmàtica intenta imposar-se malgrat les possibles objeccions lògiques que se li puguin fer. El propi Plató se'n va adonar i va fer un exercici d'autocrítica que es fa patent en les seves obres de vellesa, especialment en el diàleg *Parmènides* en el que Sòcrates no pot resoldre de forma satisfactòria algunes objeccions lògiques a la teoria de les idees com sempre havia fet en diàlegs anteriors. Per exemple alguns problemes respecte els conceptes de participació i imitació en que es basa la relació entre la cosa i la idea, (parlarem d'això quan vegem l'argument del tercer home d'Aristòtil). Un altre problema realment important es planteja si ens demanam si existeixen idees de les coses vulgars, lletges i innobles. Si és així, com són aquestes idees, nobles i belles o lletges i innobles? Realment, la teoria de les idees és fàcilment criticable des d'un punt de vista estrictament lògic perquè dona per vàlides afirmacions sobre l'existència d'entitats indemostrables i a més les considera lògicament necessàries. Crea realitats des del no res.

Fa poc he llegit una reflexió interessant: si Plató hagués viscut un poc més i hagués pogut dur aquest exercici d'autocrítica fins a les seves darreres conseqüències s'hauria inhabilitat ell mateix i hauria rebutjat la seva teoria de les idees. No sé si dir tant és exagerar, però sí que estic segur que possiblement Plató no hauria acceptat molts dels excessos als que ha arribat l'idealisme en nom seu en els segles posteriors. Potser Plató hauria dit "jo no sóc platònic" a la manera en que sabem que Marx va dir "jo no sóc marxista"? No ho sabem. En vida, si bé és cert que va qüestionar alguns punts de la teoria de les idees, no va renunciar a ella mai.

Tema 3: Aristòtil

No només Plató va ser crític amb la seva teoria de les idees. El seu deixeble més important, **Aristòtil**, (384-322 aC) , va reaccionar de forma brillant contra ella i va donar forma al segon gran sistema filosòfic de l'antiguitat. En el famós quadre *Scuola di Atene* del pintor renaixentista Rafael se'ns presenta a Plató i Aristòtil junts en el centre d'una composició en la que són també representats molts altres filòsofs grecs. Plató apunta amb un dit cap al cel i Aristòtil, en un clar gest d'oposició, estén el seu braç amb la ma plana contra el terra. Aquest gest simbòlic representa millor que cap altra imatge la oposició entre els dos sistemes filosòfics. Plató ens vol dur a dalt, al món eteri i intel·ligible de les idees. Aristòtil, planer, ens diu que ens quedem aquí, que no hem d'anar a cercar res a cap altre món, que la realitat és el que és i prou.

En el capítol anterior vaig presentar-vos Plató com el filòsof més influent de la història i vaig atribuir aquest fet a l'apropiació indeguda que fa la Patrística cristiana de la seva teoria de les idees i de la doctrina de l'ànima. Bé, vaig mentir una mica. Possiblement el sistema filosòfic de Plató hagi estat el més influent de la història, però Aristòtil té un doble vessant: el filosòfic i el científic. Són indestriables i si ho entenem així, Aristòtil ha estat històricament més influent que Plató. La física, la cosmologia i la biologia aristotèliques seran el model explicatiu del funcionament físic de la natura durant més de mil anys per a tota la civilització occidental. Fins el segle XVI el món serà entès en termes físics tal i com ens l'explica Aristòtil. El seu model entrarà en crisi després de la revolució científica i la seva física serà substituïda per la de Newton al temps que la seva cosmologia serà substituïda pel model copernicà. Per altra banda, l'Aristòtil filòsof ens dona un sistema que també serà modificat i utilitzat pel cristianisme a partir de l'Edat Mitjana i uns instruments conceptuals que l'Escolàstica l'utilitzarà per tractar de demostrar les veritats de la fe. En realitat, no importa aquí qui va ser més important, si Plató o Aristòtil, sinó entendre que tota la filosofia posterior s'articula d'una manera o una altra entorn interrogants plantejats pels dos grans filòsofs en els seus sistemes de pensament. Aristòtil *versus* Plató. **Materialisme** o **idealisme**. **Racionalisme** o **empirisme**. La història de la filosofia és una constant oscil·lació entre aquestes dues formes d'entendre la realitat i la majoria de teories filosòfiques són variants més o menys originals d'un dels dos sistemes. Plató representa l'idealisme i en certa manera el racionalisme. Aristòtil representa l'empirisme i el materialisme. La filosofia posterior és això, una anar constant d'un a l'altre.

Aristòtil fou deixeble de Plató durant vint anys, però el seu món ja no és el mateix. Si Plató viu en primera persona la decadència de la *polis* i de la democràcia atenesa, Aristòtil serà testimoni excepcional del final del món grec. Les ciutats gregues, independents i autònomes fins aleshores, seran sotmeses per **Filip II de Macedònia**. El seu fill **Alexandre Magne**, del que Aristòtil fou preceptor i educador durant un temps, donarà més tard forma a un vast imperi en el que s'integraran a la força els grecs. Les formes polítiques i de vida de les polis gregues es veuran substituïdes per un nou model social i polític. Aristòtil viurà tot aquest procés de final d'una època amb tot el trasbalsament de models de comportament i estructures polítiques que comporta. Segurament això l'ajudarà a forjar una filosofia molt més realista que la de Plató. Per altra banda, el propi Aristòtil, (que no era atenenc, sinó d'Estagira), no tenia un vincle tan gran amb la ciutat com el seu mestre ni un record personal de la grandesa i glòria de l'Atenes del segle anterior. Aristòtil renunciarà doncs a la utopia política i la recerca d'un model de govern perfecte i cercarà un model més realista de convivència i d'organització social.

Filosòficament, Aristòtil viu l'enorme influència de Plató com alumne de la seva acadèmia en els darrers vint anys de vida d'aquest. Recordau que Plató, ja vell en la seva darrera etapa intel·lectual, va ser molt crític amb la seva pròpia teoria de les idees i que això segurament influí en que Aristòtil desenvolupés una teoria absolutament crítica a la seva vegada amb el sistema platònic. El debat de fons és el mateix: el canvi, la permanència, la possibilitat de conèixer la realitat i el conflicte entre *physis* i *nomos*. Si Plató és hereu de Sòcrates, de les seves disputes amb els sofistes i dels presocràtics, Aristòtil és hereu de Plató. El sistema especulatiu de Plató serveix de mirall i de punt de partida a un Aristòtil que trencarà radicalment amb l'idealisme del seu mestre. Ho farà a partir de la lògica i de la investigació científica basada en l'empirisme, l'observació dels fenòmens i l'acumulació de dades. I malgrat les discrepàncies, hi ha molt de platonisme en Aristòtil. És però un platonisme que toca de peus a terra.

Aristòtil va néixer a Estagira, una ciutat macedònica situada a la península Calcídica. El pare d'Aristòtil era el metge personal d'Amintes, rei de Macedònia. Això implica un vincle directe entre Aristòtil i la família reial macedònica que li portaria certs problemes per a ser acceptat a Atenes quan l'imperialisme macedònic començà a posar en qüestió la independència de les polis gregues en general i el lideratge d'Atenes en particular.

Amb només 17 anys, Aristòtil va ingressar a l'Acadèmia platònica i va rebre una formació, com ja hem dit, del Plató més autocrític i revisionista. Quan va morir Plató, Aristòtil va decidir deixar l'Acadèmia i la ciutat d'Atenes. Hi ha teories que parlen que va prendre aquesta decisió en no ser nomenat director de l'Acadèmia a la mort de Plató. Altres teories fan referència a la necessitat de salvaguardar la seva vida donat que Macedònia imposava progressivament el seu domini sobre totes les ciutats gregues i tots els macedonis eren vistos com a invasors. En qualsevol cas el que sabem és que va anar a viure a Assos, on fundà una escola de filosofia semblant a l'Acadèmia de Plató. Posteriorment va fer el mateix a l'illa de Lesbos.

L'any 342 aC Aristòtil fou nomenat preceptor del rei Filip II, el futur emperador Alexandre Magne, fins que aquest es va veure obligat a assumir les tasques de regent i després fou nomenat rei. Alexandre acabarà de sotmetre les polis gregues sota el poder macedònic i les integrarà al seu exèrcit en la seva lluita contra els perses, de la que sortirà victoriós, iniciant després una expansió cap a Orient que el portarà a formar l'imperi més vast i extens de l'antiguitat.

L'any 335 aC, amb 50 anys, Aristòtil tornarà a Atenes i fundarà la seva pròpia escola: el **Liceu**. Igual que l'Acadèmia platònica, el Liceu estava destinat a convertir-se en un dels grans centres de coneixement de l'Antiguitat. Però el Liceu era un centre de coneixement global, molt més semblant al concepte modern d'universitat i també molt més arrelat a la investigació empírica que a la pura especulació filosòfica. La mort d'Alexandre Magne i la desfeta de l'imperi macedònic provoquen una segona partida d'Aristòtil de la ciutat atenesa, ja que un fort sentiment independentista antimacedònic recorria tota Grècia. Aristòtil, sense la protecció de la casa reial i en un moment de plena convulsió política i social, deixa la ciutat i es refugia a Calcis, on morirà poc després als 62 anys d'edat.

És absolutament impossible saber quantes obres va escriure Aristòtil. La seva ingent tasca d'investigador i la seva avidesa com a lector i escriptor el porten a escriure moltíssimes obres, la majoria d'elles en la seva època al Liceu. Però els diferents trasllats de la biblioteca aristotèlica, (a Àsia Menor, després novament a Atenes i llavors a Roma), la quantitat d'obres apòcrifes, les obres perdudes i tota una sèrie d'avatars històrics ens dificulten saber amb exactitud quin és el número exacte d'obres aristotèliques. De fet, ni tan sols podem saber quantes de les obres atribuïdes normalment a Aristòtil varen ser escrites realment per ell.

Normalment es divideix l'obra aristotèlica que es conserva segons la classificació que va fer Andrònic de Rodes el segle I aC en el que es coneix com el “*corpus aristotelicum*”. Aquest “*corpus*” sí sembla ser escrit majorment per ell o per algun deixeble seu seguint les seves indicacions. Aquesta classificació ordena i divideix les obres temàticament i no cronològicament, fet que dificulta seguir una possible evolució en el pensament aristotèlic.

Tenim, per una banda, les obres de **lògica**, conegudes com **Òrganon** pel seu caràcter instrumental: Categories, Analítics primers i Analítics posteriors. Els Tòpics i les Refutacions sofístiques. Després les obres d'**investigació natural**, que eren obres científiques més que no filosòfiques: tractaven sobre física: (Física; Sobre el cel; Sobre la generació i corrupció; Metereològica); psicologia i biologia: (Sobre l'ànima; Parva naturalia; Història dels animals); i zoologia: (Les parts dels animals; El moviment dels animals; La generació dels animals).

En l'ordenació del *corpus aristotelicum*, Andrònic de Rodes va situar l'obra més filosòfica d'Aristòtil, sobre l'ésser i els seus modes, just després de les obres de física, i per això aquests catorze llibres reberen el nom de Metafísica. És el que anomenam **filosofia primera** o **metafísica**, tot i que Aristòtil no va utilitzar aquesta expressió. Originalment Andronicus de Rodes només volia dir que eren les obres catalogades “després de” (meta vol dir “més enllà”) les obres de física, però la paraula ha passat a designar tota aquella filosofia sobre l'ésser en tal que ésser i la realitat que podem intuir més enllà del món físic i la matèria.

Una altra part important de les obres d'Aristòtil versen sobre **ètica** i **política**. Cal destacar l'Ètica a Nicòmac i l'Ètica a Eudem, la Política, la Gran Moral i un recull de més de 150 constitucions diferents de diferents ciutats-estat gregues. I, finalment, les obres d'**estètica**: la Retòrica i la Poètica.

Com a estudiants de filosofia ens resulten imprescindibles les obres del Organon, la Metafísica, les dues ètiques, (particularment l'Ètica a Nicòmac), i la Política. Per la seva influència històrica és important també la Física.

Les obres d'Aristòtil són de lectura menys entretinguda que les de Plató. Tenen la forma del tractat científic o fins i tot de lliçons acadèmiques. També hi ha molta polèmica entre els experts sobre l'autoria real d'algunes de les seves obres. Costa acceptar que una obra tan prolífica i extensa es degués només a un sol home i en un període de temps limitat. Igualment polèmica resulta l'acceptació d'una evolució del pensament de l'autor. Durant molt de temps es va acceptar la divisió del *corpus* per temes sense entrar a qüestionar si hi havia una evolució o no en el pensament d'Aristòtil. Teories més modernes venen a acceptar un inicial **període platònic**, un **període de transició** i un **període de maduresa**. Totes aquestes discussions no ens interessen gaire i si bé és cert que algunes obres aristotèliques poden perfectament haver estat escrites pels seus deixebles, reflecteixen el pensament que podem anomenar sens dubte aristotèlic.

La influència de les obres d'Aristòtil no fou tan immediata en els segles posteriors a la seva vida com la de Plató. No va ser fins a la Baixa Edat Mitjana que les obres aristotèliques es varen convertir en referent indiscutible, especialment per la seva física i la seva cosmologia, i que regiran tota la cosmovisió física europea fins el segle XV. Algunes obres d'Aristòtil varen romandre molt de temps perdudes i oblidades pel món cultural europeu i devem bona part de la seva recuperació intel·lectual a traduccions fetes pels àrabs a partir del segle IX.

Nosaltres parlarem de l'Aristòtil filòsof més que del científic i per això parlem del que s'anomena la seva **filosofia primera** o **ontologia**: la ciència que estudia l'ésser, el que existeix, (ontologia ve del grec τὸ ὄν, l'ésser"). La filosofia primera aristotèlica s'articula al voltant d'un concepte extraordinari que ell mateix defineix: el de **substància**, (en grec *ousia*). Allò que podem percebre i sentir i allò a que donam categoria d'existent rep el nom de substància. Una cadira és una substància. Tu i jo som substàncies. Tot el que ens envolta i que podem concebre com a part individualitzada de la realitat és una substància. Fixau-vos que precisament en gramàtica deim que és un substantiu tota aquella paraula que pot donar nom a alguna cosa existent. Així, això és la substància, allò que existeix.

Però la substància no és el mateix que la matèria. No ens confonguem. La cadira és una substància, però la seva matèria és fusta, ferro i plàstic. Està feta de fusta i ferro, però convindreu en acceptar que unes quantes peces de fusta i ferro no són en sí una cadira. La cadira és quelcom més que els materials que la formen. Aquest quelcom més és identificable i té sentit per a nosaltres. La cadira és una substància en tant que per a nosaltres hi ha una realitat substancial que identifiquem i nomenem cadira. Igual que jo sóc una substància, o tu, o un arbre, o un peix, o una patata; són substàncies les coses apreheses com unitats individualitzades. Allò físic, sí, però no només matèria en estat pur. Allò existent és substància perquè existeix, perquè ens sembla que és real, perquè ho podem percebre. Cal un exercici d'aprehensió i intel·lecció de la substància. Si fos just la matèria, (la fusta o el ferro), bastarien els sentits per percebre-la. Però la substància és quelcom més que la matèria. És la suma de **matèria** i **forma**. La cadira és cadira perquè té forma de cadira, perquè la meua intel·ligència la pot identificar com a unitat individualitzada amb unes característiques que puc percebre racionalment.

Alerta que quan dic "forma" no vull dir "aspecte físic extern" ni res semblant. La forma és mental. Una cadira és una cadira perquè quan la percep li atribueixo la forma de cadira en base a un model mental amb el que la puc identificar. Tinc una forma mental de la cadira que em permet identificar qualsevol cadira física com a tal. És semblant doncs la forma aristotèlica a la idea platònica? Sí, clar, és semblant. De fet, en algunes traduccions la teoria de les idees de Plató es tradueix per teoria de les formes. Però la idea platònica i la forma aristotèlica tenen una diferència fonamental que fa els dos conceptes irreconciliables i inassimilables. La forma de Plató no té vida pròpia en un món intel·ligible. No existeix per sí sola. En cap cas la "forma" és un model ideal prototipus de les coses

físiques que existeix en un altre món. És cert que la divisió de la substància en matèria i forma vindria a ser l'adaptació del dualisme platònic que fa Aristòtil. Tot allò existent és una combinació de matèria i forma. La matèria és física i la forma mental, però les dues són indissolubles i estan en el mateix món, que és l'únic i és aquest. No hi ha un món d'idees intel·ligible on les idees visquin al marge de la nostra realitat sensible i física. Aquí és on cobra sentit el gest d'Aristòtil amb la ma plana en el quadre de Rafael. No hem de cercar a dalt, en un món de les idees, aquella part de la realitat que no podem captar. Tot és aquí, a baix. Aristòtil és un empirista i un materialista. La substància es percep físicament, (matèria), i s'entén intel·lectualment, (forma). Així de simple.

Què podem entendre de tot això? Doncs que Aristòtil fuig de l'idealisme del seu mestre. Fuig de la possibilitat d'afirmar mons dels que no tenim constància empírica. Aristòtil és materialista i cerca entendre la realitat des de la matèria i allò físic. I a més és un lògic que necessita les regles de la lògica. No es permet afirmar mons dels que no té constància. Accepta la distinció platònica entre allò sensible i allò intel·ligible i combina els dos elements, però sense apel·lar a realitats externes. La substància és allò que existeix i que puc entendre com a existent. Però a més, la substància pot deixar d'existir, (la idea platònica no moria mai). Si la matèria desapareix, (per exemple, si es crema la fusta de la cadira), la substància també. Si el que és perd és la forma, (per exemple, desmuntant la cadira i la feim trossos), també. La substància “cadira” pot deixar de ser cadira. Matèria i forma van unides de forma indissoluble. Si desapareix una, l'altra també.

Però la substància “cadira” pot patir variacions sense deixar de ser una cadira. Puc pintar la cadira i aquesta canviarà de color. Pot envellir i seguir essent la mateixa cadira i per tant la mateixa substància. Aquestes variacions que la substància pot patir reben el nom d'**accidents**. Qualsevol aspecte de la substància que pugui variar sense que aquesta deixi de ser el que és és un accident. En paraules més filosòfiques deim que la substància és allò que existeix en sí mateix i l'accident és allò que existeix en la substància. És cert, els accidents necessiten una base sobre la que produir-se, no són res en sí mateixos. També ho podem entendre amb l'afirmació aristotèlica segons la qual l'accident no és necessari, (en lògica “necessari” vol dir que podria ser d'una altra manera de com és o podria no ser i no passaria res). Els accidents segons Aristòtil són la quantitat, la qualitat, la relació, el lloc, el temps, la posició, la possessió, l'acció i la passió. Són coses que es poden dir d'una substància, (on és, què té, quanta n'hi ha...), però no són res en ells mateixos.

Aristòtil distingeix dos tipus de substància. La distinció és conceptual, però important. La meua moixa, que es passeja per aquí mentre escric, és un ésser real que puc copsar individual i separatament de la resta de la realitat. La meua moixa és una substància composta d'una matèria (pel blanc, ossos, vísceres...) i d'una forma que em permet identificar-la no només com a moixa, sinó com la meua moixa. És el que diria Aristòtil una **substància primera**. La substància primera és la substància ontològica, (és el que existeix realment), i està composta de matèria i forma. És substància en ella mateixa i per tant susceptible de tenir accidents (creix, canvia d'aspecte, de posició, es mou). La moixa, (Lou es diu ella), és un subjecte individual del que puc predicar coses. Això ha quedat clar, no? Doncs bé, existeix el que s'anomena **substància segona** que en el cas de Lou és el que em permet entendre que ella és una moixa: el seu gènere, la seva espècie. Gènere i espècie són d'alguna forma el concepte genèric, (si voleu, podem identificar-ho amb la forma), al que aplicam el nom o substantiu "moixa". Si la substància primera és la substància a nivell ontològic, la substància segona és la substància a un nivell purament lògic o formal. El que existeix realment és la substància primera, la realitat està composta d'éssers individuals, particulars, però el coneixement necessàriament ha de ser d'allò universal i genèric. Si vull conèixer de veritat na Lou i els moixos particulars, he d'estudiar la substància segona que anomenam "moix" i no la substància primera particular que és na Lou, per molt que na Lou existeixi físicament i el "moix genèric universal" no. De fet, les espècies o els gèneres no poden existir físicament si no és en individus particulars, (la substància segona només pot expressar-se en la substància primera), però són aquests gèneres i espècies amb els que conceptualitzam els éssers individuals els que els donen la seva essència, (na Lou és una moixa perquè en ella es realitza aquella realitat conceptual que entenem amb el substantiu "moix"). Però en el fons substància primera i substància segona només són separables per l'enteniment i per això vos he dit que la diferència era conceptual. En sentir estricte, físicament, només existeix la substància primera. Acceptar que la substància segona existeixi independentment de la substància primera seria tornar a la idea platònica i al món intel·ligible de les idees.

En definitiva, estem tractant d'esbrinar què és el que existeix, de què està composta la realitat, ("què és l'ésser?" que diria Parmènides). Doncs ja ho tenim: allò que existeix és o bé substància o bé accident de la substància. Jo sóc una substància. El fet que jo em deixi barba o perdi els cabells o engreixi vint quilos no modifica essencialment la substància que sóc. L'altera, la canvia, però segueix existint aquella substància individual que identifiquem com jo. Jo sóc la mateixa substància amb barba o sense, amb cabells o sense, casat o fadrí, ara o quan era un bebè. Si engreixo vint quilos hi haurà més jo, però no un jo distint. El canvi quantitatiu no és un canvi essencial, com no ho és el canvi de posició o localització. Jo sóc jo aquí i allà, assegut o dret. El dia que mori, la substància

que fins aleshores hem identificat com jo deixarà d'existir, perdrà la seva forma. Néixer i morir (generació i corrupció) són canvis substancials. Tots els altres canvis són accidentals. La substància particular que sóc, (substància primera), s'identifica amb una substància segona, (home, pare, professor), i la realitza materialment, perquè jo sóc això: una substància primera composta de matèria i forma identificable amb una matèria segona no individual purament formal. Val a dir que aquesta teoria de la composició de la realitat es coneix com teoria **hilemòrfica**, (en grec *hylé* vol dir matèria i *morfé* forma).

El canvi: potència i acte

La teoria hilemòrfica és una teoria radicalment diferent a la teoria de les idees de Plató, però pretén respondre els mateixos interrogants; a saber, aquella vella polèmica sobre el canvi i la permanència, sobre l'ésser i el no-ésser, que ja varen representar amb les figures d'Heràclit i Parmènides. I recordau supòs quin era el problema per a Parmènides, l'ésser no podia venir del no-ésser. Per a Heràclit, la canviant naturalesa de les coses ens impedia conèixer la seva essència. Plató va portar el debat als mons de *Yupi* i Aristòtil ho fa baixar de forma contundent al món de la matèria. Ara, però, cal explicar el problema de com captar l'essència del canvi. Si només ens quedam amb la divisió de la realitat en substància i accidents, tenim un retrat estàtic de la realitat, del que hi ha, del que existeix. Però la realitat és òbviament dinàmica i cal completar la teoria amb elements que donin compte d'aquest dinamisme.

Com ja he insistit, Aristòtil és empirista, lògic i amb una mentalitat científica. Així cercarà les respostes, de forma lògica i empírica. Per a entendre la seva solució al problema, cal entendre la distinció que fa sobre les possibles maneres d'ésser. L'ésser és en **acte** i "pot ser" en **potència**. Jo en acte (actualment) sóc el que sóc, un jove atlètic i ben plantat que vos dona classe de filosofia, però potencialment sóc un vell arruat o un homenet gras amb vint quilos més. Sóc "en acte", actualment, professor de filosofia. Potencialment, "en potència", puc ser moltes coses que encara no sóc (un vell, un avi de cinc nets, un jubilat que juga al dominó...); però hi ha moltes altres coses que no puc ser ni seré, (no sóc un elefant blau en potència, ni una orquídia, ni una cadira). La potència té a veure amb les possibilitats que es poden desenvolupar. Diríeu que una llavor és un arbre? Segurament no, però està molt més a prop de ser-ho que de ser una gallina. Això és perquè la llavor és un arbre "en potència". Si desenvolupa el seu potencial, serà un arbre.

El que no serà mai és una gallina, perquè no és una gallina en potència. El desenvolupament màxim de les potencialitats que cada ésser té és el que es denomina entelèquia, (com m'agrada aquesta paraula). L'**entelèquia** seria l'estat de perfeccionament màxim de les possibilitats que es posseeixen. Aquell ésser que arriba a la seva finalitat i no li queden possibilitats o potencialitats que completar. El professor perfecte, immillorable, seria una entelèquia del professor que ara sóc, però no ho sóc encara perquè tinc capacitats en potència per desenvolupar. És a dir, aquella perfecció de la idea platònica, (existent ella mateixa en un món ideal i a la que les coses imperfectes s'intenten semblar), ara en Aristòtil es torna una aspiració, un destí final, una perfecció a la que l'ésser apunta, però a la que no té perquè arribar necessàriament, (en català "entelèquia" ha arribat a significar precisament "ésser que no existeix més que en la imaginació").

L'acte i la potència són les dues formes de l'ésser. El que som i el que podem ser. Un ou és un ou en acte i una gallina en potència. Això és fàcil d'entendre. Què resolem amb aquesta distinció? Per una banda el problema de l'ésser de Parmènides. Allò que és no prové del no res, del no-ésser, sinó de l'ésser en potència que roman amagat sota l'ésser actual. I per altra banda, resolem el problema d'Heràclit. El canvi és permanent, però obeeix uns paràmetres comprensibles i descriptibles. Si el canvi fos aleatori, atzarós o casual, el meu intel·lecte no podria entendre el món ni la realitat. Però com a bon científic, Aristòtil creu en les regularitats naturals i en la possibilitat d'entendre el canvi, ja que aquest no es deu a la **casualitat**, sinó a la **causalitat**. El canvi en el món natural està ordenat en un sistema de possibilitats limitades i comprensibles. Les coses canvien dins de les seves potencialitats i canviar no és més que actualitzar o realitzar allò que som en potència.

Les quatre causes

Amb els elements clau d'Aristòtil (la distinció matèria-forma i la distinció acte-potència) ja podem enfrontar-nos al món natural. Una vegada definida l'essència d'allò que existeix i com pot canviar, podem saber per què es produeix el canvi. Ens enfrontam per primera vegada al concepte de "**causa**" que serà fonamental en ciència i en filosofia en els segles posteriors. Aristòtil ens parla de quatre causes diferents en el canvi que es produeix en la naturalesa. Dues ja les coneixem: la matèria i la forma donen lloc a les causes que Aristòtil anomenarà **causa material** i **causa formal**. La causa material, seria allò del que una cosa està fet. Resulta prou evident que tot el que existeix està fet de qualche matèria.

Sense matèria no hi ha ni cosa ni canvi en la cosa. La causa formal és encara més important, perquè és la que fa que una cosa sigui el que és. La causa material de la cadira són el ferro i la fusta amb que estan fets, però sense la seva causa formal, aquest ferro i aquesta fusta podrien ser una taula, un penjador o no res més que ferro i fusta. La causa formal de la cadira és el que ens permet que la definim com a tal i constitueix d'alguna manera la seva essència.

Però hi ha dues causes més que actuen en el món físic i sense les quals no podríem entendre el canvi: la **causa eficient** i la **causa final**. La causa eficient és el motor de qualsevol canvi, l'agent que el provoca. Serà fonamental per a la ciència medieval i també per a la ciència moderna. En una visió **mecanicista** i **causal** del món com aquesta cap cosa no altera el seu estat inicial si no actua una força o un agent sobre ella. L'altra causa, un poc més complicada, és la **causa final**. La causa final té a veure amb el per a què es provoca el canvi, amb la intenció de l'agent. És la finalitat amb que es realitza o la direcció a que es dirigeix aquest canvi.

Posem un exemple tòpic i clar. Imaginau una massa informe d'argila o fang. És matèria en estat pur, no és res concret en tant que no és cap substància individual que identifiquem més que fang. La seva actualitat consisteix en ser fang. És causa material, potència pura, perquè tot i que no és res concret, pot ser moltes altres coses. Ara, suposem que amb aquest fang fem un cendrer. Hem realitzat una de les seves potencialitats. Hem actualitzat la realitat inicial de la matèria (el fang) i l'hem convertida en una substància determinada, (el cendrer). Però per a fer-ho ha fet falta una intenció, una voluntat de convertir aquell fang en cendrer i no en una altra cosa, un motiu al que anomenem causa final que seria el fer un objecte per posar les llosques i les cendres. I a més, clarament, han fet falta unes mans que donessin forma al cendrer a partir del fang inicial, un alfarer que provoqués el canvi i permetés al cendrer passar de la potencialitat passiva en que es trobava en el fang inicial a una actualitat on aquella potència oculta s'ha fet realitat.

No sé si veis l'enorme transcendència filosòfica de la visió del món natural que ens està explicant Aristòtil. Deixau-me recapitular a mode de síntesi i veurem les conseqüències de tot plegat: En primer lloc la matèria, la causa material de les coses. El que existeix està fet de matèria sensible i per tant perceptible pels sentits. Això ens porta a l'empirisme com a base del coneixement i la ciència. En segon lloc, la causa formal, la forma. L'essència de les coses, allò que són en realitat és forma mental i captar les formes

és un acte de l'intel·lecte. La intel·ligència és necessària per donar forma a una realitat que sense el paper de l'intel·lecte seria matèria informe buida de significat.

En tercer lloc, la causa eficient o agent. És la base del principi de causalitat que presideix la investigació científica. Acceptar-la pressuposa que tot el que succeeix té una causa prèvia que podem esbrinar.

En quart lloc, molt important perquè no és tan clar com els punts anteriors: la causa final implica no només un ordre universal sinó **una tendència** cap a un fi. Els canvis són direccionals, apunten a qualque banda. És el que entenem com una concepció **teleològica** o **finalista** de la naturalesa. Tot va cap a un lloc, el seu lloc. Segons Aristòtil, hi ha un **nous**, una intel·ligència universal, que determina que hi ha un sentit natural de les coses. Per això els canvis no són arbitraris, per això podem entendre el món. Perquè hi ha un ordre natural de les coses. En el món aristotèlic tot el que succeeix té un perquè (causa) i un per a què (finalitat). I nosaltres tenim un enteniment que ens permet comprendre intel·lectualment aquest ordre universal.

Coneixement

La matèria és física i la forma mental. Van unides i depenen una de l'altra. No hi ha idees preexistents en mons intel·ligibles. En realitat, aquesta simple distinció és la que separa i allunya tant Plató d'Aristòtil. Si entenem la forma com l'essència de les coses i acceptam que aquesta essència no pot existir separada d'elles, entenem la crítica d'Aristòtil a Plató, però entenem també que els dos sistemes tenen punts en comú. Superada la diferència entre els dos sobre l'existència d'un món intel·ligible on les idees viuen eternament, veim que coincideixen en entendre que el coneixement intel·lectual d'allò general i universal, (la forma o la idea), és el coneixement vertader al que ha d'aspirar la ciència. Així, Aristòtil ens proposa una teoria de coneixement diferent de la de Plató però que coincideix en donar preponderància al coneixement intel·lectual sobre el sensible. Per a Plató conèixer era un procés d'introspecció mitjançant el qual l'ànima recordava allò etern que ja coneixia. Per aquest motiu el coneixement sensorial era menyspreat i menysvalorat; fins i tot molestava i ens havíem de desfer d'ell per a arribar a la contemplació de les idees. Per a Aristòtil això no és possible, el coneixement necessita els

sentits perquè tot i voler copsar intel·lectualment la forma recordem que aquesta va unida a la matèria. No hi ha cap altre objecte del coneixement que les coses sensibles d'aquest món. La sensació dona origen al procés de coneixement. Els sentits ens permeten captar la forma sensible de les coses a partir de la matèria, però sense la matèria. Quan jo veig i toc la meua moixeta, estic a través dels sentits captant la seva forma però sense la seva matèria. La seva matèria queda fora de jo i del procés cognitiu, cosa que no passa amb altres funcions corporals dels éssers vius com les que faciliten la nutrició, (si me la mengés, també la interioritzaria però físicament, amb la matèria i tot, pobra moixeta...). És a dir, els sentits em permeten rebre la forma sensible sense la matèria. Són receptacles que tenen la facultat potencial de captar formes sensibles, però per a fer-ho necessiten un objecte exterior. (Vegeu la diferència amb Plató, Plató cerca a l'interior allò que ja hi és a l'ànima; Aristòtil necessita que allò que és a fora "entri" a través dels sentits). És la base de l'empirisme: els sentits inicien el procés de coneixement a partir d'informació que obtenen de l'exterior i aquesta informació és processada després intel·lectualment pel meu enteniment. Aquest procés intel·lectual mitjançant el que obtenim la forma mental es coneix com **abstracció** i és el que em permet tenir un coneixement universal de la realitat sense la necessitat d'afirmar un món existent d'idees eternes i immutables més enllà de l'abast dels meus sentits.

Segons Aristòtil, el meu intel·lecte és de dos tipus. Hi ha un **enteniment pacient**, (capaç de rebre i elaborar la informació, el que diríem "memòria" i "imaginació"), i un **enteniment agent**, (capaç d'actuar sobre aquesta informació, creant i modificant-la, el que diríem pròpiament "intel·ligència"). L'enteniment pacient em permet recordar i assimilar, crear imatges de les coses; l'enteniment agent em permet associar les idees, relacionar-les i operar mentalment sobre la informació rebuda. Els sentits són facultats de captar allò individual i l'enteniment (*nous*) em permet fer abstracció i pensar en allò universal. A través dels sentits percebo i capto na Lou, la meua moixeta, i és a través de l'enteniment que puc arribar a pensar en Lou com una "moixa" per la seva adequació a aquesta forma universal. Els ulls veuen na Lou, l'enteniment pensa en la forma universal "moix". Partint de la sensació d'allò particular, puc arribar a l'essència universal comuna de qualsevol cosa, però aquesta essència partirà de la matèria i de la substància primera individual. És un procés **inductiu** en el que a través de l'experiència particular puc extreure idees i conceptes generals que són els que fan possible tant el llenguatge com la ciència.

Amb aquesta teoria del coneixement eliminam els elements platònics (reminiscència, immutabilitat i preexistència de les idees) i tenim una teoria empirista que no separa els mons. El coneixement ha de partir dels sentits i de la matèria. Les formes

s'obtenen intel·lectualment a partir d'una acció del meu intel·lecte. Ara bé, Aristòtil, per clara influència platònica, valora més el coneixement de les formes per la seva universalitat, que no el coneixement dels objectes individuals i particulars. El coneixement d'éssers i fenòmens particulars ens fa “experts”, ens dona “experiència”. L'**experiència** és un grau interessant de saber, però està per sota del que Aristòtil anomena **art** o **tècnica**. Per damunt d'elles estaria la **ciència**, el coneixement del perquè existeixen els éssers i les causes que actuen sobre el món físic. Si puc anar més enllà, arribaria a la **saviesa** que ja seria el coneixement de les primeres causes, que són les més universals de totes.

És a dir que podem fer una gradació del saber: el primer que tenim és l'experiència, el coneixement concret d'alguna cosa particular. Sense ella no hi ha coneixement de cap tipus, tot i que no serveix de molt en sí mateixa, perquè és particular i a més s'adquireix individualment i no es pot transmetre ni ensenyar. No és en sentit estricte un saber. L'experiència acumulada ens permet gràcies a la memòria i l'observació saber que una cosa pot ser causa d'una altra i per tant utilitzar aquest coneixement de forma productiva. Neix així la “tècnica” o “art”, que ens permet fer coses (**tekhné**). És un coneixement d'allò universal i no només d'allò concret i per tant la **tekhné** és un grau superior al de l'experiència. La tècnica és productiva, útil, i a més es pot ensenyar i transmetre d'uns a altres, i així es torna acumulativa. Igualment és un coneixement universal la **phrònesis** que ens ensenya a saber comportar-nos i actuar. Si la **tekhné** és un saber productiu, la **phrònesis** (prudència) és un saber pràctic, (ho explicaré millor quan parlem d'ètica).

Però en un grau superior a la **tekhné** i a la **phrònesis** trobam la ciència (**epistemé**) en la que per damunt de la finalitat productiva (saber fer) i pràctica (saber viure) arribam a un coneixement més universal de les causes que s'amaguen rere els fenòmens (saber perquè). Evidentment el saber científic és superior al merament tècnic i pràctic, perquè a més de reunir totes les seves condicions ens porta a un coneixement d'allò universal i necessari. Clar, l'**epistemé** és un saber teòric i especulatiu, no té una finalitat productiva ni pràctica i és un saber en sí mateix, (per això encara ara els nostres dies, el tècnic està de vegades millor considerat que el científic). El tècnic sap fer. El científic sap. En un marc utilitarista, segurament el saber intel·lectual no sembla tan pràctic com el saber tècnic, però per a Aristòtil està clar que el saber científic és molt superior a la tècnica. Encara un grau superior és el **nous**, l'intel·lecte que ens permet la intel·lecció pura. Diríem que ens permet conèixer aquelles veritats indemostrables dels primers principis. Quan l'**epistemé** s'uneix amb el **nous**, tenim el grau superior del coneixement: la **saviesa**, (*sophia*). La **sophia** és el coneixement absolut de les primeres causes. És un saber demostratiu a partir de

principis del que neixen els principis de la lògica i tot el coneixement vertader.

En quant a la divisió de les ciències, Aristòtil divideix en dos grans grups: les ciències que estudien allò **contingent** i les que estudien allò **necessari**. Les que estudien allò contingent es classifiquen a la vegada en dos grups: les **productives**, (poètica, retòrica, medicina, música...), i les **pràctiques**, (ètica, política, economia...). Finalment, les ciències teòriques (matemàtiques, física, ontologia, teologia...) entre les que la ciència superior seria la **ciència de l'ésser** i les primeres causes, **la filosofia primera**, perquè és la ciència d'allò necessari, no contingent. Aquest tipus de saber ens converteix en savis. Hi ha una mica de platonisme en aquest sentit gairebé contemplatiu del savi com a coneixedor de les veritats primeres i en certa manera ens dona a entendre que Aristòtil valora molt més el coneixement intel·lectual que el sensible. I això és perquè en certa manera, (i malgrat les objeccions que contínuament he remarcat que Aristòtil mostra respecte a l'existència d'un món de les idees), el coneixement necessari de la forma com a allò universal que dona sentit a la substància particular, és a la força un coneixement intel·lectual superior al coneixement sensible de les substàncies concretes particulars.

L'ànima

Com resol l'empirista Aristòtil un tema tan intangible com el de l'ànima sense recórrer a un món metafísic com feia Plató i sense caure en elements místics o fóra de l'abast de la informació que rebem pels sentits? Doncs ho resol com un científic i com un biòleg. Aristòtil recupera el significat de la paraula ànima en el seu sentit de principi vital. L'ànima és allò que anima i dona vida als cossos dels éssers vius. Tots els éssers vius tenen ànima perquè si no no serien éssers vius. És el que deim un **animisme biològic**. Com hem explicat quan parlàvem de la seva obra, Aristòtil és un observador de la natura i bona part de les seves obres naturals versen sobre biologia i zoologia. El que fa Plató és observar, registrar, classificar i ordenar el món natural, amb totes les espècies animals i vegetals que pot. Què és el que observa? Que tots els éssers vius tenen la funció de nutrició i la satisfan d'una manera o una altra. Observa també que els homes i els animals semblen tenir una capacitat de sentir i interactuar amb l'entorn que les plantes no mostren. Els animals i els homes són sensibles i responen a estímuls externs a ells en una forma que les plantes no semblen estar capacitades. Finalment, observa que la principal distinció entre els homes i els animals és bàsicament la racionalitat dels primers.

Amb aquesta informació podem classificar l'ànima, allò que ens insufla vida i ens "ànima", en tres tipus principals en base a les seves funcions. Hi hauria clarament una **ànima vegetativa**, que és la que fa que qualsevol ésser viu estigui viu. S'encarrega de les funcions bàsiques que sostenen l'organisme i l'espècie, (nutrició i reproducció). L'exemple és desagradable, però sabeu que quan una persona entra en coma i perd el coneixement i la capacitat de moviment, però les seves constants vitals segueixen funcionant, deim que està en "estat vegetatiu". Però els animals i les persones tenen una ànima amb unes funcions superiors a les funcions mínimes de l'ànima vegetativa. L'ànima animal i humana té a més de la vegetativa una funció **sensitiva**. Certament, animals i humans percebem sensacions de l'exterior i aquestes ens estimulen a interactuar amb l'entorn. Sentim desig, ens movem, tenim impulsos. En molts de casos tenen els animals fins i tot algunes de les funcions de l'enteniment pacient, (imaginació i memòria), que podrien semblar exclusivament humanes. Si a més aquestes sensacions que ens arriben de l'exterior permeten als homes elaborar idees i conceptes a partir de l'abstracció de formes i són la base sobre la que s'origina el coneixement és simplement perquè l'ànima humana gaudeix d'una tercera funció que és la **racional**. L'**ànima racional** és la que facilita aquell enteniment pacient i agent que hem descrit quan parlàvem del procés de coneixement.

Tenim així tres tipus d'ànimes diferents: la **nutritiva** o **vegetativa**, la **sensitiva** i la **intel·lectiva** i **racional**. Cada una de les superiors posseeix les funcions de les inferiors a ella. Així, l'ànima sensitiva té, a més de les funcions d'assimilació i reproducció pròpies de la vegetativa, les seves pròpies funcions perceptives i sensibles. Igualment, l'ànima superior, la intel·lectiva o racional, posseeix les funcions de les altres dues i a més la de l'intel·lecte que fa possible el coneixement, la ciència o l'ètica (els animals no es comporten moralment) i la política. Observau com clarament la divisió tripartita de l'ànima d'Aristòtil respon a criteris molt més biològics i funcionals que la de Plató. Està exempta de connotacions espirituals i metafísiques i s'allunya del misticisme platònic. Té a més una implicació òbvia: l'ésser humà és mortal. L'ànima vindria a ser forma i el cos matèria, (si ho explicam en termes hilemòrfics), i com sabem, matèria i forma són indissolubles. Quan el cos mor, l'ànima també. En el cas de les ànimes vegetatives i sensibles no hi ha dubte. Moren amb ell. L'ànima intel·lectiva podria ser independent del cos, però l'ésser humà individual ja no seria la substància primera que és sense ella. Per a Aristòtil, la doctrina de la immortalitat de l'ànima platònica és literalment absurda.

La lògica no és un “descobriment” ni un “invent” d'Aristòtil com es diu vulgarment. Aristòtil no “inventa” la lògica senzillament perquè la lògica no es pot inventar. Els humans tenim una ment racional que funciona amb unes regles lògiques que estan predeterminades. Ningú les crea. No són convencions. Aristòtil el que fa és aturar-se a pensar en elles i les explica. I ho fa molt bé. Tant que tardarem molts segles en tenir aportacions noves més enllà de les que ell fa en lògica entesa com a disciplina teòrica. La lògica matemàtica del segle XX, la lògica formal, serà evidentment una passa endavant, però les bases del funcionament de la lògica varen quedar perfectament descrites per Aristòtil en el seu Òrganon. I aquí val la pena aturar-se en el sentit de la paraula “òrganon”. Significa literalment “instrument” i això és el que és la lògica per a Aristòtil, un instrument que ens permet conèixer i raonar. No un saber en sí mateix. Per això, per conèixer, caldrà aprendre a manejar aquest instrument i Aristòtil es dedicarà a analitzar els seus paràmetres bàsics de funcionament i explicitar-los i descriure'ls. Aristòtil sistematitza la lògica i és en aquest sentit que parlem d'Aristòtil com “el pare de la lògica”. No perquè la inventi.

I com no podia ser d'una altra manera en un pensament sistemàtic, la lògica aristotèlica encaixa amb la seva concepció de la realitat i la seva teoria del coneixement. Què és el que hi ha en la realitat? Ho recordeu? Sí, exactament, substàncies. Molt bé. I de què està composta la substància? De matèria i forma, molt bé. Què feia el nostre intel·lecte amb la substància? Abstracció: abstrau la forma identificant els caràcters d'aquella substància primera individual que coincideixen amb una substància segona genèrica. Bé, idò ja tenim la primera peça de la lògica aristotèlica: el **concepte**. Cream mentalment conceptes a partir de l'abstracció mental que fem de les substàncies que ens envolten. Molt més simple: tenim tot un món mental de conceptes en la mesura que la nostra ment conceptualitza allò que ens envolta. Una vegada feta aquesta conceptualització prescindim de la matèria i jugam amb els conceptes quan pensam. En aquesta primera passa, la meua ment ha fet dues operacions per tal de definir i donar forma als conceptes: **comprensió** i **extensió**. Comprenem un concepte quan sabem què és el que vol dir per a nosaltres, quan sabem el conjunt de caràcters que necessitem per a formar aquell concepte. Fem extensió d'aquell concepte quan sabem a quins objectes podem aplicar-ho i a quins no. Comprenem el concepte “cavall” quan sabem definir què és un cavall a partir de les seves propietats fonamentals; fem extensió quan veim un cavall i podem dir “ostres, un cavall” o quan veim un hipopòtam i deim “això no és un cavall”.

Sembla fàcil perquè és lògic: mentalment fem conceptes, convertim les substàncies en objectes mentals. Però amb això no basta. Només amb conceptes, no pensam. En un sentit lingüístic, els conceptes lògics són les paraules i el seu significat. Em podria aprendre totes les paraules del diccionari català-xinès i amb això no parlaria xinès, (ni català). La lògica és un llenguatge i només amb els conceptes no basta per entendre'l. Perquè igual que les paraules tenen significat, però soles no tenen sentit, els conceptes tots sols no tenen sentit lògic. Hi ha per tant, una segona forma lògica per damunt del concepte: el **judici**. A través dels judicis el que fem és relacionar els conceptes entre sí. Un judici vindria a ser allò que anomenam una proposició simple. És a dir una negació o una afirmació que puc fer sobre un subjecte. La proposició lògica equival en sintaxi al que anomenam oració simple. Efectivament, i com vos han fet aprendre els vostres impagables professors de llengua durant els darrers deu anys, l'oració és la "unitat mínima de la llengua dotada de sentit complet". Si heu tingut sort, algun d'aquests impagables profes a més de fer-vos aprendre això vos haurà explicat què punyetes significa. Significa que les paraules (conceptes per a Aristòtil) no tenen sentit. Tenen significat, (basta mirar el diccionari), però si no s'inclouen en una proposició simple no tenen sentit lògic ple. Si ara ve algú, obri la porta i diu "patata, calcerí, Aristòtil" ens quedarem estorats. No entendrem res per molt que coneguem el significat de les tres paraules que ha pronunciat. El sentit és una altra cosa i per això necessitam judicis o proposicions. El judici estableix una relació entre un concepte principal (al que anomenam **subjecte**) i un altre concepte que es predica d'ell, (el **predicat**). Un judici és doncs en termes lògics el mateix que una proposició simple en termes sintàctics: una afirmació o una negació que faig sobre una part de la realitat. I aquí ve la part més interessant de tot això: qualsevol judici, afirmació o negació que faci sobre la realitat, pot ser vertader o fals. Si ho és o no, ja no és un problema de la lògica, sinó de la ciència. M'explic, molta gent pensa que la lògica és una forma de descobrir la veritat. De fet, sovint es pensa que si una cosa és vertadera és que és lògica. No va per aquí. La veritat és un altre problema i sobre la possibilitat de conèixer-la o no tracten bona part de la filosofia del coneixement i de la filosofia de la ciència, però no la lògica. La proposició "els elefants viuen cinquanta anys" pot ser vertadera o falsa però això no li preocupa a un lògic. Preocuparà en tot cas als elefants o als zoòlegs i biòlegs que s'encarregaran d'esbrinar empíricament si el judici és vertader o fals. Si coincideix amb la durada de la vida dels elefants, serà vertader i si no serà fals. Però en lògica l'únic que importa és que pot ser (que ha de ser) una de les dues coses. A partir dels possibles valors dels judicis, el que fa la lògica és relacionar els judicis entre sí per obtenir judicis nous. L'única preocupació del lògic és determinar si aquestes relacions entre judicis estan ben fetes o no. Els judicis han de ser a la força **afirmatius** o **negatius** i o bé **universals** o bé **particulars**. Les regles de la lògica, (que són les del món), obliguen a que entre judicis

universals i particulars es donin certes relacions d'inclusió i exclusió, (per exemple, si l'universal "tots els moixos són mamífers" és certa, és inacceptable com a cert un judici particular del tipus "el meu moix no és un mamífer"). Igualment es donen relacions d'oposició de sentit entre afirmacions i negacions, (no puc acceptar a la vegada la negació i l'afirmació d'un mateix judici, per exemple). Aristòtil plasma les relacions primàries entre judicis en el seu famós quadre d'oposició dels judicis, definint quan dues proposicions són **contràries**, (quan no poden ser certes a la vegada), **contradictòries**, (si una és certa l'altra és falsa i viceversa), **subcontràries** (el particular afirmatiu i el negatiu no poden ser falsos a la vegada, però sí poden ser els dos veritaders), i **subalternes**, (relació òbvia segons la qual tot universal inclou el seu particular). Per exemple, donat l'enunciat particular "tots els estudiants són brillants", (tant si és cert, com si no aquest judici), tenim un judici contrari, ("cap estudiant no és brillant"), un judici contradictori, ("algun estudiant no és brillant"), i un judici subaltern, (algun estudiant és brillant"). Les relacions de veritat i falsedat entre ells són molt clares a partir del quadre d'oposicions, de manera que coneixent el valor de veritat d'un d'ells podem establir la veritat o falsedat necessària dels altres.

Recapitulam i seguim: convertim les coses en conceptes i amb els conceptes fem judicis. Els judicis són afirmacions o negacions que poden ser veritat o mentida en tant coincideixin o no amb la realitat a la que fan referència. Fins aquí, no pot ser més fàcil. És lògic. Hi ha un tercer esglaó, una tercera forma lògica elemental a més dels conceptes i els judicis: el **raonament**. És imprescindible per a pensar. La nostra ment raona amb la informació que té. Raonar significa arribar a determinar la falsedat o veritat d'un judici a partir d'un altre o de més d'un altre judici. És a dir, raonam quan encadenam judicis entre sí i podem obtenir altres judicis derivats dels inicials. Els raonaments principals que podem fer són de dos tipus: **deductius** i **inductius**. Un raonament és deductiu quan a partir d'uns judicis determinats de tipus generals puc demostrar la veritat o falsedat d'un enunciat particular. Si vaig en el sentit contrari i d'una sèrie d'enunciats particulars extrec un altre de general el que he fet és un raonament inductiu. La ciència utilitza els dos tipus de raonament, però a l'hora d'establir enunciats de validesa universal com són les lleis científiques no té més remei que fer induccions, (i aquest serà un dels seus problemes principals com veurem en el seu moment).

Els raonaments, deductius o inductius, són **inferències** i les inferències són sistemes de relació entre els judicis que tenen unes regles pròpies. És a dir, la lògica necessita d'unes regles que permetin encadenar entre sí els judicis de forma adequada i aquestes regles de la lògica no són convencionals, ni voluntàries, ni optatives, ni depenen de nosaltres. Tampoc les inventa Aristòtil. Hi són i punt. Una ment racional no pot anar

contra elles i són tan evidents que no poden ni necessiten ser demostrades. Aristòtil les defineix molt clarament i les resumeix en tres principis fonamentals:

-El **principi de no contradicció**, (segons el qual una cosa no pot ser i no ser al mateix temps, (i per tant, una afirmació i la seva contrària no poden ser certes a la vegada en un mateix sistema de referència).

-El **principi d'identitat**, segons el qual qualsevol cosa és idèntica a ella mateixa.

-El principi del **terç exclòs**, A és igual a B o no ho és, no hi ha una tercera possibilitat.

Aquests tres principis són evidents en sí mateixos i indemostrables. Qualsevol raonament ben fet ha de respectar-los i així funciona una ment lògica. A més, per a Aristòtil, no són únicament principis lògics, sinó que també són ontològics, és a dir, la realitat és així. De fet, si una ment lògica no pot anar contra ells és perquè això seria anar contra la pròpia estructura ontològica de la realitat.

Aristòtil dedica bona part dels seus estudis sobre lògica a parlar del raonament deductiu i més concretament d'una de les seves formes principals: el **sil·logisme**. Un sil·logisme és un raonament bàsic en el que a partir de dos judicis que ens serveixen de punt de partida, (premisses), podem obtenir un judici nou al que anomenam conclusió. El sil·logisme ben construït és el model ideal de raonament deductiu perquè en un sil·logisme correcte, si les premisses són vertaderes, la conclusió és necessàriament vertadera. Els sil·logismes són el recurs més utilitzat a l'hora de deduir, però no tots els sil·logismes són correctes en virtut de les regles de la lògica. Sovint s'utilitzen com si fossin vàlids arguments sil·logístics que no ho són. Els sofistes ho feien regularment amb facilitat. Com podem saber quan un sil·logisme és vàlid? Aristòtil observa que hi ha uns requisits necessaris per a que un sil·logisme funcioni correctament. Per començar, si alguna de les premisses no és afirmativa, no hi ha cap conclusió possible que s'en derivi lògicament d'elles. És a dir, que de dues negacions no podem extreure correctament cap afirmació vertadera (ni cap negació). En segon lloc, cal que al menys una de les premisses sigui universal, és a dir que de dues afirmacions o negacions particulars tampoc no podem extreure cap conclusió. Igualment obvi és que de dues afirmacions només pot resultar una conclusió afirmativa o que si entre les premisses hi ha una negació, la conclusió també ha de ser negativa. No em puc estendre molt i si voleu més informació, podeu consultar els

apunts de primer de batxillerat que estic segur que tots conservau amb amor i “carinyo”.

Tot el que he explicat (molt superficialment) permet a Aristòtil delimitar les formes vàlides i no vàlides d'un sil·logisme. Un sil·logisme és vàlid quan de la veritat de les premisses se'n deriva necessàriament la veritat de la conclusió i només són vàlids els sil·logismes que respecten tots els condicionants anteriors. La qüestió és que la gran quantitat de combinacions possibles entre premisses i conclusió (combinant els seus valors de negació/afirmació i de particular/universal) queden reduïts a unes poques formes vàlides de sil·logisme.

Els estudis lògics d'Aristòtil seran molt utilitzats en segles posteriors com a eina per a la **demostració**. El propi Aristòtil considerava la lògica un instrument d'investigació científica. La idea subjacent és que el llenguatge té unes estructures iguals a les del món. El llenguatge és la nostra manera de “dir” el món i la forma en que està estructurat el llenguatge ve a mostrar-nos la forma en que està estructurada la ment i ambdues coses la forma en que està estructurada la realitat. És així, la lògica aristotèlica és la correspondència formal a la seva teoria de la substància. En el fons, l'ésser és substància individual, (conceptes), de la que podem predicar els seus accidents, (categories), i fer judicis, (proposicions), que encadenam en raonaments, (sil·logismes). Si les regles de la lògica són inviolables es perquè són les mateixes regles en que està constituïda la realitat, (els tres principis que he exposat són principis ontològics més que lògics, (“l'ésser és o no és”, “l'ésser és igual a ell mateix”, etc...)).

Ètica

L'ètica aristotèlica és tan ajustada al sentit comú com la seva teoria de la realitat i la seva física i està igual que aquestes vinculada al **sentit teleològic** que creu que hi ha en tota la naturalesa. Aquest sentit teleològic implica acceptar que hi ha una **finalitat** en tot el que passa en la naturalesa. L'univers és un tot ordenat en el que tot tendeix a ocupar el seu lloc, a ser el que ha de ser i a desenvolupar el seu potencial segons unes regles naturals. Si en el món natural tot tendeix cap a un fi, podem acceptar que les accions humanes també tenen una finalitat. Certament, aquesta afirmació és poc discutible. Ara bé, les finalitats de les accions humanes són moltes i variades. Hi ha diferència d'interessos i

motivacions i cerquem moltes coses com a mitjans per a assolir altres que són en sí mateixes els fins que ens motiven a actuar. Però en definitiva aquests fins responen sempre a una finalitat essencial en les nostres accions, un fi que cerquem en ell mateix i que és el que podem anomenar **felicitat**.

La felicitat, sigui el que sigui, la triam i la cerquem per ella mateixa. Volem ser feliços, aspiram a ser-ho. És una tendència natural humana. Fins i tot les accions autodestructives tenen amagat un punt de recerca de la felicitat perquè quan les feim pensam que allò és el que volem i necessitam per ser feliços, (fins i tot un suïcida actua contra la seva integritat física cercant deixar de patir i en certa manera ser feliç). Les nostres accions es produeixen perquè volem ser feliços i van encaminades a cercar allò que pensem que ens proporcionarà aquesta felicitat sigui el que sigui el que per a nosaltres aquesta pugui significar. Per a uns pot ser el plaer, per a altres la riquesa, per a altres la fama, per a altres el coneixement... però totes aquestes coses no són finalitats en sí mateixes, sinó que les cerquem per aconseguir el fi últim: la felicitat. Així, la felicitat s'identifica amb el bé últim de tota acció, una acció és bona quan el seu resultat em fa feliç; (les teories ètiques que postulen la recerca de la felicitat com be suprem es coneixen amb el nom d'**eudemonisme**).

I si la finalitat de les accions humanes és ser feliços, la manera de ser-ho ha de ser a través d'allò que ens diferencia dels altres éssers vius: la racionalitat. L'ànima racional o intel·lectiva humana ens posa per damunt dels altres éssers vius a l'hora de cercar aquest bé suprem. Si amb les nostres accions només cerquéssim satisfer les necessitats físiques bàsiques no ens diferenciariem massa d'un gerani (ànima vegetativa). Si només cerquéssim el plaer físic i la satisfacció d'impulsos primaris no ens diferenciariem massa d'una truja o un cavall, (ànimes sensibles). El que passa és que nosaltres necessitam satisfer també les nostres necessitats intel·lectuals perquè tenim una ànima intel·lectiva. Així, les nostres accions no es guien per pur instint de conservació o per impulsos sexuals o de plaer. Les nostres accions i la nostra voluntat estan orientades racionalment i vulguem o no viure per a nosaltres és, en certa manera, saber viure. L'ésser humà serà bo quan desenvolupi tot el seu potencial i el desenvolupa a partir de l'adquisició de coneixement del que el pot fer feliç i el que no, perquè allò que distingeix l'ànima humana de la de les plantes i els animals és precisament la seva ànima racional, el seu intel·lecte.

Seguint amb el raonament d'Aristòtil, la felicitat no és una cosa que es posseeixi o es pugui posseir o que existeixi en algun lloc determinat. Ben al contrari, la felicitat s'ha

d'aconseguir a través de les nostres accions orientades racionalment i la forma correcta de fer-ho és a través de l'**areté**, (virtut). La virtut en sentit genèric vindria a ser allò que fa que cada cosa arribi a ser el que ha de ser, és una tendència interna de les coses que les porta “pel camí correcte” per dir-ho d'una manera comprensible. Traslladat a l'home i en sentit moral la virtut aristotèlica serà allò que ens fa ser el que hem de ser, feliços, portant-nos pel camí adequat a través de les nostres accions. L'home bo, l'home virtuós, serà aquell que sap actuar de forma adequada en cada circumstància, i actuar de forma correcta significa fer el que cal per completar el seu **telós**, el seu fi. De fet, la virtut és el que implica que qualsevol ésser desenvolupi el seu potencial i arribi a la seva màxima perfecció. En el cas de l'ésser humà, l'home virtuós (l'home bo) serà aquell que sàpiga actuar correctament prenent aquelles decisions correctes que l'apropen al be suprem, la felicitat. La virtut no és una facultat o una passió de l'ànima que ja tinguem impresa. No som virtuoses per naturalesa ni sabem interiorment el que està bé o no, (com deia l'intel·lectualisme socràtic). La virtut s'aprèn a través de la **pràctica** o l'**hàbit**, (**ethos**, d'on ve la paraula ètica significa etimològicament “hàbit” “costum”). S'és bo a través de les nostres accions guiades sempre racionalment i aprendre a comportar-se és ser virtuós en el sentit que prenem “l'hàbit” de fer allò correcte, essent allò correcte no allò ideal de Plató que podem conèixer intel·lectualment, ni un bé que podem conèixer simplement mirant el nostre interior, sinó allò que ens apropa a la felicitat com a finalitat i que coneixem de forma pràctica. Un exemple, l'home just no és el que sap el que és just si mira el seu interior, (Sòcrates), o el que coneix perfectament la idea de justícia, (Plató). L'home just és el que actua justament fent coses justes, i només s'aprèn a fer coses justes fent-les i adquirint l'hàbit de fer-les. (Més pragmàtic, impossible).

Sobre el concepte d'**areté** val a dir que aquesta no es refereix només a les virtuts morals. Les virtuts aristotèliques són pràctiques i teòriques. Encara ara utilitzam el terme “virtuós” per referir-nos a la persona que ha assolit l'excel·lència en el seu camp professional o artístic, aquell que fa molt bé aquella cosa que ha de fer, (el pianista que toca molt bé el piano és un virtuós del piano i Messi és un virtuós del futbol). Doncs de forma semblant per a Aristòtil hi ha dos tipus de virtuts: les **ètiques** (virtuts morals que ens ajuden a dominar la part irracional de l'ànima, les passions, i a regular la convivència entre els homes) i les **dianoètiques** (virtuts intel·lectuals que es corresponen amb la part racional de l'home). Les primeres s'aprenen amb el costum o hàbit, les altres amb l'educació i l'ensenyament. Són virtuts ètiques les que dirigeixen les accions humanes, (valentia, autocontrol, justícia, amistat...). S'aprenen, com ja hem explicat, de forma pràctica, a través de l'hàbit. Són virtuts dianoètiques l'art, el saber, la intel·ligència... Aquestes s'han d'ensenyar.

L'ètica (aprendre les virtuts ètiques) és un tipus de **saber pràctic** que ens converteix en bons fent bones accions, (no una contemplació passiva del que és el Bé com deia Plató). El bé no és quelcom que s'hagi de contemplar o saber. El bé és quelcom que es fa. El coneixement ètic ens ha de fer virtuosos, ens ha d'ajudar a trobar l'*areté* que ens farà comportar-nos bé, i per això segons Aristòtil només es pot aprendre a ser virtuós a través de l'hàbit, de la pràctica constant i regular del bé. L'aprenentatge de la virtut s'aconsegueix amb la pràctica i consisteix fonamentalment en saber trobar sempre el **terme mig** entre dos excessos. Aquest terme mig seria un hàbit selectiu determinat per la raó en funció del que faria un home prudent en una determinada situació. Per exemple, ser valent és bo, però un soldat excessivament valent seria un temerari que posaria en perill la seva vida i la dels seus companys. L'altre extrem de la temeritat és la covardia, que no es pot acceptar en un bon soldat. Així, el bon soldat, el soldat virtuós serà aquell capaç de trobar racionalment el just terme mig entre els dos extrems i triar prudentment un punt igualment allunyat de la covardia i de la temeritat. La *frónesis* o *sofron* (prudència) ens fan aprendre a trobar aquest terme mig a través de l'hàbit.

Novament veim quin és el paper de l'experiència en Aristòtil. No aprenem si no és a partir de l'experiència i l'home virtuós no neix essent virtuós com si la virtut fos una facultat de la seva ànima. Aprèn a ser-ho. A més, Aristòtil entén que el model perfecte d'home virtuós seria aquell que ha arribat a un extrem de saviesa en que no necessita res del món ni dels altres, (el que sap de forma autònoma com actuar en cada situació). Això s'anomena **autarquia**, una aspiració d'autonomia individual extrema que en els models ètics hel·lenístics es desenvoluparà amb molta força. Però aquest model autàrquic és un ideal al que no es pot arribar fàcilment de forma plena perquè aniria contra la pròpia naturalesa humana. És una entelèquia moral. L'home sempre tindrà necessitats purament biològiques, econòmiques i materials. Aristòtil no menysprea els bens materials ni els plaers físics, sempre amb moderació i en un terme mig per satisfer les nostres necessitats més primàries i elementals. Quan més ens apropem a aquest ideal contemplatiu, millor, però si per ser savis hem de patir privacions o morir-nos de fam, és que alguna cosa falla. La felicitat humana no s'identifica amb el plaer o el benestar, però els pressuposa. L'autarquia tampoc no implica l'aïllament i la isolació del filòsof. De fet, l'ètica aristotèlica està fortament vinculada a la política i és que l'home per la seva pròpia naturalesa necessita dels altres i de la vida en comunitat. No ens presenta per tant Aristòtil el model de savi contemplatiu aïllat de la vida social i de tot plaer físic que es dona en altres concepcions ètiques que ens mostren el savi com un asceta retirat de la vida mundana. L'ètica aristotèlica s'ha

d'entendre com un exercici d'**autorealització** en el que l'home virtuós aprèn a desenvolupar al màxim les seves potencialitats. És un procés de perfeccionament personal. La felicitat no és la virtut en sí mateixa, però la pressuposa. No podem ser feliços si patim dolor, o si passam fam; tampoc podem ser feliços si no som virtuosos. La felicitat tampoc no és només saviesa, tot i que també és pressuposa la saviesa en un home virtuós. La vida contemplativa de l'home savi és la forma més alta de vida i la font de felicitat més perdurable i més profunda, però no és l'única forma de vida virtuosa. Hem vist, com el Bé platònic entès com a màxima aspiració en Aristòtil es fa terrenal i s'assimila a allò que en la seva teoria hilemòrfica enteníem com causa final: el bé per a una llavor és convertir-se en arbre, per a un ou en gallina. Si comparam el bé com a aspiració amb el desenvolupar i actualitzar les nostres potencialitats, veim com en l'ésser humà l'ideal és arribar a desenvolupar unes capacitats racionals que li són pròpies i que el porten a ser feliç a través dels seus actes. El bé equiparat a la felicitat és un objectiu, una aspiració, però no un ideal abstracte, sinó una meta vital.

A mena de resum, podem mencionar les principals característiques de l'ètica aristotèlica: és una ètica **teleològica**, (les accions tenen una finalitat); aquesta finalitat és la felicitat, i per això deim que es tracta d'una ètica **eudamonista**. La felicitat es cerca a partir de la pròpia naturalesa humana i aquesta naturalesa és **racional** i **social**, (la política és causa i conseqüència del plantejament ètic d'Aristòtil). És una ètica que consisteix en aprendre a ser virtuoses a través de l'hàbit i la pràctica que ens ensenyen a actuar correctament i a desenvolupar la virtut ètica, (*areté*) gràcies a la qual obtenim la **prudència**, la capacitat de trobar en qualsevol situació, l'adequat terme mig entre dos extrems.

Política

L'home és en paraules d'Aristòtil un “animal polític”. És a dir, que viure en comunitat forma part de la seva naturalesa. És, en sentit estricte, l'únic animal polític ja que és l'únic que disposa de la possibilitat d'articular un llenguatge verbal i és també l'únic capaç de crear, pactar, assumir i obeir normes de comportament. Les lleis i el llenguatge són el resultat de la sociabilitat humana i precisament per això la sociabilitat és allò que ens fa humans. Aristòtil defineix l'home com un “animal amb *logos*”. La paraula, entesa com a expressió de racionalitat és allò que ens defineix com a humans i la paraula, és clar, neix

del contacte amb els altres. L'ésser humà només és humà en tant que és capaç de viure en col·lectivitat i de la col·lectivitat pot aprendre el llenguatge i totes les seves derivacions, els conceptes, la lògica, els valors... Som animals polítics i el que ens fa humans és la nostra pertinença a la polis. Amb aquest raonament Aristòtil vol anar a parar a una qüestió fonamental: la *polis*, la comunitat, no és una creació humana, sinó una necessitat de la nostra pròpia naturalesa. Sense la polis no seríem en sentit estricte humans, (curiosament, l'antropologia social i cultural modernes semblen donar-li la raó a Aristòtil), i és en la polis que l'expressió de la racionalitat i la llibertat humanes s'ha de fer possible. La polis és doncs, l'espai públic comú en el que ens humanitzam i desenvolupam les nostres potencials capacitats com a éssers amb ànima racional. Per això, cal entendre la polis des de la pròpia naturalesa humana i com hem dit quan parlàvem d'ètica la política serà també una necessitat humana. La felicitat humana, (aquell bé suprem al que apunten les nostres accions), només es pot trobar dins la polis, per tant, "políticament". L'autarquia a que ens referíem a l'apartat anterior és impossible en termes individuals, però necessària i factible en termes polítics. L'**estat** és una entitat necessària, prèvia a l'individu i només en l'estat es poden donar la felicitat i perfecció moral dels ciutadans.

I com tot en Aristòtil, igual que la seva ètica, la política està marcada per la seva idea de causa final. Quina és la finalitat de la societat, de la polis? La finalitat de la polis és aconseguir la vida bona dels seus habitants i ciutadans. Un mal govern que no aconsegueixi apropar-se a aquest objectiu no és un govern adequat. Com podem saber quina és la millor forma de govern? Com podem saber quina forma de govern fa que la polis compleixi la seva finalitat? Evidentment, la resposta no està en cercar una forma de govern ideal com feia Plató, sinó, novament, en l'experiència, en l'empirisme. Aristòtil es proposà estudiar i comparar les diferents formes de govern existents, (formes reals properes i verificables, no utopies ideals), i analitzar els seus resultats, els seus avantatges i els seus inconvenients. D'aquest estudi comparatiu es poden extreure diferents conclusions. La primera, que cap sistema existent és perfecte, però que de tots es pot extreure qualche cosa positiva. La segona conclusió és que les formes més excelses de govern, la **monarquia** i l'**aristocràcia**, (bones formes en tant que el governant o governants cerquen el bé comú) són fàcilment corruptibles i degeneren molt aviat en règims de tipus totalitari com la **tiranía** o l'**oligarquia**, (en els que el sobirà o la minoria governant cerquen el seu propi benefici). La proposta doncs serà fer una síntesi del millor de cada forma de govern, deixant de banda el pitjor de cada una. La democràcia té un sol avantatge respecte els altres sistemes, però és un avantatge clau: la llibertat dels ciutadans. L'oligarquia no és un sistema recte de govern però, malgrat tot, té una cosa bona: genera riquesa i benestar material. L'aristocràcia permet l'excel·lència i el govern dels millors. Si poguéssim ajuntar aquests els elements millors de cada sistema tindríem un govern prou

acceptable, però difícilment es donaran conjuntament en un únic sistema. Així, un règim mixt entre democràcia i aristocràcia, al que Aristòtil anomenarà *Politeia* o República.

La *Politeia* seria la solució ideal, però Aristòtil no és idealista, ja ho sabem. Aquest règim no és fàcil d'aconseguir i Aristòtil ho sap. Per aquest motiu i per tal de no caure en ideals utòpics, explica que s'ha de tenir el millor govern possible en cada cas concret i donades unes circumstàncies concretes. Per això, qualsevol forma de govern es considera adequada si no oblidia el requisit fonamental: aconseguir el bé comú de tots els ciutadans. És més, una mateixa forma de govern pot ser bona per a una ciutat i perjudicial per a una altra, perquè no totes les polis tenen les mateixes característiques ni els mateixos condicionants socials, psicològics o històrics. No vos sembla un magnífic exercici de realisme polític?

Cosmologia

No té molt de sentit dedicar molt de temps a parlar de la cosmologia aristotèlica en un curs de filosofia, però qualsevol persona formada amb un mínim de cultura general (i vosaltres ho sou) hauria de conèixer mínimament com era la cosmovisió que Aristòtil tenia del món, bàsicament perquè serà la visió que es tindrà (amb algunes variacions) fins el segle XVI.

L'univers per a Aristòtil és esfèric i finit, (finit en l'espai, però infinit en el temps). Està format per una sèrie d'esferes concèntriques i transparents. Una de les esferes divideix l'univers en dues regions clarament diferenciades: el món **sublunar** i el **supralunar**. En la primera, tot és corruptible i el moviment dels cossos és violent i imperfecte. En el món supralunar, tot és etern i perfecte. El moviment dels cossos celestes i els planetes en les esferes supralunars és circular i uniforme, (al llarg de tota l'antiguitat, el moviment circular l'assimilava a la idea de perfecció).

Nosaltres vivim al món sublunar, en una de les esferes interiors en el que tot el que existeix està format per combinacions físiques dels quatre elements, (foc, aigua, aire i terra). En aquest món sublunar tot està sotmès a les lleis del canvi i la corrupció i degeneració de la matèria. El món supralunar és el de les esferes celestes i en ell podem

trobar els planetes i els altres cossos celestes. La substància pròpia que conforma aquest món supralunar és l'èter, element mitificat en l'edat mitjana amb el nom de quinta essència. En aquest món supralunar i eteri, les lleis pròpies del món sublunar no tenen sentit. Els cossos són eterns i incorruptibles i el moviment, com hem dit fa un moment, etern i uniforme. En certa manera la distinció de dos mons (un perfecte, etern i immutable i l'altre corruptible i canviant) és una concessió aristotèlica al platonisme i aquesta és una de les poques qüestions en que Aristòtil no es comporta com un empirista i especula deductivament. El motiu és evident, no tenia dades empíriques suficients.

No fa falta aclarir que la cosmologia aristotèlica no té gaire sentit en l'actualitat, però durant tota l'Edat Mitjana, aquest model cosmològic i físic, (corregit per l'astrònom del segle II dC Ptolomeu), serà el que explicarà com és l'univers. Ara pot semblar infantil i ingenu, però hem de dir en defensa d'Aristòtil que és un model que cobreix els fenòmens observables empíricament i s'ajusta al que els planetes i els altres cossos celestes semblen fer quan es mouen, (al menys al que es podia observar fa 2400 anys). És un model que a més casa bé amb idees prèvies (la distinció platònica entre dos mons com ja hem dit) i amb el sentit comú i els diferents temps que semblen tenir els objectes terrestres i els siderals. És cert que amb ulls humans tot el que ens envolta sembla tenir una vida limitada i es corromp i degenera. En canvi, els cossos celestes, ja siguin planetes o estrelles, ens semblen amb mirada temporal humana eterns i molt regulars en el seu comportament cíclic. Farà falta una visió radicalment oposada al que semblen mostrar les dades empíriques per canviar i qüestionar aquestes impressions i per això, arribat el moment, parlarem de “revolució”.

Aristòtil i Déu

La cosmologia i la física aristotèliques no ens interessa gaire des d'un punt de vista científic, (tornarem a parlar d'elles en el capítol dedicat a la revolució científica), però sí per una qüestió que afectarà assumptes filosòfics com ara la possible demostració lògica de l'existència de Déu que pretendran veure els escolàstics com a necessària si s'accepta la cosmologia aristotèlica.

Vegem això de forma ràpida i concisa i sense entrar en discussions religioses: Aristòtil explica que tot canvi té quatre causes; (material, formal, eficient i final). La causa

eficient, l'agent, és la que provoca el canvi. Bé idò, el moviment és un canvi, (de fet, canvi i moviment poden ser considerats sinònims quan parlem de física antiga), i com a canvi, necessita d'un agent que el provoqui. El que mou alguna cosa és el que podem anomenar motor, no? Idò tot moviment necessita d'un motor que el produeixi. Les esferes celestes del món supralunar es mouen amb un moviment circular. Què o qui produeix aquest moviment etern, uniforme i perfecte? Doncs el motor de cada esfera seria segons Aristòtil el moviment de l'esfera immediatament exterior a ella que transmet el seu propi moviment per contacte a l'esfera interior. Correcte, acceptem que cada esfera es moguda per una altra esfera i així successivament fins a...quan? On? Fins a la darrera esfera. La darrera de les esferes no pot ser moguda per cap altra esfera exterior a ella, però algun motor ha de ser el causant del seu moviment. Així, de forma necessària, es deduiria la necessitat de l'existència d'un motor primer, capaç de generar moviment per ell mateix i transferir-ho a la primera esfera sense cap altra instància externa a ell. Aquest primer motor rebrà el nom de **primer motor immòbil** i per pura necessitat lògica haurà de reunir tota una sèrie de característiques com l'eternitat i la inalterabilitat que quadraran amb el que els escolàstics cristians molts de segles després entendran per Déu.

Igual passa amb la dualitat potència-acte. Com ja hem vist, tot el que existeix, existeix en acte, però pot existir en potència si arriba a ser allò que pot ser. Lògicament, (que no empíricament), podem demostrar la necessitat de l'existència d'un ésser que hagi desenvolupat tota la seva potencialitat i s'hagi actualitzat en tots els sentits possibles. Aquest ésser seria "**acte pur**", perfecte. Un ésser total que culmina en sí mateix totes les seves perfectibilitats. **Acte sense potència**, dirà Aristòtil; Déu, diran els escolàstics medievals.

Aquest ésser que és acte sense potència, o el primer motor immòbil seran utilitzats pel cristianisme per justificar la seva pròpia doctrina i la necessitat de l'existència d'un Déu creador. En aquest cas, a més, el concepte va acompanyat d'un raonament lògic que serà difícil de rebatre i que els escolàstics, especialment Sant Tomàs, desenvoluparan hàbilment en arguments aparentment lògics però empíricament indemostrables. És a dir, els escolàstics utilitzaran les armes que el propi Aristòtil els dona, (en particular una lògica sil·logística molt ben construïda i una cosmovisió errònia però prou acceptada durant segles), per demostrar allò que els interessa demostrar: l'existència necessària d'un ésser etern, perfecte, causa agent i final de tot el moviment i raó darrera de tot l'ordre universal. Són arguments lògics i lògicament funcionen, però parteixen de judicis basats en una física i una cosmologia errades (i per tant, de judicis falsos).

En el fons els arguments tenen tots una forma similar. El fet de necessitar un primer motor immòbil, una **nous** universal o un ésser que sigui acte sense potència, és una mica el problema que ni ciència ni lògica ni filosofia poden resoldre. Podem explicar l'origen de la matèria, del moviment o que l'univers sigui un cosmos (ordre) i no un caos (desordre) sense apel·lar a una instància superior? Un creador, un dissenyador, un enginyer, un primer motor? Sembla difícil. Tan difícil com acceptar que aquest sigui el Déu personal de la metafísica cristiana. Aristòtil no ens parla de Déu en el sentit d'ésser superior i en absolut podem imaginar-nos un déu aristotèlic personal a la forma dels deus de les grans religions monoteistes. El problema bàsicament radica en que la concepció física aristotèlica de l'univers introdueix, a més de l'essència de les coses, la substància, la noció de causa. És a dir, que ja no ens conformam en saber què és el què hi ha i d'on ve, (com pretenien els presocràtics quan cercaven l'*arkhé*), que seria la causa material d'Aristòtil, sinó que ara volem saber també el per què (causa) i el per a què (finalitat). Un univers en el que hi ha perquès i “per a quès” és un univers ordenat, amb sentit, amb una raó interna. Això és el que permetrà als escolàstics cristians “racionalitzar” el seu Déu. El Déu cristià és un déu místic i personal que en l'edat mitjana es convertirà en un Déu lògic, necessari per a justificar un ordre universal. No sé si m'explic, la fe no necessita raons ni lògica, però en un moment donat de la història del cristianisme, els escolàstics pretendran utilitzar la lògica aristotèlica com el que és (un instrument de demostració) per “demostrar” les seves pròpies creences. El problema és que ho fan a partir de pressupòsits físics en els que l'existència de causes agents o finals ens permet cercar una causa primera o un sentit final de l'existència de tot el que existeix. Com que aquestes causes són deduïbles lògicament però no demostrables empíricament, tenim el que tenim: un “Déu” lògic-matemàtic (si voleu “científic” si entenem per ciència la ciència medieval basada en l'aristotelisme) necessari dins d'uns paràmetres determinats. Però en cap cas podem acceptar que Aristòtil ens parles de Déu. Al menys no en el sentit en que s'ha pretès afirmar això. Ni Plató ni Aristòtil foren bons cristians per una raó tan bàsica com que el cristianisme sorgeix 400 anys després de la seva mort.

En resum

En resum, Aristòtil és un *crack*. Una “universitat amb cames” com he llegit fa poc no sé on. Poques vegades s'ha donat un cas semblant amb un interès tan divers per totes les branques possibles del saber concentrat en una mateixa figura històrica. Humanista, biòleg, polític, crític, físic... Aristòtil conforma la cosmovisió física, política, humana i

cultural més completa de la història. I a més ho fa amb una envejable coherència interna entre les seves idees. La seva política es vincula amb la seva ètica i les dues amb la seva física. Tot encaixa lògicament en un entramat teòric de tall empirista i amb unes exigències de demostració i criteris de demarcació de la veritat que seran la base de tot el pensament científic posterior tot i que també seran, paradoxalment, la principal traba per a que la ciència moderna pugui arrencar en el segle XVI.

Com es dona aquesta fenomenal paradoxa? Aristòtil ens ensenya a no acceptar allò que no puguem derivar de l'observació dels fets empírics i a utilitzar la lògica sil·logística per determinar quan un raonament és correcte i quan no. La paradoxa vindrà quan segles després el seu pensament i les seves teories es converteixin en dogma, en **argument d'autoritat**. A l'Edat Mitjana i al Renaixement, intel·lectuals i científics varen ser cremats o condemnats per negar total o parcialment el sistema aristotèlic. Demostraren que Aristòtil s'equivocava i ho feren a partir de l'observació dels fets, de les dades empíriques i de la lògica, però el sistema aristotèlic era tan potent i estava tan acceptat cultural i intel·lectualment que va costar molt que les objeccions evidents s'imposassin al que ja s'havia convertit en tradició. Més quan sobre aquest sistema s'havia articulat tota una justificació "lògica" de les Sagrades Escriptures. Què puc dir sobre això? Només que Aristòtil els hauria donat la raó als que varen ser condemnats per anar contra el seu sistema. Estic convençut de que si Copèrnic hagués pogut parlar amb Aristòtil personalment i explicar-li per què afirmava que l'univers no és com ell pensava, Aristòtil hauria acceptat sense dubtar les proves empíriques en contra seu i hauria corregit la seva visió del món. És a dir, Aristòtil no té la culpa dels excessos comesos en segles posteriors en el seu nom. Aristòtil representa millor que ningú altre la ciència, el pensament i l'ànsia de conèixer els secrets de la naturalesa i desvetllar-los. No el dogmatisme, ni l'obscurantisme. Mai hauria acceptat el dogma intel·lectual autoritari en que l'aristotelisme es va convertir a l'Edat Mitjana.

Però que ens queda d'Aristòtil en el segle XXI? Què ens pot dir? Bé, l'Aristòtil científic, poc. Els 2500 anys d'història de la ciència li han passat per damunt. En realitat, només els darrers 500. Aristòtil va ser el científic de referència fins el segle XV. Com acab d'explicar, les seves tesis eren argument d'autoritat durant l'Edat Mitjana i per tant inqüestionables. Tan inqüestionables com ara sabem que s'equivocava. L'univers no és finit en l'espai, ni el comportament físic dels cossos respon al que ell creia que responia, (un *telós* intern que els portava a ocupar el seu lloc en el món). Copèrnic Gal·ileu i Newton desmuntaran la física aristotèlica. Igualment passarà en un altre nivell amb la seva zoologia, la seva biologia i en general amb tot el seu corpus de coneixement científic.

Filosòficament i intel·lectualment Aristòtil ens deixa moltes més coses. Per començar, una actitud de recerca absolutament essencial en filosofia. Una recerca guiada per l'admiració que desperten els fets del món que ens envolta i que habitam en els ulls del filòsof. Aristòtil ens deixa la forta empremta d'un univers racional i racionalitzable, comprensible des de l'enteniment. Un univers que és *cosmos*, (ordre), *nous* (intel·ligència) i *logos*, (paraula). Un univers que puc conceptualitzar i explicar lògicament i que no necessita d'universos paral·lels indemostrables per tenir sentit. Un cosmos que puc entendre gràcies al meu intel·lecte racional. Darrera de tot això, clarament, el **materialisme** i l'**empirisme** com a formes de fer filosofia i fer ciència. Un univers causal. Sense aquesta concepció aristotèlica no seria possible fer ciència, per molt que la seva ciència ara ens sembli ingènua. Des del punt de vista de l'ètica i la política, Aristòtil ens deixa el sentit comú com a guia de la convivència i de la vida. La idea, tan bàsica com essencial de que vivim per ser feliços i que una vida individual o col·lectiva que no ens faci feliços no és una vida bona. L'autorealització com a meta i el sentit comú com a camí. Aquest és l'Aristòtil pragmàtic, realista, empirista i terrenal que ens importa com a petits filòsofs "en potència".

4). L'hel·lenisme, Roma i el cristianisme.

La filosofia hel·lenística

Amb posterioritat a Aristòtil no trobam en el món grec cap aportació de l'envergadura intel·lectual del seu pensament. Entre altres coses perquè el món grec del que hem parlat desapareix com a tal. L'imperi d'Alexandre Magne i la civilització que quedarà després de la seva fragmentació es coneixen com a **món hel·lenístic** i és un món cultural de clara influència aristotèlica en particular i grega en general. A aquest món hel·lenístic trobarem però unes aportacions vitals per al desenvolupament de l'Ètica. Com que el model de pensament aristotèlic donava cobertura a la majoria de problemes físics i epistemològics i el nou món és un món de convulsions polítiques i canvis molt ràpids, la mirada dels pensadors hel·lenístics es torna una altra vegada cap a l'ésser humà i el seu comportament. Partint de la idea aristotèlica d'una ètica finalista basada en la recerca de la felicitat sorgiran diferents escoles filosòfiques que plantejaran models ètics importantíssims. Aquestes escoles són molt diferents entre sí, però totes tenen en comú la idea de que els nostres actes ens han de portar cap a un ideal de felicitat i que el savi és el que aconsegueix aquest ideal. El que canvia és l'ideal i la forma d'aconseguir-ho.

Si el món fos just i jo pogués prendre decisions importants dedicaria tres mesos del curs a la **filosofia hel·lenística**. Com que no puc, la veiem en un parell de classes com a "teloners" tristos d'Aristòtil que surten al final del concert, quan ja no queda ningú per a aplaudir. La filosofia hel·lenística respon a les necessitats d'un món en crisi política, econòmica i de valors, (vos sona?). El món grec de l'esplendor polític i cultural s'enfonsa i noves formes de vida desplacen la cosmovisió grega, tan vinculada a la política i a la vida de la *polis*. Els grecs no entenen l'ésser humà si no era en grup; ara, el grup, el col·lectiu, la *polis*, ja no hi és o al menys no hi és en la mesura ni forma en que hi era abans. Quan el grup i la societat no ens donen el que necessitam, giram els ulls cap a l'individu i la naturalesa. La solució serà cercar formes de vida plena i feliç més o menys individuals i, sobre tot, naturals. Les lleis i convencions humanes, (el **nomos**) s'han mostrat fràgils i insuficients. Els pensadors cercaran fórmules per a aconseguir la felicitat mirant aquelles altres lleis que mai fallen: les de la natura, les de la **physis**. Cercaran el secret de la felicitat, i alguns (no vos diré quins), el trobaran.

Per exemple, **Epicur** i els seus seguidors ens parlen de l'**hedonisme**, segons el qual la felicitat i la plenitud a la vida consisteixen en gaudir del plaer. Els **hedonistes epicuris** recomanen cercar el plaer i aconseguir l'**ataraxia**, que consisteix bàsicament en eliminar les carències del cos i de l'ànima, sense passar-se, (no sigui cosa que ens saturem amb un excés de plaer). **Zenó** i els seus deixebles inauguren el camí de l'**estoïcisme**, on l'ideal a aconseguir no seria ja el plaer, sinó l'**apatheia** (absència total de plaer i de dolor amb el control de les nostres passions i desitjos). Els **estoics** són radicals i contundents. No podem canviar el món ni el destí implícit en el **logos** de l'univers. El que sí podem canviar és la representació mental que ens fem del món i assimilar millor o pitjor aquest destí. Dit d'una altra manera, mai podrem evitar el dolor, però el patiment és una qüestió exclusivament nostra que depèn de com afrontam els avatars del destí. El gran **Diògenes** serà el principal representant del **cinisme**, atacant brutalment totes les convencions socials i promulgant el retorn a un comportament natural com el dels animals i a una llibertat també natural. Els **cínics** ens animen a viure segons la naturalesa, despullant-nos d'hipocresia i convencions socials artificioses. Una escola **escèptica** de pensament en la que destaca el filòsof **Pirró** recuperarà la idea segons la qual no podem conèixer la veritat i la realitat i que la felicitat consistiria en aconseguir la "suspensió" del pensament. Són els **escèptics**, que ho tenen molt clar: no podem saber res amb certesa, així que més val no opinar res, (**epojé**), i sobretot, no dir res sobre res, (**aphasia**). Alguns de vosaltres preneu una actitud absolutament escèptica en els vostres exàmens quan me'ls lliurau en blanc. A mi em sembla admirable i, si el món fos just, vos hauria d'aprovar.

En definitiva, models de comportament, actituds enfront del món. Si ara vos demanés com enteneu el món i la vida vosaltres és segur que vos podríeu identificar amb algun d'aquests models: sou relativistes i pensau que tot és subjectiu i possible? O sou hedonistes i pensau que la vida està per gaudir-la? O tal volta com els estoics pensau que l'autocontrol i el domini de les passions vos allunyan del dolor i del plaer i vos faran més forts? La grandesa dels grecs (des dels presocràtics fins els darreres pensadors hel·lenístics) és que retraten la majoria de les opcions vitals i intel·lectuals possibles. Dos mil cinc-cents anys després encara ens movem dins dels paràmetres que ells delimiten de forma magistral. Potser no podem acceptar algunes de les seves respostes, però no podem ignorar cap de les seves preguntes.

Roma

Alexandre Magne durà el pensament grec arreu del seu gran imperi i aquestes formes de pensament platòniques i aristotèliques arrelaran amb tal força per tota la Mediterrània i l'Orient que quan uns segles més tard un nou i poderós imperi militar ocupa tots aquests territoris, no podrà fer altra cosa que heretar-les i assimilar-les com a seves. Estic parlant, clar, de Roma. Els romans expandiran el seu poder i domini per totes les antigues ciutats gregues i la Mediterrània al segle I d.C. Arriben a tenir un vast imperi que ocupa tota la Península Ibèrica, la Península Itàlica, Grècia, Macedònia, el Nord d'Àfrica, (Egipte i Cartago), Europa Central fins el Rihn i el Danubi i la meitat de Gran Bretanya. Aquesta unitat política i territorial es mantindrà més o menys intacta fins el segle V i els regnes que es formaran després ho faran a partir de la seva base cultural i política.

Per això entendre aquest moment històric resulta fonamental per interpretar la nostra cultura occidental: perquè clarament es conforma aquí el nostre substrat ideològic, cultural, lingüístic, religiós, polític i filosòfic. La qüestió és que els romans no fan noves aportacions a nivell filosòfic o conceptual que siguin transcendents. Bàsicament, el pensament sistemàtic que els grecs han definit i caracteritzat, (la transició del mite al *Logos* i la seva sistematització en formes racionals que abasteixen tots els àmbits del pensament), serà assimilada pels romans, que en els seus orígens són un poble primari de pastors que s'expandeixen gràcies a la seva superioritat militar, però no cultural. Els romans es saben culturalment inferiors als grecs i beuran de les seves fonts intel·lectuals. Així, el món romà assimilarà les formes de pensament gregues que encara ara formen part del nostre

patrimoni cultural. No variaran moltes coses i, tot i que trobem excel·lents filòsofs romans que destaquen especialment en l'Ètica i aprofundeixen en aquells models hel·lenístics de comportament que ja hem comentat, no hi ha una filosofia romana pròpia original i diferent de la grega. El que sí faran els romans és posar els fonaments de la convivència política i de la llei. Els romans racionalitzaran la vida social i política a la mateixa manera que els grecs racionalitzen el món natural i la ciència. De vegades es diu respecte a la cultura occidental que els grecs ens ensenyen a pensar i Roma a organitzar la societat. Si al pensament racional grec i a les formes polítiques i jurídiques romanes hi afegim la moral i cosmovisió pròpies del cristianisme, el que obtenim són els tres grans pilars de la nostra civilització.

Però per què Roma aporta les formes d'organització polítiques, legislatives i jurídiques? No hi havia lleis i formes polítiques diverses en el món grec o en altres cultures? És clar que sí. La diferència té a veure amb la pròpia construcció de l'Imperi Romà, amb la seva conformació i amb la seva extensió. Roma és l'Imperi més extens geogràfica i temporalment de l'Antiguitat. Ocupa un territori molt vast i, el que és més important, domina pobles de cultures, llengües, religions i tradicions diferents. Les formes de govern pròpies dels pobles antics es basen fonamentalment en un concepte que haurem de comprendre i definir: la **tradició**. En alguns casos excepcionals, com en el del poble grec, hi ha una reflexió filosòfica sobre possibles formes de govern alternatives i de fet, les velles polis gregues havien conegut diferents sistemes de govern com la tirania o la democràcia. El problema ara és molt diferent. Roma és un gran gegant polític. Per a governar els seus territoris no es pot apel·lar a la tradició perquè en els territoris conquerits han de conviure tradicions i cultures molt diferents les unes de les altres. També és freqüent apel·lar a la força i, efectivament, Roma és una potència militar. Per la força es conquereixen els territoris i es sotmeten els pobles, però mantenir el poder legítim exclusivament en ella és difícil i els romans ho saben. Necessiten d'un altre mecanisme que els permeti governar el seu imperi. I ho aconseguiran. Els romans donen una nova forma a un concepte molt vell: la **lleï**. No inventen la lleï, la lleï ja existia, (la lleï de la tradició i el costum o la lleï sagrada de les religions per exemple). El que fan es donar un altre sentit al concepte del que entenem per lleï. Donaran forma a la concepció del que entenem ara per legal o il·legal. Creen els fonaments del **dret**, (dos mil anys després encara ara a les universitats, a la carrera de dret, una de les signatures troncal és precisament el Dret romà). Neix amb els romans el que anomenam l'**imperi de la lleï** i paraules com poder, autoritat, justícia, legitimitació, ciutadania i dret, adquiriran un nou sentit que ens ha arribat imprès en el nostre ADN cultural.

Per al pensament grec, la política era, recordem-ho, una dimensió constitutiva de la vida humana. La participació en la vida política és essencial i bàsicament l'home és entès com un animal social i polític. Aquesta participació social ni és opcional, ni optativa. Per arribar a ser persona en el món grec, s'ha de participar de la vida en comunitat de la *polis*. Ara, al nou món romà i donades les seves dimensions geogràfiques l'estructuració de la vida política es veu obligada a canviar. La participació dins la polis grega era a més de necessària, viable i possible, però dins un gran estat com el romà és complicat. Ara els ciutadans no són només els habitants de la ciutat de Roma, sinó tots els habitants de l'Imperi. El ciutadà serà tot aquell que estarà sotmès al poder imperial, (*dominium*). La ciutadania passarà de ser un dret per naixement a una condició jurídica vinculada a un estatus adquirit i vinculada al poder. La ciutat (*polis*) es transforma en societat política (*societas*), una societat de ciutadans organitzats per unes lleis comunes i homogènies arreu de tot el territori imperial. És l'Imperi de la llei i la nova homogeneïtat de lleis per damunt de la diversitat de tradicions, costums i religions és la fonamentació moderna de l'estat i la ciutadania. És el naixement del civisme.

En un altre ordre de coses més enllà del polític, la filosofia romana no és gaire original. Les formes gregues i hel·lenístiques de pensament perduraran i seran assimilades pels romans. L'estoïcisme serà un dels corrents que més aprofundiran en la recerca de formes ètiques que donin lloc a una forma virtuosa de vida individual. Possiblement el filòsof romà més destacable sigui precisament un estoic, **Sèneca.**, (4aC-65). També és destacable el resorgiment del pensament platònic en l'anomenat **neoplatonisme** que tindrà en Plotí (205-270) el seu millor representant.

El cristianisme

Sabem molt poc del cristianisme primitiu. Sabem que neix com una secta que s'escindeix de la religió jueva a partir del predicament de **Jesús de Natzaret**, reconegut com a Messies i Crist, enviat i fill de Déu, pels seus seguidors, però no pels jueus. Sabem també que inicialment els seus seguidors eren gent d'extracte social molt baix i que poc després de la mort de Crist, els seus apòstols inicien una tasca evangelitzadora que els portarà a intentar traslladar el missatge de redempció i salvació a totes les classes socials de l'Imperi. És aquí quan necessitaran una **doctrina**, un **dogma** i una **organització**. Sabem també que en els seus orígens no era una religió amb un fons simbòlic i

intel·lectual tan complexe com té ara, sinó que durant els primers segles d'expansió el missatge inicial s'intel·lectualitzà, s'organitzà i es regulà per poder arribar a les classes dominants de l'Imperi. Aquesta tasca correspon al moviment intel·lectual conegut com la **Patrística** (els pares de l'església) i serà continuat al llarg de l'Edat Mitjana per un altre corrent conegut com **Escolàstica**. D'aquesta intel·lectualització posterior és d'on es conformarà el cristianisme que ens ha arribat a nosaltres tot i que sigui residual i subconscientment.

Nosaltres som, com sabeu, hereus culturals de l'Imperi Romà i per tant del món grec. Hem repetit ja en diferents ocasions que som el resultat de la fusió del pensament lògic grec, amb les estructures polítiques romanes. A més, el tercer pilar de la nostra societat és el **judeocristianisme**. Tots estem imbuïts de cristianisme independentment de si ens considerem o no creients. La nostra cultura beu de les fonts morals i intel·lectuals del cristianisme i els seus valors i la seva cosmovisió impregnen necessàriament les nostres. Independentment de si vos sentiu cristians o no, de si sou creients o no, hi ha uns certs aspectes de la vostra cosmovisió que estan imbuïts de cristianisme a la forma en que aquest es va anar inculcant en els homes i dones del Baix Imperi Romà, dels regnes germànics i del món feudal de l'Edat Mitjana. De quina manera? Què ens aporta intel·lectualment el cristianisme com a trets diferencials respecte a la cosmovisió pròpia dels hebreus i dels grecs? Què ens aporta exactament el cristianisme més enllà de la seva doctrina religiosa?

Per començar, sense saber ben bé el perquè, tots teniu una **visió lineal del temps**. El cristianisme i el judaisme parteixen d'una idea de temps físic lineal entès com l'espai temporal comprès entre un principi i un final. El món, la vida i l'Univers han començat en el moment de la Creació i acabaran algun dia amb el Judici Final. És l'*alfa* i l'*omega*, el gènesi i l'apocalipsi. El temps lineal, que es representaria com una recta temporal segmentada és també **direccional**. Va en una direcció i això fa que pensem que la història, l'esdevenir i el temps van a qualche lloc i tenen un sentit. Per això el cerquem. Això que ens sembla tan evident que ni tan sols ho qüestionam, no és així necessàriament. Per exemple, per als grecs el temps era circular i tot el que existia, havia existit sempre i de forma cíclica es repetia igual que es repeteixen els processos físics del món natural. Més que crear, el que havien fet els deus era ordenar (**cosmos**) un univers desordenat, (**caos**). La idea de temps circular i cíclic es dona exactament igual en moltes religions orientals que veuen tota una sèrie de cicles en el que l'ésser humà està implicat com qualsevol altra criatura. L'univers seria un tot dinàmic en moviment circular. La reencarnació en la que creu l'hinduisme o l'equilibri de contraris que representa el Tao són exemples de

concepcions circulars de l'univers i del temps. En aquestes concepcions circulars, no hi ha principi ni final, mentre que nosaltres, subconscientment, no podem evitar pensar en un final, (per això ens preocupa tant la mort), i en un principi, (i per això cercam un moment inicial, un acte de creació i un creador).

Un segon element de la vostra cosmovisió que deu invariablement al pensament judeocristià és el que es refereix a la pròpia concepció de l'**ésser humà**. Per a l'occident precristià, (per als grecs per exemple), l'ésser humà és dual. Hi ha una clara distinció entre la part física i la no física d'allò que anomenam ésser humà. Des de Plató, aquest **dualisme** s'entén essencialment a través de la distinció entre ànima i cos, tot i que allò que anomenam ànima no és entès del tot igual en diferents moments històrics. Generalment ens resulta fàcil acceptar que allò que som és una unió entre una part física, mortal (el **cos**) i una altra que no sabem ben bé com definir, però que intuïm que és **immaterial** i que ens agrada pensar que és **immortal**, (l'**ànima**). La fusió medieval entre el platonisme i el cristianisme farà arribar aquesta concepció dual del ser humà fins els nostres dies, (i com a conseqüència un cert menyspreu envers el cos i tot el que és referent a ell com per exemple la sexualitat que afortunadament començam a superar tímidament).

El tercer element que vos configura intel·lectualment en clau cristiana té a veure amb la **moral**. Existeix, i això és una aportació que el cristianisme manté de la cultura hebrea, un altre dualisme paral·lel al que hem comentat abans. És el **dualisme moral**. El bé i el mal existeixen i lluiten constantment entre si. Déu i el diable, el regne del cel i l'infern, són les dues cares d'un univers dual en els que la llum i l'obscuritat s'enfronten contínuament. Paral·lelament, tenim una idea de **pecat** i una altra idea de **culpa**. El cristianisme és la religió del pecat original del que ens hem de redimir. Aquests dos conceptes són propis de la moral judeocristiana, així com els conceptes de **redempció** i **salvació**. Sant Agustí ens parla de la **civitas dei**, (la ciutat de Déu) i la **ciutat terrena**. Les dues ciutats es separaran al final del temps i tots serem jutjats en el **Judici Final**.

Resulta fàcil observar que totes aquestes qüestions que postula directa o indirectament el cristianisme, fugen prou de l'àmbit de l'estricta racionalitat que exigia el *logos*. Els cristians accepten qüestions tals com la immortalitat de l'ànima, la redempció o la pròpia existència necessària de Déu de forma dogmàtica. Són veritats de la fe, però no tenen perquè ser necessàriament lògiques ni racionals. El dogma no necessita de racionalitat. Això és tornar al temps d'abans del *logos*, al temps del mite? Sí i no. El pensament medieval és essencialment religiós i per tant no és necessàriament lògic, però tampoc és exactament mític a la manera convencional. En els seus inicis, el missatge de redempció i salvació del cristianisme primitiu fou fàcilment acceptat per les classes marginals amb escassa formació intel·lectual. La seva promesa de salvació va convertir-lo en la religió dels desemparats, els pobres i els pobres de l'Imperi, però les mentalitats dels homes formats culturalment que habiten l'Imperi Romà estaven habituades al *logos* i necessitaven de reflexions que justifiquessin els nous dogmes d'una forma una mica més elaborada. Les classes més altes de l'Imperi i en general tots els romans i els descendents de la cultura hel·lenística, necessitaran d'un procés d'assimilació i adaptació per tal de poder digerir les qüestions dogmàtiques de la seva nova religió. El problema ens porta a l'àmbit de la veritat i el seu criteri de demarcació, entès de manera diferent per cultures diferents.

Veritat com a descobriment i veritat com a fidelitat

En el món grec, (i per tant en el romà), la veritat s'entén com un descobriment. Els grecs tenen una cultura eminentment visual i com recordareu, cerquen la veritat que s'oculta darrere el canvi aparent. És com si el món ens ocultés la seva vertadera cara i haguéssim de desvetllar o descobrir que s'amaga darrere la màscara. Els grecs cerquen la vertadera realitat darrere les aparences, cerquen allò immutable darrere el que és alterable i canvia. Aquest tipus de veritat, la veritat com quelcom que hem de descobrir, es coneix amb la paraula grega *aletheia* i és radicalment diferent al concepte hebreu de veritat, (*emunah*), que significa fidelitat, confiança. La veritat no és per als hebreus allò que està amagat i s'ha de descobrir, sinó que té un sentit de lleialtat de forma que té més a veure amb la paraula donada i amb la confiança. Per exemple, els hebreus entenen que entre ells i el seu Déu s'estableix una aliança, un pacte de fidelitat indissoluble que no pot

ser trencat. Així, faltar a la veritat serà més aviat trair, rompre el pacte de fidelitat, enganyar. El seu Déu és l'únic "vertader" per a ells perquè li són fidels. D'aquí ve precisament la paraula fe, del llatí *fides*, fidelitat. El cristianisme, l'islam i el judaisme ens porten directament a l'àmbit de la fe, de la revelació. Quan un creient afirma "amen" després d'escoltar la paraula de Déu, està dient "ho crec". Igualment, quan en la litúrgia afirma "paraula de Déu" com una acceptació després de la lectura de la Bíblia està acceptant la paraula com una revelació que creu i assumeix com a vertadera. Per als grecs, el món ens desvetllava la realitat oculta si érem capaços de mirar més enllà de les seves aparences a través del *logos* i la raó teòrica. Per als hebreus, la veritat se'ns revela per la divinitat exactament igual com quan algú ens confia un secret i necessitam creure'l per acceptar-lo.

Quan el cristianisme entra amb força dins del món romà, el problema d'encaixar les dues formes d'entendre la veritat s'haurà de solucionar. El món grecorromà tenia una religió politeïsta. Molts de déus diferents simbolitzaven les forces ocultes de la natura i com sabem són models antropomòrfics en els que el propi ésser humà es projecta a sí mateix en la naturalesa. Aquests déus arriben a ser personatges d'una literatura mitològica gairebé folklòrica en la que s'enfronten uns amb els altres i mostren passions i comportaments absolutament humanitzats. El judaisme i el cristianisme són estrictament monoteïstes. Això és un canvi molt important. La creença en un sol Déu provoca la deshumanització del mateix i el converteix en un concepte abstracte més proper a la idea d'absolut. En la cultura hebrea, aquest Déu serà presentat com un ésser totpoderós, omnipotent i omnipresent. És un Déu creador i un pare. Un Déu etern que s'encarrega de la providència. S'uneix així el destí individual i col·lectiu del poble d'Israel amb els designis de la providència i voluntat divines. El Déu únic és un Déu total que dirigeix al seu poble i el protegeix. Però juntament amb el Déu protector, també és un Déu castigador i cruel que actua contra el seu poble quan aquest s'aparta del seu camí.

El cristianisme mantindrà aquesta idea de Déu omnipotent i omnipresent, que protegeix i castiga i que és creador i pare, però l'humanitzarà novament amb la figura del Crist, el Déu immortal que s'encarna en forma humana i pateix el dolor i la mort com els humans per acabar amb la resurrecció triomfant sobre la mort. El Déu cristià es fa home i acaba torturat i humiliat. És molt poc freqüent trobar en religions antigues figures semblants a aquest Déu dèbil i derrotat que aparentment és Crist. Els romans o els grecs no podien acceptar una imatge semblant. Els seus déus eren poderosos, immortals i triomfadors. Ara trobam un Déu que en lloc de ser així, mor. No només això, sinó que Déu és fa mortal, és tres en un i ressuscita. Un Déu que va contra la tradició, la física i la lògica. Com hem dit, les classes més marginals accepten sense problemes el missatge

salvacionista que el dogma de fe cristià comporta, però en pocs segles, el cristianisme arribarà a ser la religió oficial de l'Imperi i això no hagués estat possible si el dogma de fe no s'hagués intel·lectualitzat. S'havia de conciliar una religió basada en la confiança (en el concepte hebreu de veritat), amb un pensament basat en la racionalitat teòrica, (amb el criteri racional de veritat). Per això no és del tot mite. Tampoc és exactament filosofia, perquè no és racional. La filosofia medieval es converteix en una altra cosa, en allò que anomenam **Teologia**. La filosofia medieval és una reflexió intel·lectual per tal d'entendre o explicar racionalment les veritats acceptades per la fe, però que en cap cas aquesta reflexió permetrà contradir la veritat de la fe que, a més, en cas de contradicció, s'imposa per damunt de la raó. En cas de conflicte entre fe i raó, domina la fe. La filosofia deixa de ser filosofia per convertir-se en Teologia. La raó queda al servei de la fe durant pràcticament mil anys. Una religió que predicava allò incompreensible en un món hereu de la racionalitat i el *logos*. El missatge cristià s'havia de racionalitzar i fer entenedor. No va ser fàcil, però d'aquesta peculiar fusió de racionalitat i misteri naixerà bona part de la forma en que nosaltres ens enfrontam al món.

Els pares de l'església: la Patrística

La conciliació entre la racionalitat romana i el pensament cristià es tractarà de dur a terme en els primers segles de difusió del cristianisme. L'any 395 el cristianisme es converteix en la religió oficial de l'Imperi Romà. Des d'aquest moment i fins el segle VII, en una etapa cultural coneguda com la **Patrística**, els anomenats *pares de l'Església* tractaran de donar cobertura intel·lectual a les "veritats" que postula l'església per tractar que siguin assimilades per les classes dominants i cultes de l'imperi. El procés com hem dit, no serà fàcil. Els anomenats "pares" de l'església tractaran de defensar les seves creences de les objeccions que els racionalistes pagans mostraran amb fermesa. Entre aquests intel·lectuals destacaran **Tertulià**, **Orígens**, **Sant Gregori** i sobre tot, **Sant Agustí**. Tots ells tractaran de justificar racionalment les veritats de la Fe, però amb una clara premissa: en cas de conflicte entre Fe i Raó, la que s'equivoca és la raó. **Tertulià**, per exemple, es mostrarà radicalment convençut de que la raó humana no és autònoma per abastar els misteris divins i que si qualche part del dogma ens sembla absurda, ha de ser perquè estem incapacitats per a entendre-la i per tant, el que hem de fer és simplement creure, ("*credo quia absurdum*", crec perquè és absurd). Aquesta idea de **supeditació de la raó a la fe**, serà la pauta a seguir durant segles. La fe és la veritat i la raó es pot equivocar. Fins i tot en alguns moments s'ha arribat a acceptar una possible **dobla veritat**, segons la qual hauria

dues veritats diferents, la de la fe i la de la raó, (a poc que vos atureu a analitzar el concepte de doble veritat veureu que és contradictori en sí mateix i amb la pròpia noció de veritat).

La majoria de pensadors medievals compartien aquesta idea de submissió radical de la raó respecte la fe, però no tots manifestaven un menyspreu tan absolut envers la raó com el de Tertulià. Un bon exemple serà **Sant Agustí**, que donarà més èmfasi al paper de la raó. Sant Agustí modificarà el "*credo quia absurdum*" de Tertulià en un "*crede ut intelligas*" ("creu per tal d'entendre" que completarà amb un "entén per tal de creure"). Per a Agustí, doncs, raó i fe no són incompatibles i la raó pot ajudar a comprendre alguns assumptes de fe. Per això es pot recórrer a ella i Sant Agustí es servirà d'un dels dos grans filòsofs grecs: Plató, qui amb les seves teories sobre el dualisme de la realitat, sembla encaixar perfectament amb molts dels dogmes cristians. Recordau que Plató ens parlava d'una doble realitat en la que un món etern, ideal i incorruptible era superior i més real que el nostre món material on tot és imperfecte i finit. Aquesta dualitat implicava tot un pensament sistemàtic amb conseqüències en la concepció de la física, la política, la moral o l'antropologia. El dualisme platònic serà reinterpretat per Sant Agustí, donant lloc a una curiosa fusió entre el pensament cristià i el de Plató. El món de les Idees platònic serà ara el regne de Déu i la dualitat entre cos i ànima serà ara entesa en termes cristians. Déu passarà a ocupar el lloc que ocupava la idea suprema del Bé i les tres idees principals de Plató, (Bé, Justícia i Bellesa) passaran a a identificar-se amb la Trinitat cristiana. Les raons del *logos* seran interpretades com a raons divines i les idees platòniques seran ara les idees en la ment de Déu que són el model de la creació. Plató defensava a més una peculiar teoria del coneixement, la **reminiscència**, segons la qual l'ànima humana pertany al món de les idees i les ha contemplat, oblidant tot el que havia vist quan és presonera d'un cos. Agustí recicla aquesta idea per parlar de la **interiorització** i l'**autotranscendència**, convidant-nos a cercar la veritat dins de nosaltres mateixos. En qualsevol cas, el pensament agustinian, revestit de platonisme i filosofia, no serà estrictament més que una forma avançada de teologia i hauréu d'esperar encara segles perquè el pensament racional recuperi el seu lloc preeminent en la cultura occidental.

5). L'escolàstica medieval. El lul·lisme.

Serà a partir del segle X quan els grans canvis socials i estructurals en el món feudal i la difusió de les universitats facilitaran l'apertura del coneixement, fins aleshores enclaustrat als monestirs. En aquest context, es desenvoluparà un potent corrent intel·lectual anomenat **escolàstica**. Els escolàstics pretendran, entre els segles XI i XIV, racionalitzar absolutament la teologia. Poc a poc, la relació entre fe i raó s'anirà compensant. Entre els primers autors que recorren a la raó d'una manera més elaborada caldria destacar **Sant Anselm de Canterbury**, que serà el responsable ja en el segle XI de la versió més coneguda d'un curiós argument que al llarg de la història de la filosofia s'ha repetit moltes altres vegades en diferents formes: l'**argument ontològic**. Segons l'argument ontològic, simplement Déu existeix perquè és necessari que existeixi. Més o menys seria així la cosa: *“Nosaltres podem imaginar un ésser més gran que qualsevol altra cosa possible d'imaginar. Un ésser existent necessàriament és més gran que un ésser que només existeixi en la imaginació. Per tant, si puc imaginar un ésser més gran que qualsevol altre ésser, aquest ha d'existir realment.”* D'acord, a mi tampoc no em convenç, però se li ha de reconèixer a Sant Anselm el mèrit de tractar de demostrar racionalment allò que per a qualsevol creient no necessita demostració. El que realment importa de l'argument de Sant Anselm, és precisament que és un argument i que es basa en la demostració lògica i no en l'acte de fe.

Però l'escolàstic més important i probablement un dels filòsofs més influents de l'Edat Mitjana serà **Sant Tomàs d'Aquino**. Tomàs recupera bona part del pensament aristotèlic sobre la naturalesa, el món físic i la lògica i l'utilitza per explicar el dogma cristià de forma semblant a com Agustí i els patristics feren amb Plató. La qüestió és que el pensament aristotèlic està molt més arrelat al món físic i material que el platònic i es basa en la matèria, en la substància i els seus atributs i en la **lògica sil·logística**. Per això, Tomàs racionalitzarà el cristianisme i donarà per tant una importància a la raó molt major que tots els seus antecessors cercant en la **lògica aristotèlica** demostracions racionals de l'existència de Déu. Farem menció a les seves **cinc vies** com a demostració del que representa el seu pensament. Les cinc vies són cinc argumentacions lògiques que pretenen demostrar que és lògicament necessari que existeixi un ser superior que sigui omnipotent i creador. Les cinc vies, (al menys quatre d'elles), segueixen una mateixa estructura: s'afirma una qüestió evident que s'ha d'acceptar com a intuïtivament vertadera sense necessitat de demostració, (per exemple que tot allò que és mogut és mogut per una altra cosa), es dedueixen una sèrie de conseqüències en base a una cadena lògica de **causes i efectes**, (si tot allò que es mou, és mogut per alguna altra cosa, fa falta una causa de moviment (un motor) per a qualsevol moviment possible), i s'arriba lògicament a la necessària primera causa, (lògicament, necessitem un primer motor que posi en funcionament la cadena de moviments si no volem caure en una recessió infinita de causes i efectes). Aquesta primera causa, equival a Déu. La del moviment és la primera de les cinc vies. Les altres funcionen amb un mecanisme lògic semblant. El que ens importa d'elles és que es parteix del món contingent, material i físic per arribar a afirmar racionalment la necessitat d'una entitat superior no física. Es parteix d'una evidència i es dedueix una conclusió seguint un procés lògic. La raó és utilitzada per primera vegada per demostrar racionalment les veritats de la fe i no només per tractar de comprendre-les.

Tant les cinc vies com l'argument ontològic en qualsevol de les seves variants ens posen en relació amb una distinció lògica molt clara i fàcil d'entendre: tot el que existeix és o bé **contingent** o bé **necessari**. La contingència és aquella qualitat d'un ens que implica que la seva existència no sigui estrictament necessària, és a dir, que igual que existeix podria no existir o existir d'una altra manera. En front de la contingència està la **necessitat**, segons la qual alguns ens han de ser lògicament necessaris perquè si no no podem imaginar ni comprendre la realitat. Allò necessari ho és de forma lògica i inevitable. Per als escolàstics i per a molts creients Déu i un món etern immaterial són **necessaris**, han d'existir de forma necessària per ser causa, raó o fonament de totes les coses contingents. Lamentablement, per a aquests mateixos escolàstics, tu i jo som absolutament contingents. Existim, però podríem no existir i no passaria res. El raonament és tan simple com lògic i

de simplicitat i lògica ens parlarà molt bé un altre escolàstic, **Guillem d'Ockham**, qui ens sorprendrà amb una teoria que ha resultat molt influent tant en lògica, com en ciència. Es coneix popularment com **la navalla d'Ockham** i consisteix bàsicament en tallar i eliminar de qualsevol argumentació tot allò que sigui superflu. Les discussions teològiques medievals es perdien en argumentacions absurdes on allò abstracte es mesclava amb allò concret i on tot era possible. La filosofia metafísica de vegades també es perd en el mateix camí, Ockham ens recorda que la naturalesa i la nostra ment treballen de forma directa, senzilla i sense rodejos. Tot allò que no és imprescindible en un raonament, sobra. No hem de multiplicar els ens existents sense necessitat. De fet, la simplicitat és un dels principis bàsics de la ciència actual. Ockham és un *destructor*, un destructor de sistemes. Es dedica a desmuntar els sistemes complexos heretats i a reconstruir-los a partir de idees clares i demostrables. Ockham simbolitza finalment la separació dels àmbits de la fe i la raó.

A partir del segle XIV, fe i raó caminaran separades. No se'ns parla ja de dues veritats diferents, sinó de incompatibilitat entre les afirmacions de la fe i la raó com a sistema de demostració. Així, a finals de l'Edat Mitjana, la lògica i la filosofia recuperen la seva independència i en poc temps entrarem en una altra època, el Renaixement, en la que l'humanisme portarà al pensament europeu a una nova dimensió de racionalitat. Entre això i el naixement de la ciència hi haurà una sola passa, com veurem en temes posteriors.

Ramon Llull, (1232/1315)

Cal fer una aturada a l'edat mitjana per parlar del nostre filòsof més il·lustre. Inclassificable i peculiar, Ramon Llull fou un intel·lectual cristià que visqué a Mallorca i desenvolupa un sistema filosòfic propi basat en la lògica a la manera dels escolàstics, (tot i que amb moltes llacunes intel·lectuals). Llull és un personatge extraordinari i peculiar. Una *rara avis* que hem tingut molt a prop (es va retirar a meditar al puig de Randa) i possiblement el personatge cultural més important que Mallorca ha donat en la seva història. Va ser professor, escriptor, missioner, místic i filòsof. Literàriament la seva obra és important, perquè escriu prosa en català, (és el primer a fer-ho). Però filosòficament, el seu pensament no és especialment profund i està ple d'inconsistències. Llull és, a la seva manera, un escolàstic total a la mallorquina.

Llull va néixer a la Mallorca l'any 1232 just acabada de conquerir l'illa pel rei Jaume I. Conta la llegenda que als 30 anys patí una transformació existencial a partir d'una revelació i des d'aleshores es dedicà al seu objectiu vital: la conversió dels infidels al cristianisme. És aquí on entra en joc el seu "sistema" filosòfic. Llull vol una eina potent per convèncer els infidels de les "veritats" de la fe cristiana. Així és com va néixer l'*Ars lul·lià*. És un sistema filosòfic que engloba religió, ciència, filosofia, moral, política i mística en un entramat de demostracions que (en teoria) responen a una lògica que permet verificacions de qualsevol qüestió a partir d'un mecanisme que havia de reunir dos requisits fonamentals: comprensibilitat i transmissibilitat. És a dir, qualsevol persona, (cristià, musulmà, home, dona, culte, analfabet...), hauria de poder comprendre la verificació de la tesi "demostrada" i a més hauria de poder-la explicar i transmetre. Totes les demostracions havien d'acabar demostrant la veritat i superioritat del cristianisme per damunt d'altres formes de fe. D'aquesta forma les veritats de la fe no depenien ja només d'aquesta i, en cas de no existir il·luminació divina, la raó humana bastaria per entendre lògicament allò que s'explicava. L'*Ars lul·lià* era com una "màquina de la veritat", una calculadora medieval amb una pretensió d'universalitat i amb una intenció d'abastir qualsevol àmbit del coneixement humà que impressiona tant per la seva ingenuïtat com per la seva complexitat.

El pensament lul·lià reuneix molts dels aspectes propis de l'Escolàstica i del racionalisme. A saber: la preocupació pel llenguatge, (les paraules signifiquen quelcom i cal definir bé els conceptes per no confondre els aspectes de la realitat a que es refereixen), el convenciment que la raó és una facultat de que disposem tots els humans i que si s'utilitza bé ens porta de forma irremissible a la veritat i la confiança absoluta en la raó i la lògica demostrativa. El que passa és que Llull no pretén arribar a cap veritat, sinó demostrar una veritat absoluta de la que ell parteix. . Hauríem d'aclarir el vertader significat original dels conceptes amb que ens referim a la realitat per poder passar del pla ontològic al lògic, (aquesta idea d'aclarir els primers principis de la realitat i arribar a una ciència general que inclogui els principis de totes les altres l'obté Llull d'Aristòtil, al que coneix a través de traduccions a l'àrab de les seves obres). Definint i aclarint els conceptes, el llenguatge s'aclareix i la lògica i el propi llenguatge discursiu esdevenen "càlculs". Si aconseguim convertir el raonament discursiu en càlcul, la seva capacitat demostrativa seria indiscutible fins i tot per als escèptics i els infidels: ningú no discuteix un càlcul matemàtic, ningú no discuteix amb una calculadora.

El mètode plantejat per Llull en el seu *Ars* pretén doncs ser un mètode de càlcul matemàtic de descobriment de la veritat. Pretén reduir les proposicions del llenguatge a termes matemàtics, (una vegada ben aclarit el seu significat), i reduir els possibles termes

complexos a termes simples resultants. Si obtenim totes les possibilitats i les combinam entre sí, obtenim, efectivament, un càlcul matemàtic (curiosament, cosa semblant amb moltes diferències plantejarà la lògica formal i la filosofia analítica del segle XX). Evidentment, la “màquina” no acabava de funcionar del tot i resultava d'una complexitat extraordinària per la seva pretensió de globalitat i universalitat. Llull volia anar més lluny del que és humanament possible, però precisament per la seva pretensió més que pels seus resultats val la pena recordar-lo. El problema de Llull és que el sentit lògic de la seva obra, (semblant en essència al d'altres escolàstics, però molt original en el seu plantejament), està imbuït i impregnat d'una mística molt poc racional d'influència agustiniana. Així i tot, a Llull se li reconeixen mèrits matemàtics i lògics. Alguns veuen en ell un precursor dels codis binaris de la informàtica moderna i el càlcul computacional. Sense anar tan lluny, el que és cert és que el seu sistema matemàtic va influir en Leibniz, important filòsof racionalista i matemàtic alemany del segle XVI, considerat un dels principals desenvolupadors del càlcul diferencial i del sistema numèric binari que, efectivament és la base d'alguns sistemes de computació que utilitzen els nostres ordinadors.

Imprès per Edicions Talaiots
Mallorca, setembre de 2013

juanjoperez@labanyeravoladora.com
www.labanyeravoladora.com