

HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA

2n DE BATXILLERAT

BLOC I:

FILOSOFIA ANTIGA

**IES Maria Aurèlia Capmany.
Departament de Ciències Socials.
Seminari de Filosofia.**

ÍNDIX:

1	Introducció.....	2
2	La Grècia Antiga.....	3
3	Plató.....	6
4	Aristòtil.....	22
5	Epicur.....	37
6	Textos.....	45

1- Introducció

Entenem per **Filosofia Antiga** el conjunt d'obres produïdes a la conca mediterrània, i en concret a les cultures Hel·lènica i Romana, en el període que abraça des de l'aparició de les primeres teories filosòfiques, és a dir, cap a finals del **segle VII aC**, fins les obres produïdes al darrer període de l'Imperi Romà Occidental¹, és a dir, cap a mitjans del **segle V dC**.

Aquesta llarga època es subdivideix, a la seva vegada, en diferents períodes:

- **Filosofia presocràtica:** Aquest període començaria a finals del segle VII aC, i finalitza al segle V aC. Es caracteritza per la preocupació per la naturalesa, el seu origen, els motius del seu canvi, la seva estructura...

- **Filosofia clàssica:** Aquest període engloba els segles V i IV aC². Trobem els autors de més pes en la nostra cultura: Protàgores, Sòcrates, Plató i Aristòtil. A aquest període apareix la preocupació per l'ésser humà com a tema filosòfic: Ètica, Política, Psicologia ... seran els principals temes d'aquesta època.

- **Filosofia hel·lenística:** Aquest període s'inicia amb la mort d'Alexandre el Gran (323 aC) i finalitza amb la batalla d'Actium (31 aC)³. No és una època brillant pel que fa a l'aparició de teories filosòfiques originals, però és, sense cap mena de dubte el període més brillant de la ciència grega i romana. Els principals corrents filosòfics que troben són: l'estoïcisme, l'epicureisme i l'escepticisme, a més dels continuadors dels corrents nascuts a l'època anterior: platonisme i aristotelisme.

- **Filosofia romana:** Es tracta del darrer, i més llarg, període de la cultura antiga que es desenvolupa al llarg de l'Imperi Romà. La producció filosòfica d'aquesta època es centra en dos eixos:

- per una banda trobem l'evolució del pensament grec, fonamentalment l'estoïcisme (Sèneca, Marc Aureli...) i el neoplatonisme (Plotí).

- d'altra banda apareix una visió del món nova, el Cristianisme, que s'inserirà en la cultura romana amb autors com Pau de Tars i Agustí d'Hipona.

Òbviament, no estudiarem totes aquestes etapes de forma exhaustiva, ni tan sols les estudiarem totes, sinó que ens centrarem en els autors que ens mana el programa: **Plató**,

¹ Al segle IV dC. l'Imperi Romà es va dividir en dues parts: Occidental (amb capital a Roma) i Oriental (amb capital a Bizanci, després anomenada Constantinopla i, actualment, Istanbul). L'imperi Occidental és envaït al segle V dC. però l'oriental és una potència militar, econòmica i cultural a la Mediterrània Oriental i el Pròxim Orient fins al segle XV, que és envaït pels turcs.

² Aquest període coincideix, per tant, amb la implantació i crisi de la democràcia a Atenes.

³ El període Hel·lenístic es defineix com la transició entre la desintegració de l'Imperi Alexandrí i la instauració de l'Imperi Romà.

Aristòtil i Epicur, i estudiarem la resta només en tant que ens facilitin la comprensió d'aquests autors.

Així doncs, en centrarem en autors grecs i, per tant caldrà una visió general de la cultura grega antiga per tal de comprendre millor el pensament d'aquests autors.

2- La Grècia Antiga

La intenció d'aquest apartat és donar a conèixer els elements culturals que afavoreixen l'aparició i desenvolupament del pensament filosòfic.

El primer que hem de saber és que, al període del que parlarem (del segle VII al III aC), el que nosaltres coneixem com a Grècia⁴, en tant que unitat política, no existeix: els anomenats grecs viuen a ciutats-estat (és a dir, políticament independents) que es distribueixen al llarg d'un territori molt més ampli del que l'actual República Hel·lènica ocupa. Trobem ciutats habitades per grecs, a més de la ubicació actual, al llarg de la costa mediterrània de l'actual Turquia⁵, al llarg de les costes del Mar Negre, al nord d'Àfrica, a l'illa de Sicília, de Còrsega, el sud d'Itàlia, la costa mediterrània de França i d'Espanya.

Lògicament, la importància d'aquestes ciutats és variable i, així, trobem des de veritables metròpolis (com Atenes al llarg dels segles V i IV aC) fins a petites colònies comercials amb població poc estable. Ara bé, malgrat aquesta independència política, els grecs es reconeixen com a integrants d'una unitat cultural que els serveix com a referència identitària i discriminatòria: ells pertanyen a l'**Hèl·lade** i la resta són bàrbars.

Podem mencionar algunes característiques culturals específiques dels membre de l'Hel·lade:

1- Una **llengua** (amb múltiples variants dialectals): el grec antic. Diuen els especialistes que aquesta llengua facilita més que altres l'expressió de conceptes abstractes. En tot cas, aquesta llengua té una gran importància a molts nivells a l'antiguitat: a partir de finals del segle IV aC, esdevé la llengua comercial de la Mediterrània oriental, és la llengua a la que es tradueixen les principals obres antigues, des dels jeroglífics egipcis fins a la Bíblia...

2- Una **estructura religiosa**: parlar d'una sola religió seria simplificar excessivament la realitat. Les creences religioses gregues són el resultat de diferents tradicions, de variats orígens, que es van anar fusionant des del segon mil·leni aC. D'altra banda, no coneixem directament els textos litúrgics que constituïrien la base d'aquestes creences, sinó textos literaris i filosòfics dels quals podem inferir, amb dubtes, aquestes creences. Òbviament, hem de suposar que, de la mateixa manera que podem parlar de variants dialectals, els cultes

⁴ Per dir-ho correctament, es tracta de la República Hel·lènica.

religiosos grecs es multiplicarien en moltes variants sectàries, ara bé, es pot parlar de dos corrents religiosos dominants:

- **El corrent olímpic:** anomenem així al conjunt de creences que semblen prou establertes a partir del segle VIII aC. I sobre el que ens informen les principals obres literàries de l'antiguitat grega⁶, i que habitualment anomenem "mitologia grega". Com que aquesta tradició és (o hauria de ser) prou coneguda de forma universal, caracteritzarem aquesta religiositat des de dos aspectes d'especial importància filosòfica: el **caràcter polític** d'aquesta religiositat, en tant que cada ciutat té un déu protector i per tant es lliga el benestar general amb el culte dels ciutadans; i la **visió vitalista** de la naturalesa humana, ja que des d'aquesta religiositat no es considera positivament la vida de l'ànima després de la mort del cos⁷.

- **El corrent òrfic:** no es pot dir que es tracti d'un corrent religiós oposat a l'anterior, sinó d'una sèrie de pràctiques religioses en les que es desenvolupa una visió diferent de l'home i la seva relació amb la divinitat. Per tal d'establir una comparació eficaç, ens centrarem en l'aspecte de l'ànima humana: l'orfisme desenvolupa tota una sèrie de rituals i normes de vida (vegetarianisme, abstinències ...) que tenen com a objectiu la purificació de l'ànima (contaminada pel cos) per tal que aquesta tingui un futur millor (sigui en la roda de les reencarnacions, en un judici després de la mort ... hi ha múltiples variants); per tant, a diferència del tractament vitalista de la tradició olímpica, aquí es considera que aquesta vida és un prova a superar i, per tant, l'important és la vida de l'ànima després de la mort del cos. Aquestes pràctiques es troben en la religiositat grega més antiga, però es desenvolupa un cert orfisme militant (per oposició a la religiositat olímpica oficial) a partir de la segona meitat del segle VI aC.

Al marge d'aquestes variants, hi ha quelcom que és present a tota la religiositat grega: el **fatalisme**. Més enllà de la relació dels homes amb el déus concrets (que habitualment simbolitzen forces de la naturalesa) els grecs creuen que el destí està marcat. Es considera que el futur (fins i tot el dels déus) està escrit, de forma que és inútil qualsevol esforç individual per eludir aquest destí. Aquest fatalisme té conseqüències a tots els àmbits de la vida cultural grega: la proliferació d'oracles⁸ (temples on la divinitat comunica el futur), el desenvolupament de la tragèdia⁹ com a gènere, i el determinisme de les teories filosòfiques, és a dir, la convicció que tot el que s'esdevé a la naturalesa és inevitable i, per tant, no hi ha lloc per a l'atzar.

⁵ Fem servir aquí els noms actuals d'aquests territoris per afavorir la comprensió.

⁶ Fonamentalment les obres d'Hesíode (*Teogonia* i *Els treballs i els dies*) i Homer (*La Ilíada* i la *Odissea*). En molts aspectes, ens centrarem en la visió homèrica del tema.

⁷ Veure Homer, *Odissea* XI,489-90.

⁸ El més famós i respectat és l'oracle de Delfos on hom suposava que Apol·lo es comunicava a través de la pitonissa.

3- Un **model d'organització política**: fins a mitjans del segle V aC la majoria de les polis gregues tenen una organització política basada en l'existència de dues cambres de govern: l'**Assemblea** i l'**Areòpag**. La primera és una cambra a la que pot participar qualsevol ciutadà¹⁰ i que té un paper exclusivament consultiu; l'Areòpag, en canvi, és un consell al qual només participa l'aristocràcia i és la cambra que realment governa la ciutat. Cada ciutat tindrà les seves peculiaritats, i fins i tot trobarem tiranies esporàdiques o que esdevenen hereditàries algunes generacions però, en general, els grecs rebutgen la monarquia, que consideren característica dels pobles bàrbars. Aquesta és una qüestió molt important per entendre que existeixi un pensament polític: no creuen que l'ordenació política depengui de la divinitat i que, per tant, sigui immutable; saben que és quelcom que es pot modificar i millorar¹¹.

Es podrien considerar molts altres aspectes que constituïrien l'estructura de la cultura de la Hèl·lade (totes les manifestacions artístiques, activitats econòmiques ...) però les mencionades són les més importants per a comprendre el pensament filosòfic grec. Les qüestions culturals que no hem mencionat aquí, seran exposades quan siguin rellevants per comprendre el pensament dels diferents autors.

⁹ Recordem que, de forma elemental, la tragèdia es desenvolupa al voltant d'un protagonista que vol fugir d'un destí que el cor li va recordant al llarg de l'obra. No hi ha sorpresa, el públic, informat pel cor, sap que la cosa acabarà malament, és a dir, que s'escenifica una lluita impossible de vèncer.

¹⁰ Ciutadans són els barons lliures (excloent, per tant, dones i esclaus) que pertanyen a alguna de les famílies (tribus) fundacionals de la ciutat (això exclou els immigrants i els seus descendents, i demostra que els problemes actuals no són gaire originals). Per tant, la majoria de la població real de la ciutat no pot participar en la vida política.

¹¹ Hem de pensar que els estats contemporanis a l'època que estem tractant (Egipte, Pèrsia ...) solen fonamentar les seves legislacions en la figura del rei-déu i, per tant, en la immutabilitat de l'ordre polític.

3- Plató

Plató (Atenes, 428-348 aC) no és, òbviamment, el primer filòsof grec tot i que, probablement, sigui el més important. Per tal de tenir una idea aproximada de la importància del seu pensament és suficient pensar que va ser el mestre d'Aristòtil, que va constituir la principal influència filosòfica sobre els primers autors cristians, que la descoberta del seu pensament al Renaixement va suposar una revolució, que hi ha autors que el consideren un precedent de Marx, que podem trobar fragments a les seves obres que ens fan pensar en les teories de Freud, i finalment, que potser és dels pocs autors que han anat més enllà de l'estret cercle de la minoria preocupada per la filosofia i ha arribat a l'àmbit de la reflexió més quotidiana: la identificació gairebé instintiva d'allò que és bo amb allò que és bell, va trobar en Plató al seu primer defensor teòric; per no parlar del concepte popular d'amor platònic que, tot i la contaminació cristiana, conté prou elements platònics com per poder afirmar que actualment encara hi ha qui sosté les teories de Plató, encara que no en sigui conscient.

Abans de començar a exposar el pensament de Plató, farem un breu recorregut pels autors que d'una manera o altra, van exercir alguna influència o serveixen com a antecedent del seu pensament. Agruparem aquests autors en dos blocs: els filòsofs presocràtics i la filosofia de la Sofística.

3.1 Influències i antecedents.

a) Filosofia presocràtica: Tot i que Plató sembla conèixer tota la filosofia presocràtica, ens centrarem només en aquells autors que clarament van exercir una influència sobre el pensament de Plató.

- **El Pitagorisme:** Aquest corrent filosòfic i religiós va ser fundat per Pitàgores (Samos ~572, Crotona ~496 aC). Es tractava d'una comunitat religiosa d'orientació òrfica i, per tant, preocupats per la purificació de l'ànima. En aquest procés de purificació, atorgaven una gran importància a l'estudi de les matemàtiques, ja que consideraven que aquestes expressaven allò que de permanent es pot trobar a aquest món. Les relacions matemàtiques són permanents, no canvien com la resta de les coses, és a dir, són pures, eternes ... Aquestes característiques de les matemàtiques feien pensar als pitagòrics en les característiques de l'ànima immortal i d'aquelles regions de l'univers més allunyades de la Terra i dels processos de canvi, de naixement i mort que en són comuns. Per tant, els pitagòrics van pensar que si estudiaven matemàtiques, preparaven a l'ànima per al seu allunyament del cos.

Aquest dualisme cos - ànima, canvi - immutabilitat, Terra - Estels, impregna tot el pensament pitagòric i qualsevol fenomen s'interpreta des d'aquest esquema. S'arriba a atorgar caràcter

màgic a determinades fórmules matemàtiques, i fins i tot a caracteritzar èticament als números (l'infinit és dolent, l'unitat, en canvi, és bona ...).

Plató va incorporar al seu pensament aquest dualisme cos - ànima, que va fer extensiu a tota la realitat, va desenvolupar la concepció òrfica de l'ànima (el coneixement també serà una purificació) i també va considerar molt important l'estudi de les matemàtiques¹².

- **Parmènides:** Aquest pensador (Èlea ~540-470 aC) és considerat com el més important dels presocràtics. De fet podem dir que els autors posteriors a Parmènides el prenen com a punt de partida i, de fet, intenten resoldre el problema que aquest va plantejar. Parmènides va plantejar una concepció de la realitat (el ser) a partir de l'anàlisi lògica de la següent afirmació:

"Allò que és no pot no ser i allò que no és no pot ser."

Aquesta afirmació, que no és res més que l'expressió del principi lògic de no contradicció, té com a conseqüència una concepció de la realitat: només podem parlar d'allò que és (el Ser), del qual sabem que no pot no ser, és a dir, el Ser només pot ser el que és, i per tant, tindrà les següents característiques: etern (no ha nascut i no pot morir), immòbil, immutable, únic, continu, ple, homogeni i esfèric.

Més enllà dels raonaments de Parmènides per deduir aquestes característiques, ens interessa comprendre el seu plantejament de forma global: Parmènides està afirmant la impossibilitat racional del canvi. Si la realitat és tal i com la pensem de forma racional (i sembla que ni Parmènides ni cap altre grec, pot concebre una realitat no racional) aquesta ha de ser immutable. Actualment plantejaríem la possibilitat que el problema radica a la raó (si aquesta no s'explica el canvi, potser és que la raó no és perfecta), però caldran molts segles per arribar a poder fer aquest plantejament. Parmènides diu el que pot dir (amb una admirable coherència): el canvi implica que allò que és passi a no ser, la raó em diu que allò que és no pot no ser, per tant, aquest canvi no és possible ... i fem un pas més: si els sentits m'informen de l'existència d'aquests canvis, no puc fer res més que suposar que els sentits m'enganyen.

La importància de Parmènides es troba precisament en la radicalitat amb la que planteja un dels temes vertebradors de la filosofia grega (i pot ser de tota la història de la filosofia): la contradicció irreconciliable entre raó i sentits. Plató, com d'altres autors contemporanis, va considerar a Parmènides com un model de coherència, i podem dir que el va seguir de prop quan va descriure la realitat racional per excel·lència, així les idees de Plató tindran les

¹² Diu la tradició que a la façana de l'Acadèmia (l'escola filosòfica fundada per Plató) figurava la següent llegenda "*No entri aquí qui no sàpiga de geometria*".

característiques del Ser de Parmènides, així com podem dir que la seva teoria de la participació és un intent de conciliar el món dels sentits amb el de la raó.

b) La Sofística: Entenem per Sofística un nou corrent de pensament predominant a Atenes al llarg del segle V i IV aC. Aquest corrent es caracteritza per un gir de la reflexió filosòfica cap a temes diferents a la filosofia de la naturalesa predominant fins a aquest moment. Els temes de la sofística són de caràcter antropològic: el llenguatge, el coneixement, l'ètica, la política, la religió ... Podem considerar que els motius d'aquest gir són de dos tipus:

- **La crisi de la filosofia de la naturalesa:** les tesis de Parmènides van marcar un punt d'inflexió en la reflexió sobre la naturalesa, en tant que els autors posteriors intenten donar una resposta al problema del Ser i el canvi, però aquestes teories no resultaran gaire convincents ni satisfactòries. Sòcrates, per exemple, afirmarà que és absurd preguntar-se per l'origen del cosmos quan no sabem ben bé què som nosaltres.

- **Els canvis polítics a Atenes:** a partir de mitjans del segle V aC, la ciutat d'Atenes esdevé una potència econòmica i militar i canvia la seva constitució de forma que el govern efectiu recau sobre l'**Assemblea** i es retallen considerablement les atribucions de l'**Areòpag**. Dit d'una altra manera: s'instaura la democràcia. Aquests canvis polítics generen una crisi de valors: fins el moment el bon ciutadà era aquell que obeïa les lleis dictades per aquells que per naturalesa són els més aptes per al govern (per això l'aristocràcia és hereditària); és a dir el bon ciutadà creu que el món polític té un ordre natural i, per tant, les virtuts ciutadanes també emanen de la naturalesa dels homes ... Òbviament, a partir del moment en que es deixa de considerar que l'aristòcrata és el millor per al govern, ja no podem acceptar que les virtuts derivin de la naturalesa de l'home i, per tant, haurem de considerar que existeix un altra font d'aquestes virtuts. Plantegem el problema des d'una altra perspectiva: l'atenenc es troba de sobte amb una organització política que no es basa en l'ordre natural i, lògicament, això el desorienta i creu necessari reflexionar per tal d'obtenir un nou ordre, uns nous valors i una nova definició de què és la virtut del bon ciutadà.

La sofística intentarà donar resposta als problemes plantejats per la nova situació política. Aquest corrent està integrat per molts autors, als primers dels quals es va anomenar genèricament **Sofistes** (savis). Aquests primers sofistes eren intel·lectuals estrangers¹³ que havien arribat a Atenes atrets per la seva riquesa¹⁴ i que es guanyen la vida com a professors particulars dels fills de les famílies benestants. Són professors de qualsevol cosa però, fonamentalment, de retòrica (l'art de parlar convincentment en públic); la retòrica ha pres una

¹³ Recordem que "estranger" vol dir que no era ciutadà d'Atenes, tot i que fos grec.

¹⁴ A mitjans del segle V aC i de resultes de les guerres (victorioses) contra els perses, Atenes va ser arrasada, per la qual cosa era una ciutat rica però per reconstruir. Això explica la gran afluència d'artistes, filòsofs i intel·lectuals en general, que troben a Atenes una ciutat que pot donar moltes oportunitats.

gran importància com a conseqüència de l'activitat assembleària creixent gràcies a la democràcia.

No tots els anomenats "sofistes" seran estrangers i no tots els autors que tracten els temes propis de la sofística poden ser considerats sofistes: **Sòcrates** seria un cas paradigmàtic en tant que tracta els mateixos temes que els sofistes, però des d'una perspectiva completament oposada.

Ens centrarem en el pensament de dos dels sofistes més coneguts i després parlarem de Sòcrates.

Protàgores d'Abdera (~481--401aC): es tracta d'un dels sofistes de més prestigi, amb una gran influència intel·lectual sobre els polítics que van impulsar les reformes democràtiques¹⁵. Podem reconstruir el seu pensament a partir de la seva sentència més coneguda:

"L'home és la mesura de totes les coses."

És a dir, l'home és el que determina el valor i el sentit (mesura) dels fets. Per tant, no podem parlar d'una naturalesa que determini de forma absoluta què és cada cosa, sinó que aquest valor depèn de la mesura (valoració) que en faci l'home.

Aquesta postura en la que es nega el valor absolut de les coses, i s'afirma la seva dependència relativa a l'home, s'anomena **relativisme**. El relativisme de Protàgores té dues vessants:

- **Relativisme epistemològic:** Protàgores afirma que no és possible un coneixement absolut, sinó que cada home incorpora les seves vivències i els seus interessos a la interpretació, relativa, dels fets.

- **Relativisme moral:** Conseqüentment amb l'anterior, Protàgores afirma la impossibilitat de determinar de forma absoluta que és el bé o el mal. Protàgores sostenia que sobre qualsevol qüestió moral, es podien sostenir dues postures oposades però vàlides totes dues, en tant que el bé o el mal és relatiu a la situació de cada home.

Aquest relativisme de Protàgores té una conseqüència política: en tant que és impossible saber, per exemple, quina llei serà més justa de forma absoluta, la única justícia possible és la que satisfaci els interessos de la majoria de la població. És a dir, segons Protàgores no és que la democràcia ens condueixi a la veritat absoluta, sinó que ens aproxima a una veritat més útil o més acceptable.

Les lleis, per tant, no reproduïen (no poden reproduir) l'ordre natural sinó que les lleis són una pura convenció, un acord entre els homes. I, en aquest sentit, el bon ciutadà serà aquell que sàpiga acceptar aquesta situació i participi activament, tot intentant convèncer als altres, en la vida política de la ciutat democràtica.

Gòrgies de Leontini (483--375 aC) va sostenir tesis més radicals que Protàgores. Coneixem poc de la seva obra, però sembla que va afirmar:

"Res no existeix. Si existís alguna cosa, no podria ser coneguda, i si pogués ser coneguda, no podria ser explicada als altres."

Òbviament, aquesta afirmació no pot ser interpretada literalment sense plantejar una greu paradoxa¹⁶, per tant, hem de creure que Gòrgies vol expressar la dificultat per demostrar el ser de les coses (i després de Parmènides no anava tan desorientat), per conèixer objectivament i finalment, en tant que cada home coneix la seva realitat, la dificultat de poder transmetre aquest coneixement.

De fet, sabem que Gòrgies era un veritable virtuós de la retòrica (a part de la seva activitat com a sofista, també va dur a terme tasques de diplomàcia per a la seva ciutat) i, per tant, que era molt conscient de com pot el llenguatge allunyar-se de la veritat i ser, malgrat tot, convincent: raons que el fan ser poc ingenu pel que fa al coneixement i la seva comunicació.

A aquesta postura de negació radical de la possibilitat del coneixement i la seva comunicació s'anomena **escepticisme**, i troba en Gòrgies al seu primer defensor.

Sòcrates (Atenes 470-399 aC): és el filòsof que més influència va exercir sobre Plató i, per tant, la tradició li ha adjudicat juntament amb Plató i Aristòtil un paper central en la filosofia grega. Ara bé, en tant que es tracta d'algú important, cal que aprofundim una mica en aquesta figura, tot i que això implicarà desmitificar una mica el que la tradició ens ha transmès.

Evidentment, Sòcrates va ser algú que va influir profundament als seus contemporanis però, desgraciadament, sembla ser que Sòcrates creia que l'escriptura era un mal costum, perjudicial per a l'exercici de la memòria, i, en conseqüència, no va escriure res. Així doncs, el que sabem de les teories de Sòcrates sempre és per fonts indirectes: Plató i Xenofont¹⁷, que el van

¹⁵ Parlem fonamentalment de **Pericles** (~499-429 aC.) militar i polític atenenc que entre els anys 463 i 461 aC. va modificar la constitució per dotar de més poder a l'Assemblea. Va protegir a intel·lectuals com el filòsof Anaxàgores.

¹⁶ Si fos cert que és impossible comunicar el coneixement als altres, quin sentit té que Gòrgies ens ho comuniqui?

¹⁷ Atenes ~430-355 aC. Escriptor que, al marge de les obres dedicades a defensar la figura de Sòcrates, té com a obra cabdal la descripció d'una expedició militar a Pèrsia a **Anàbasis**.

conèixer personalment i van formar part del seu cercle de seguidors; Aristòfanes¹⁸, també contemporani de Sòcrates i que el va considerar un sofista més; Aristòtil que, sense haver-lo conegut, recull la informació de diverses fonts i fa una descripció filosòfica favorable ...

Si intentem, però, fer-nos una idea del seu pensament a partir dels autors que afirmen ser socràtics la confusió creix encara més: a més de Plató, trobarem a Sòcrates mencionat per escèptics, cíncics i hedonistes com a mestre del seu corrent. Cal aclarir que aquests corrents no només sostenen teories diferents ... sinó completament irreconciliables.

Per tant, mal que ens pesi, hem de concloure que no sabem què pensava Sòcrates; com a molt sabem quins pensaments li atribueixen altres autors. Òbviament, ens cenyirem a la versió platònica.

Es considera que les obres que Plató va escriure els primers deu anys de producció intel·lectual, tenen com a objectiu transmetre el pensament de Sòcrates. Ens centrarem en aquestes obres i, així, també coneixerem el pensament de joventut de Plató.

Segons Plató, Sòcrates es troba en oposició al pensament dels sofistes: efectivament sosté, com Protàgores, que si demanem l'opinió sobre un tema a diferents homes, aquests expressaran diferents tesis sobre aquell mateix tema. Ara bé, Sòcrates pensa que si aprofundim en les opinions d'aquests homes trobarem alguna petita part en la qual tothom està d'acord. És a dir, la relativitat del coneixement i els valors morals és aparent i, si investiguem correctament, trobarem indicis de l'existència de valors absoluts: valors amb els quals tothom estarà d'acord, que seran vàlids a qualsevol circumstància, a qualsevol lloc, a qualsevol època.

Per tant, Sòcrates oposa al relativisme dels sofistes la confiança en l'existència de valors absoluts; i sosté que el camí per a arribar a aquests valors li va indicar el déu Apol·lo per mitjà de la coneguda sentència (inscrita a l'oracle de Delfos): **"Coneix-te a tu mateix"**. És a dir, no hem de mirar fora, a les coses i amb els sentits, sinó que hem de realitzar un coneixement introspectiu, amb la raó, una recerca d'aquests valors que coneixem però que no sabem que coneixem.

El mètode per a realitzar aquesta introspecció és el diàleg, però un diàleg guiat, ja que no és fàcil dur a terme aquest coneixement d'un mateix. Sòcrates es presenta, doncs, com a guia en l'autoconeixement de forma que sempre afirmarà no ser un mestre (que transmet uns coneixements) sinó simplement un guia per aquest descobriment. No oblidem que no es tracta de trobar nous coneixements, sinó de prendre consciència d'aquells que ja tenim però no sabem que els tenim.

¹⁸ Atenes, 445-386 aC. Probablement el més gran comediògraf de la literatura grega clàssica. Va caricaturitzar a Sòcrates a la seva comèdia *Els núvols*.

Aquest diàleg està estructurat en dos moments, que es defineixen per l'actitud que pren Sòcrates: la **ironia** i la **maièutica**.

La **ironia** és l'actitud d'ignorància inicial que pren Sòcrates a l'inici del diàleg. Sobre qualsevol tema, Sòcrates afirma no saber res ("**Jo només sé que no sé res**") per tal d'incitar als altres a explicar els seus coneixements. Un cop fet això, Sòcrates interroga al seu contendent per tal de demostrar que aquests coneixements són només opinions superficials i contradictòries. L'objectiu d'aquesta fase del diàleg és que el contendent de Sòcrates admeti també la seva ignorància, ja que només des d'aquesta situació de consciència de la ignorància es pot admetre un nou coneixement. Aquí pren un nou sentit la sentència esmentada abans: reconèixer la pròpia ignorància és un grau de coneixement superior a ser ignorant i creure's savi.

La **maièutica**¹⁹ és el moment en el qual Sòcrates interroga al seu contendent per tal de fer sorgir (néixer), tot definint la qüestió i examinant tots els punts de vista possibles, els coneixements que tenim però no en som conscients.

Segons Aristòtil, Sòcrates pensava que el veritable saber és universal i necessari, és a dir, absolut. Explica la formació de conceptes universals (per exemple, el concepte de justícia) a partir d'un procés d'inducció que té com a punt de partida l'observació de la realitat. Amb els sentits captem les qualitats de les coses (per exemple, actes que són justos) i, en reconèixer les característiques comunes, arribem, mitjançant l'abstracció, al concepte universal (la justícia en si mateixa). Òbviament, aquest concepte universal (o valor absolut) és acceptat per tothom que hagi fet el camí correcte per arribar-hi.

Ens podríem, aleshores, demanar com és que hi ha opinions diferents sobre la justícia, si la justícia és un concepte universal conegut per tothom. La resposta de Sòcrates és clara: tothom coneix la justícia, però no tothom sap que la coneix; aquells que es consideren savis sense ser-ho, només han fet una part del camí, han construït el seu concepte de justícia només a partir de la seva experiència personal, però no han dialogat, no han contrastat les seves opinions i, fonamentalment, no han buscat dins seu aquest coneixement anterior a l'experiència.

Així doncs, Sòcrates atorga un paper fonamental al coneixement dels valors. Quan l'home coneix un valor, aquest el transforma: l'home que coneix la justícia esdevé un home just, l'home que coneix el bé (el valor més important) esdevé un home bo, i serà un bon ciutadà, perquè sabrà sempre què ha de fer i serà feliç en tant que sabrà que fa el que és correcte.

¹⁹ "Maièutica" és el terme que defineix la tècnica de la llevadora quan ajuda a néixer als nadons. Sòcrates explicava que la seva mare era llevadora i que d'ella havia après aquesta tècnica.

D'aquesta manera, podem afirmar que per a Sòcrates la correcció moral de la nostra conducta depèn del nostre coneixement dels valors. Així doncs, els homes dolents no són sinó ignorants ja que, quin home que conegués el bé actuaria malament?

A aquesta dependència de l'ètica respecte del coneixement se l'anomena **intel·lectualisme moral**. És potser la característica definidora de les teories ètiques occidentals al llarg de la història fins pràcticament finals del segle XIX, i troba en el pensament de Sòcrates la seva primera exposició.

3.2 Aspectes biogràfics i obres.

La vida de Plató és extraordinàriament llarga per a l'època i, en conseqüència, també ho és la seva producció intel·lectual. Però l'obra de Plató no és només extensa, sinó que evoluciona al llarg del temps, incorpora nous elements, reflexiona críticament sobre si mateixa, és a dir, no és una obra monolítica i estàtica. Per això, intentarem donar totes les dades biogràfiques que ens ajudin a comprendre l'evolució del seu pensament, a la vegada que estructurarem les diferents etapes de la seva obra.

Gairebé tota la obra de Plató està escrita en forma de diàleg. A aquests diàlegs Sòcrates és sempre el portaveu del pensament de Plató i se'l mostra discutint amb altres personatges, habitualment sofistes.

Les etapes de l'obra de Plató són:

1- Obres de joventut: a aquestes obres Plató vol reivindicar la memòria i el pensament de Sòcrates²⁰. Les obres més importants d'aquest període són: *Apologia de Sòcrates*, *Crító*, *Protàgores* i *República* (llibre I)²¹.

2- Escrits de transició: fruit dels seus viatges, Plató va entrar en contacte amb el pitagorisme i es va interessar per l'orfisme i les matemàtiques. A aquest període Plató va començar a introduir elements pitagòrics a les tesis socràtiques, i va començar a formular la seva teoria de la reminiscència. Les obres principals són: *Gòrgies*, *Menó* i *Cràtil*.

3- Obres de maduresa: Plató va començar a plantejar-se la possibilitat de posar en pràctica les seves tesis polítiques i pedagògiques. Així, viatja sovint a Siracusa (Sicília) on un tirà s'interessa per les seves idees, i també funda el centre on educar als futurs dirigents:

²⁰ Sòcrates va ser jutjat i condemnat a mort per impietat i corrupció. La sentència la va executar el mateix Sòcrates tot bevent el verí que li va oferir el botxí barrejat amb vi.

²¹ *República* és l'obra més coneguda de Plató, sembla ser que el 1r dels seus deu llibres, va ser escrit com una obra independent a la seva joventut; posteriorment va continuar l'obra i va afegir els nou llibres restants.

L'**Acadèmia**. Les seves obres d'aquest període reflecteixen, per tant, les tesis polítiques i pedagògiques, però també la culminació del que podem considerar la columna vertebral del pensament de Plató: la teoria de les idees. Els escrits d'aquesta època són: *Fedó*, *Fedre*, *Banquet* i *República* (llibres II - X).

4- Obres d'autocrítica: Potser perquè els seus projectes polítics a Siracusa es van veure frustrats, o per motius que no coneixem, al llarg d'aquest període Plató efectua una revisió crítica de les seves teories. Les obres més destacades d'aquest període són: *Sofista*, *Polític* i *Parmènides*.

5- Obres de vellesa: Als darrers anys de Plató, aquest fa una darrera evolució cap a una valoració més positiva de la naturalesa i la democràcia. Aquest canvi coincideix amb l'entrada d'Aristòtil a l'Acadèmia. En tot cas, Plató descriu una cosmologia i torna a elaborar una teoria política; sembla ser que també a aquesta època escriu una breu autobiografia²². Les obres fonamentals d'aquest període són: *Timeu*, *Teetet* i *Les Lleis*.

Una exposició sistemàtica de tot el pensament de Plató excediria el temps que hi tenim assignat, per tant ens limitarem a exposar les seves teories més conegudes, és a dir, les tesis exposades al període de maduresa, tot i que farem alguna menció a l'etapa de vellesa.

3.3 Els dos móns (la teoria de les idees):

El punt de partida del pensament de Plató és la recerca dels valors absoluts que havia plantejat Sòcrates. Ara bé, tal i com trobem aquests conceptes definits a les obres de joventut de Plató, és evident que cal una fonamentació més rigorosa que sostingui l'existència d'aquests valors.

A *Fedó*, Plató, comença a anomenar "**idees**" a aquests valors absoluts, i hi dóna la següent definició: les idees són unes entitats extramentals, úniques, absolutes, immutables i eternes.

Analitzem aquesta definició: la condició d'extramental garanteix l'existència objectiva de la idea amb independència de que jo la pensi; la idea és un objecte, no només la seva imatge mental. Són úniques en el sentit que cada idea és aplicable a molts objectes (així, la idea de justícia és única, tot i que puguin ser moltes les accions justes). Són absolutes ja que, en tant que la seva existència és independent de la nostra ment, són sempre iguals les conegui qui les conegui o quan les conegui: el seu ser és en si mateix, no depenen de res més que d'elles mateixes per ser tal i com són. Són immutables, i això és conseqüència de l'anterior, ja que no poden variar. Són eternes ja que sempre han existit (no han nascut) i sempre existiran (no desapareixeran mai).

²² Es tracta de la *Carta VII*, de caràcter autobiogràfic, però amb una autenticitat que els especialistes encara no han establert de forma definitiva.

És a dir, les idees constitueixen el Ser de Parmènides, i comparteixen les característiques de les entitats matemàtiques del pitagòrics.

Ara bé, jo puc dur a terme accions justes i injustes; allò que és just per a mi, potser no ho és per a tu; al llarg del temps ha canviat el nostre concepte de justícia i, fins i tot, hi ha èpoques en les que sembla que la justícia hagi mort. Dit d'una altra manera: les coses d'aquest món canvien, neixen, moren i, en definitiva, no són com les idees ...

Aquesta contradicció entre les exigències de la raó (les matemàtiques, el Ser, les idees: la immutabilitat) i el que ens diu l'experiència (els canvis, el naixement, la mort, la multiplicitat ...) ja havia estat plantejada anteriorment i sempre havia estat resolta de forma parcial, és a dir, tot afirmant una realitat i negant l'altra. Plató es mostra aquí radicalment original tot afirmant l'existència de totes dues realitats: el món de les coses (el món sensible) i el món de les idees (el món intel·ligible)²³.

L'afirmació d'aquest **dualisme ontològic** constitueix la columna vertebral del pensament platònic i la principal font de problemes (la majoria plantejats pel mateix Plató) de les seves teories; ja que, si el ser són les idees ... què són les coses? Parmènides hagués contestat que només hi ha un ser (les idees) i, per tant, allò que no és el ser només pot ser el no ser, per tant les coses no tindrien ser.

Plató intenta resoldre aquest problema amb el que s'ha anomenat la **teoria de la participació**: les idees són el ser en si mateix, però les coses són en tant que participen (comparteixen d'alguna manera) del ser de les idees. La idea de justícia és en si mateixa, però una acció és justa en tant que participa de la idea de justícia, si no hi participés no seria. Podríem dir que les idees són el ser en si mateix però les coses depenen de les idees; es tracta de dos graus de ser: el de les idees, que és independent, i el de les coses, que depèn de les idees.

Entre aquestes dues realitats, a més de la participació, hi ha les següents relacions:

Relació còpia-model: a diferents obres, Plató afirma que les coses són una imitació de les idees. A *Timeu*, Plató ens explica mitjançant el mite²⁴ del **Demiürg** (artesà o arquitecte) com aquest ésser diví va fer les coses del món sensible prenent com a model les idees. També a *República* Plató utilitza el mite i el símil per tal de mostrar les coses del món sensible com a "ombres dels objectes del món intel·ligible". Deixant de banda una interpretació rigorosa i

²³ Parlem de món "sensible" o "intel·ligible" en funció de la facultat que fem servir pel seu coneixement: els sentits o l'intel·lecte.

²⁴ Plató sovint utilitza mites i al·legories a les seves obres amb la finalitat de fer accessible de forma intuïtiva un contingut difícil de ser comprés. Hi ha autors que veuen en aquests mites missatges simbòlics

exhaustiva d'aquests mites, hem de retenir la concepció segons la qual el ser de les coses és al ser de les idees el mateix que una còpia al model: una imitació imperfecta.

L'erotisme: Plató afirma que les coses són imitacions imperfectes de les idees però no només de forma passiva, sinó també de forma activa: les coses volen ser com les idees, intenten ser com elles però no poden (*Fedó*); de fet, podríem dir que les coses senten una atracció eròtica per les idees, en tant que l'amor no és sinó la recerca de la perfecció que ens falta, les coses s'esforcen a posseir aquesta perfecció de les idees, sense tenir èxit.

L'ésser humà: l'ésser humà resumeix en si mateix el dualisme còsmic, ja que està format per un cos (sensible) i una ànima (intel·ligible). Plató, ja sigui per influència pitagòrica o per alguna altra influència no socràtica que desconeixem, té un concepte òrfic pel que fa a la unió de cos i ànima, ja que considera que el món sensible (i el cos) no és el lloc natural de l'ànima, que seria originària del món intel·ligible. Així, l'home és un pont d'unió entre els dos móns, ja que viu al món sensible, però aspira a tornar a l'intel·ligible, així la vida és un procés de prova per veure si l'ànima podrà tornar al seu origen i la filosofia (el coneixement) no és sinó una preparació per a la mort (*Fedó*).

Podrem aprofundir millor en la teoria de les idees si examinem altres teories platòniques que s'articulen a partir d'aquesta concepció de la realitat.

3.4 Les teories sobre el coneixement:

Tal i com dèiem abans les coses són còpies, imperfectes, de les idees; així, diu Plató, el coneixement s'origina en aquesta semblança, ja que quan coneixem les coses no ens sentim satisfets, creiem que les són quelcom que no arriba a ser completament. Dit d'una altra manera, les coses ens recorden a les idees.

L'ànima humana és originària del món intel·ligible, tot i que hagi oblidat aquesta vida anterior quan es va integrar al cos humà; així l'ànima ha conegut les idees a la seva vida anterior i, quan veu les coses, les reconeix com a similars però no iguals a allò que havia conegut amb anterioritat. Així s'inicia el coneixement: com un recerca de la recuperació d'aquell coneixement anterior. D'aquesta manera, podem dir que el coneixement no és l'adquisició de nous continguts, sinó el record d'un antic coneixement. Aquesta teoria que identifica el coneixement amb el record, és la coneguda com a **Teoria de la Reminiscència**.

Hem dit que, en certa mesura, el coneixement implica una certa insatisfacció: el que ens fa progressar en el camí del coneixement és el fet que les coses no ens satisfan i per això

només comprensibles per als iniciats (recordem la filiació als misteris òrfics de Plató), tot i que no s'ha pogut constatar.

cerquem la manera d'arribar a les idees. Aquesta insatisfacció ens porta a parlar de nou de l'**erotisme**. A *Banquet* Plató defineix l'amor com l'atracció cap a la bellesa i, d'aquesta manera, descriu el comportament eròtic com un procés en el qual primer ens enamorem de la bellesa d'un cos; un cop hem assolit aquesta bellesa ens sentim insatisfets i busquem la bellesa de dos cossos, i després la de tots els cossos (i comprenem que no té sentit encaparrar-se amb un sol cos) i, com que la bellesa dels cossos no ens satisfarà, passarem a la bellesa de la literatura, i a les belles lleis i a les matemàtiques fins arribar a la idea de bellesa²⁵. És a dir, l'amor platònic és un procés de coneixement de les diferents bel·leses, ordenades de sensible (cos) a intel·ligible (idea).

Aquest mateix procés es descrit per Plató als llibres VI i VII *República*, a dos textos en els que ens explica els diferents graus de coneixement. Aquesta explicació la fa de forma teòrica al llibre VI, al text anomenat **Símil de la línia**, i de manera al·legòrica al llibre VII al fragment conegut com a **Mite de la Caverna**. Aquí ens limitarem al Símil de la línia²⁶.

A aquest text Plató ens proposa que el següent esquema com a exemple de la gradació del coneixement i la seva relació amb el tipus de realitat coneguda:

Món Sensible			Món intel·ligible	
Ombres	Reflexos	Coses	Entitats matemàtiques	Idees
Imaginació		Creença	Raonament discursiu	Intel·ligència
Opinió (Doxa)			Coneixement (Episteme)	

Podem extreure les següents conclusions sobre aquesta gradació del coneixement :

- **El coneixement és superior en tant que s'allunya de l'ús dels sentits.** Així, considera coneixement a l'estudi de les entitats intel·ligibles i opinió al corresponent al món sensible. Però va més enllà: considera superior la intel·ligència respecte al raonament discursiu en tant que, a l'estudi de les matemàtiques, es fan servir imatges sensibles per parlar d'entitats intel·ligibles; per exemple, a la geometria, dibuixem un triangle (sensible) per tal de comprendre les propietats del triangle en si mateix (intel·ligible) però quan parlem d'idees, l'ànima "extreu les conclusions sense recórrer en absolut a res de sensible, fent servir únicament idees preses en si mateixes, passant d'una a l'altra i finalitzant en idees"²⁷.

- **El grau del coneixement és proporcional al grau de ser.** Plató estableix una simetria perfecta entre ontologia i teoria del coneixement, de forma que no es concep que hom pugui obtenir dos tipus de coneixement sobre el mateix objecte (per exemple, un coneixement superficial i un altre de més profund), sinó que l'objecte determina el tipus de coneixement que

²⁵ Hem resumit aquí el que Plató afirma a *Banquet* 211A-D.

²⁶ A l'annex de textos de Plató es troba el text íntegre del **Mite de la Caverna**.

²⁷ Plató; *República*, llibre VI, 510 A-B.

se'n pot obtenir. D'aquesta manera, sobre els objectes del món sensible, donada la seva naturalesa canviant, no es pot aspirar més que a l'opinió; d'altra banda, l'estudi de les idees proporciona el veritable coneixement.

- **El coneixement del grau superior ens permet un millor coneixement de l'inferior.** Per a Plató el camí del coneixement no consisteix en una mera ascensió, sinó que és un camí d'anada i tornada, de forma que el coneixement de l'objecte sempre ens permetrà comprendre millor la seva ombra, l'estudi de les matemàtiques ens proporcionarà un coneixement sobre els objectes sensibles i, de la mateixa manera, les idees constitueixen el fonament de les matemàtiques.

Podem dir, per tant, que per a Plató el coneixement no és una finalitat per ella mateixa (com sí que ho serà per Aristòtil) sinó que ha de servir per a la seva aplicació pràctica. És per aquest motiu que el presoner torna a la caverna (com es veurà en el comentari del text): per tal d'aplicar al món sensible allò que hem après del món intel·ligible; no podem oblidar que Plató creu, com Sòcrates, que el coneixement de la idea del Bé transforma tot esdevenint un home bo i que no pot deixar de fer el bé... tot i que això li pugui costar la vida. Al següent apartat veurem com es desenvolupa aquesta aplicació pràctica.

3.5 L'ésser humà:

Encara que tot el que hem vist fins ara són les teories platòniques de més impacte a la història de la filosofia posterior, podríem dir que només constitueixen la base sobre la qual Plató construeix les seves teories sobre l'ésser humà. No hem d'oblidar que Plató està intentant donar una resposta al problema plantejat per la sofística: quina és la virtut del bon ciutadà? En aquest sentit, doncs, la intenció última del pensament de Plató és l'acció individual (ètica) i col·lectiva (política) i, per tant, tot i que per fonamentar-ho hagi elaborat una explicació global sobre tota la realitat, de fet el que més l'interessa d'aquesta realitat és l'ésser humà.

Estudiarem les teories antropològiques de Plató des d'una doble perspectiva: descriptiva (com és l'ésser humà) i pràctica (política).

A- El dualisme antropològic: Tal i com ja hem dit anteriorment, Plató és hereu del dualisme antropològic pitagòric: l'home està constituït per la unió (traumàtica) d'un cos i una ànima. El cos té les característiques del món sensible però l'ànima pertany al món intel·ligible. Afegim la qüestió religiosa: aquesta unió és una prova per a l'ànima, ja que, al final de la vida del cos serà

jutjada i es decidirà si pot tornar al seu món d'origen o se la condemna a una nova encarnació²⁸.

En aquest sentit, hem de veure que el coneixement té una funció també de purificació de l'ànima, ja que el camí cap als esglaons més alts del coneixement farà que l'ànima s'allunyi cada cop més del cos i s'apropi al món intel·ligible.

Com resulta obvi, Plató no dedica gaire espai a parlar del cos però ens fa una descripció exhaustiva de l'ànima humana.

La majoria dels autors grecs que desenvolupen el tema de l'ànima (des d'una perspectiva òrfica o no) consideren que l'ànima regeix les funcions vitals²⁹ i, en aquest sentit, es pensa que l'ànima no és única sinó que hi ha diverses ànimes, o la mateixa ànima amb diverses parts.

Plató no entra en contradicció amb aquesta tradició i ens planteja que l'ànima humana té tres parts (o hi ha tres ànimes): **l'ànima racional** (ubicada al cap) s'encarrega del coneixement, **l'ànima irascible** (situada al pit) relacionada amb les pulsions violentes i **l'ànima concupiscible** (situada al ventre) que persegueix satisfer els plaers del cos amb el menjar i el sexe.

Aquesta triple formació de l'ànima serveix per explicar les diferents funcions vitals (coneixement, moviments i alimentació, per exemple) però també per explicar com una mateixa persona pot patir contradiccions internes pel que fa a les seves diferents tendències (hom pot tenir ganes de menjar i les pot reprimir pel desig de coneixement). També ens permet explicar com és possible que les persones siguin tan diferents pel que fa a les seves tendències, ja que l'equilibri de poder de les tres ànimes es pot resoldre de moltes maneres diferents, en funció de quina de les tres ànimes hi predomini.

Plató, a *Fedre*, ens explica mitjançant un mite (el carro alat) com l'ànima volava pel cel (el món intel·ligible) amb un auriga (racional) dirigint el carro tirat per dos cavalls: un de blanc (irascible) i un de negre (concupiscible); sembla que a partir d'un moment determinat, l'auriga no és capaç de controlar els impulsos contradictoris dels dos cavall, perdria l'equilibri i tota l'ànima cauria a terra (s'encarnaria a un cos).

Aquest mite es pot interpretar tot afirmant que l'ànima tornarà al seu món originari (es purificarà) quan la part racional recuperi el control i forci l'equilibri entre les altres dues. Així, per

²⁸ Les creences religioses de Plató a aquest respecte no són mai massa explícites, ja que gairebé sempre són exposades a través de mites, la interpretació dels quals és motiu d'eterna disputa entre els especialistes.

²⁹ Homer, per exemple, sembla relacionar l'ànima amb la respiració.

a l'home, el millor és que es reproduïxi l'ordre de tota la realitat: la raó per sobre de la ira i el desig carnal, l'intel·ligible per sobre del sensible.

Com que no tots els homes són iguals, no podem esperar que a tots els homes es produeixi aquest desitjable domini de la raó, però això no vol dir que només aquells en que predomina la raó puguin ser virtuoses. Per a Plató la virtut consisteix en fer bé allò que podem fer i per tant cada home podrà assolir un tipus de virtut en funció de l'ànima que hi predomini.

Així aquells als que predomini l'ànima concupiscible, la virtut serà la **temperància** és a dir, la moderació racional del desig; a aquells on governa l'ànima irascible, la virtut serà el **coratge** que podem considerar com la racionalització de la violència o, podríem dir, la violència controlada i, finalment, aquells en qui predomina l'ànima racional hauran de cercar la **prudència** per no perdre de vista el món sensible (i les necessitats més baixes) en la recerca del coneixement intel·ligible.

B- La teoria política: Podríem dir que Sòcrates havia arribat a la definició de l'home virtuos (l'home savi, que coneix el bé, la justícia ...) i, si hem de creure a Plató, ell mateix era un home virtuos que, com a conseqüència de la seva virtut, va ser condemnat a mort i executat. Hi ha autors que consideren que Plató (fidel a la màxima expressió de la cultura de la seva època) té una visió tràgica del coneixement: L'home, si segueix el camí del coneixement, esdevindrà un home bo i just i, en conseqüència, voldrà que tots els homes siguin bons i morirà en l'intent...

Aquesta visió tràgica (que efectivament és present a tota l'obra de Plató) sembla que té una sortida: evidentment, és impossible que l'home sigui just a una ciutat injusta ... per tant hem de modificar la polis per tal que aquesta també sigui justa. Aquest és el punt en el que arrenca la teoria política de Plató.

El pensament polític de Plató es troba present a tota la seva obra però, de forma manifesta el trobem a dues obres: *República* i *Les lleis*.

A la *República*, Plató, després d'una sèrie de reflexions sobre el concepte de justícia, es demana per l'estructura de la ciutat justa i arriba a la conclusió que aquesta ha de ser força similar a l'home just. Ara bé, ja sabem que l'home just és aquell que és savi (coneix la justícia) és a dir, és aquell en el qual, l'ànima racional, governa sobre les altres dues.

La conclusió sembla òbvia: la ciutat serà justa si és governada per la per homes savis, ja que ordenaran racionalment el funcionament de la polis.

A aquesta idea cal afegir una altra reflexió sobre la felicitat: Plató pensa que l'home només pot ser feliç si fa allò que pot fer, és a dir, si ocupa el lloc que li pertoca i no un altre. Tenint en

compte això, i que la ciutat necessita de l'especialització dels seus ciutadans, l'autor arriba a la conclusió que l'home només pot ser feliç (i per tant virtuós) si ocupa una classe social per a la qual està més preparat, en funció del tipus d'ànima que hi predomina.

Ara bé, Plató no creu que aquesta assignació de classes socials es pugui realitzar de forma espontània: és necessari un procés d'educació que potenciï les virtuts pròpies de cada tipus d'ànima i faci que l'home estigui preparat per a ocupar el seu lloc a la societat.

El següent esquema fa un resum del que fins ara hem exposat:

Tipus d'ànima	Imatge a Fedre	Virtut	Classe Social
Racional	Auriga	Prudència	Governants
Irascible	Cavall blanc	Coratge	Guardians
Concupiscible	Cavall negre	Temperància	Productors

Aquest és l'estat just: un estat governat per la raó, en el que l'educació fa que cada home desenvolupi el millor que hi ha en ell per tal de servir al bé comú, en el que cada ciutadà ocupa el seu lloc en proporció a la seva virtut ... en resum: un estat plenament racional i que Plató creu que és possible implantar però... tot i que l'implantéssim no seria etern, ja que al món sensible (tot i l'esforç per imitar l'intel·ligible) tot canvia i aquest estat també es corrompia.

Plató preveu com es produirà la degeneració del seu estat perfecte: per algun error en la tria dels governants, aquests sentirien atracció pels bens de la ciutat (custodiats pels guardians) i provocarien una revolta dels guardians que derrocarien el govern aristocràtic dels savis per imposar un govern militar. Els guardians, malgrat les seves bones intencions, no tenen la prudència com a virtut i per excés de rigidesa en el govern provocarien una revolta popular que imposaria una democràcia. El caos que resultaria del govern concupiscible promouria la implantació d'una tirania que, segons Plató, és la pitjor forma de govern.

És a dir, que Plató no és un utòpic ingenu (tal i com se'l presenta de vegades) sinó que té un sentit tràgic de la política: és inevitable que els homes savis intentin imposar un govern just, però és igualment inevitable que a la llarga fracassin en el seu intent.

4- Aristòtil

Aristòtil (Estagira 384, Calcis 322 aC) complementa a Plató com a figura fonamental per a comprendre el pensament occidental. De fet, el nombre d'aportacions d'Aristòtil a la nostra cultura és molt superior a les de Plató: va posar els fonaments de la lògica, de la biologia, de la historiografia i, fins i tot, de la biblioteconomia; la seva concepció general de la naturalesa és la columna que sosté al paradigma científic vigent al llarg de tota l'antiguitat i l'Edat Mitjana³⁰ i, fins i tot, algunes de les seves teories han estat considerades com a part de la doctrina oficial cristiana ... Però, malgrat aquesta gran aportació, es pot dir que la figura de Plató és encara avui dia present, culturalment parlant, mentre que ningú no recorda a Aristòtil. Hi ha moltes hipòtesis que intenten explicar aquesta "injustícia" històrica, però ens resulta especialment convincent la que argumenta que Plató és un autor tremendament suggerent que pot ser reinterpretat a cada època, i Aristòtil, en canvi, no va suggerir res, sinó que va fer ciència i, per tant, les seves tesis van haver de suportar els embats dels nous descobriments, les noves necessitats i van ser substituïdes per teories que expliquen millor, o d'una manera més adient a les nostres necessitats, la naturalesa. És a dir, Aristòtil va fer aportacions que avui dia ja no són vigents mentre que Plató va aportar vagues intuïcions i aquestes, malgrat que potser no són tan útils com les tesis científiques, són també més difícils de criticar.

De la mateixa manera que vam fer amb Plató, estudiarem primer els antecedents filosòfics d'Aristòtil, els elements històrics i biogràfics que determinen la seva producció intel·lectual i, finalment, estudiarem el seu pensament.

4.1 Influències i antecedents.

Aristòtil va estudiar amb Plató, a l'Acadèmia, al llarg dels últims 20 anys de vida del mestre. Per tant és evident que Plató constitueix la principal influència filosòfica en el pensament d'Aristòtil. Tot i això, tenint en compte l'orientació marcadament naturalista del pensament d'Aristòtil i l'evolució pròpia i independent del propi Aristòtil, la tradició ha generat la idea d'un Aristòtil enfrontat amb Plató. Aristòtil, evidentment, va criticar les teories de Plató ... però és que Plató també les criticava³¹. Òbviament, i amb independència de la clara diferenciació de l'orientació dels dos pensaments (si Aristòtil hagués estat un deixeble sempre fidel al pensament del mestre, no l'estudiaríem), Plató és sovint present als conceptes aristotèlics. Al llarg de l'exposició del pensament aristotèlic assenyalarem les influències concretes de Plató.

Tal i com ja hem indicat, el pensament d'Aristòtil (sense deixar de banda l'ètica o la política) constitueix un nou gir cap a la naturalesa, de forma que, si hem d'assenyalar uns antecedents,

³⁰ Òbviament, allà on, a l'Edat Mitjana es fa ciència, és a dir, als països musulmans. De fet, es pot sostenir sense gaire risc d'error que els àrabs són els genuïns continuadors de la cultura grecoromana i és el contacte dels intel·lectuals cristians amb els àrabs un dels fets que possibilitarà el Renaixement.

forçosament hem d'estudiar el pensament dels filòsofs presocràtics més destacats. No es pot dir que constitueixin una clara influència sinó un punt de partida, ja que Aristòtil no sembla tenir en gran estima a aquests autors, als quals tracta amb poc respecte com, per exemple: "[Els filòsofs presocràtics eren] com boxejadors desentrenats, que poden assestar alguns cops hàbils per casualitat, però rera dels quals no hi ha cap mena de ciència"³².

Tot i així, el pensament d'Aristòtil és en gran mesura una resposta als problemes que es van plantejar els filòsofs anteriors al segle IV aC, per tant en farem una breu descripció de les teories més importants. Aclarim prèviament que entre les teories més importants considerem les pitagòriques i la de Parmènides que, per motius evidents, no tornarem a exposar³³.

- **L'escola de Milet:** Aquesta anomenada escola constitueix la primera manifestació coneguda del pensament filosòfic occidental; està formada per tres autors: Tales (~624 - ~546 aC), Anaximandre (~610 - ~545 aC) i Anaxímenes (~585 - ~524 aC). Aquests autors van plantejar la recerca d'un element que fos l'origen de tota la naturalesa i també formés part de la constitució de tota la naturalesa. Aquest element (anomenat genèricament "arjè") reduiria a la unitat la multiplicitat dels fenòmens que observem. Tales i Anaxímenes van optar per utilitzar un element observable (Tales va parlar de l'aigua i Anaxímenes de l'aire) amb capacitat de transformació mitjançant forces naturals com el fred i el calor; Anaximandre, en canvi, va introduir un element de reflexió abstracta que fa especialment interessant el seu pensament: va considerar que tota la realitat està composta per objectes determinats per qualitats que podem agrupar en parelles de contraris (sec-humit, fred-calent, lluminós-fosc ...); així doncs, l'origen d'aquestes qualitats contradictòries no pot ser sinó un element indeterminat (to apeirón) capaç d'assumir qualsevol determinació.

Aristòtil no va acceptar mai la hipòtesi d'un origen del cosmos (al qual considerava etern) però en el seu concepte de matèria podem trobar la influència del concepte apeirón d'Anaximandre.

- **Els pluralistes:** es tracta d'un conjunt de filòsofs posteriors a Parmènides, que no formen pròpiament ni una escola ni un corrent, però que, els historiadors de la filosofia, han agrupat ja que tots intenten donar solució al problema del canvi, plantejat per Parmènides, tot postulant un origen plural de la naturalesa. Els autors més significatius d'aquest grup són: Empèdocles (Agrigent ~495 - ~436 aC) Anaxàgores (Clazòmene ~500 - ~428 aC) i els anomenats atomistes Leucip (Milet ~460 aC)³⁴ i Demòcrit (Abdera ~460 - ~370 aC).

³¹ No oblidem que Aristòtil era a l'Acadèmia al període d'autocrítica de l'obra platònica.

³² Aristòtil; *Metafísica* 985 A13.

³³ Veure aquest mateix treball, pàgines 5 i 6.

³⁴ Les dades que tenim sobre Leucip no permeten datar amb exactitud el seu naixement i, molt menys, la seva mort. De fet hi ha autors (amb variable credibilitat) que arriben a negar la seva existència.

Empèdocles té a Parmènides com a punt de partida: no és possible el pas d'allò que és cap al no ser. Ara bé, el ser no és únic sinó que té quatre arrels: la terra, l'aigua, l'aire i el foc. Aquestes quatre arrels es combinen entre elles per l'acció de dos principis actius: l'amor (principi d'unió) i l'odi (separació). D'aquesta manera el canvi s'explica com múltiples combinacions de les quatre arrels del ser per acció de l'amor i l'odi, de forma que no hi ha pas de ser a no ser sinó diferents maneres de ser.

Anaxàgores no planteja quatre arrels del ser sinó innumerables llavors, de forma que arriba a afirmar que tot està en tot. Suposem que Anaxàgores pretenia dir que totes les coses estan formades per partícules de tot tipus de matèries. D'aquesta forma explica, per exemple, el fenomen de la nutrició: només suposant que als aliments hi ha partícules comunes al nostre cos, s'explica que un nen pugui créixer, és a dir, incrementar la quantitat de carn i ossos només bevent llet.

Aquestes partícules comunes a tot es combinen donant com a resultat els diferents éssers que coneixem. El problema del canvi es resol d'una forma similar, per tant, a com ho havia fet Empèdocles en tant que no hi ha pas de ser a no ser, sinó diferents combinacions d'aquestes partícules. La diferència més notable respecte a Empèdocles radica pel que fa al principi actiu que propicia les combinacions de partícules: Anaxàgores afirma l'existència d'una ment o intel·lecte universal que controlaria tots aquests processos de canvi.

Demòcrit (ja hem aclarit que les notícies sobre Leucip no són gaire clares) planteja una solució basada en la postulació d'un univers definit a partir de dos elements: un espai infinit³⁵ i il·limitat i uns àtoms (partícules indivisibles) que es mouen per aquest espai. Els àtoms són iguals entre si pel que fa a la composició però no a la forma; així s'explica que, tot movent-se per l'espai buit, xoquin per atzar amb altres i s'enganxin amb altres, provocant la formació dels diferents objectes que podem observar. També aquí veiem que el canvi no és un radical pas de no ser a ser, sinó una diferent combinació atzarosa de partícules indestructibles.

Aristòtil, ja ho hem dit, no mostrarà gaire respecte per aquestes teories però, tot i així, les coneix i es pot rastrejar alguna influència al seu pensament: ja veurem com parla dels quatre elements d'Empèdocles (tot ampliant el nombre a cinc), que plantejarà un concepte de matèria no gaire allunyat de les partícules d'Anaxàgores o els àtoms de Demòcrit.

³⁵ Aquest concepte d'infinitud de l'espai, juntament amb la consideració de l'atzar, fan de Demòcrit un autor revolucionari pel que fa als plantejaments habituals a la Grècia antiga. Aquesta posició revolucionària explica la manca d'acceptació de les seves tesis a la seva època, i també que un altre autor "revolucionari", com és Epicur, utilitzés la Física de Demòcrit per criticar la cultura de la seva època.

4.2 Aspectes biogràfics i obres.

La vida d'Aristòtil està lligada a diferents elements que expliquen en gran mesura el desenvolupament de les seves obres. Sembla que pertany a una família amb una certa tradició mèdica, la qual cosa explica una tendència naturalista de la seva obra. Va romandre vint anys a l'Acadèmia de Plató, primer com a deixeble i posteriorment desenvolupant les seves investigacions. A la mort de Plató marxa d'Atenes i viatja per la costa mediterrània de l'actual Turquia, fins que és cridat per fer de preceptor del fill del rei de Macedònia. Macedònia és un regne de cultura hel·lènica (malgrat la monarquia) que, sota la direcció de Filip, va esdevenir una veritable potència mundial. El fill de Filip, al que Aristòtil ha d'educar, no és altre que Alexandre (el Gran) que culminarà la tasca del seu pare (que va conquerir tota Grècia) tot conquerint l'Imperi Persa, Egipte, Aràbia ...

La influència d'Aristòtil sobre Alexandre és incerta, però és evident que Alexandre va afavorir a Aristòtil, tot possibilitant la seva tornada a Atenes, on va fundar la seva pròpia escola (El Liceu) i també protegint, i finançant, les seves investigacions científiques. A la mort d'Alexandre (323 aC), Atenes es desfà del govern macedoni i, per extensió, dels seus protegits; d'aquesta manera Aristòtil va haver d'exiliar-se i va morir un any després (322 aC).

L'obra d'Aristòtil constitueix un problema: no conservem pràcticament cap de les obres que va publicar en vida, en canvi conservem un conjunt (immens) d'escrits que suposem destinats a les seves classes al Liceu, anotacions de les seves investigacions, resums d'altres obres i esborranys previs a la publicació.

Aquest fet fa difícil la datació dels seus escrits, així com la seva divisió en èpoques. De fet, només conservem l'edició de les seves obres tal i com les va fer Andrònic de Rodes (cap a l'any 60 aC) seguint uns criteris poc científics (des d'un punt de vista actual, ja que va agrupar els escrits per temes) i, per tant, trobem que a la mateixa obra podem trobar escrits de diferents èpoques i, fins i tot, amb contradiccions; si volem ser rigorosos, també s'ha de mencionar el fet que no és del tot segur que totes les obres editades per Andrònic fossin realment d'Aristòtil, sinó que també li va atribuir obres de deixebles i, fins i tot, d'algun platònic ...

Per tant, presentarem la llista de les obres més destacades d'Aristòtil per temes, amb independència de l'època de la seva vida en què les elaborés:

- **Obres sobre l'activitat pràctica:** *Ètica a Eudem; Ètica a Nicòmac; Política; La Constitució dels Atenesos.*
- **Obres sobre lògica:** *Categories; Analítics; Tòpics; Sobre la interpretació.*
- **Obres sobre el ser (la realitat):** *Descripció dels animals; Sobre la generació i la corrupció; Sobre l'ànima; Sobre el cel; Física; Metafísica.*

- Obres d'estètica literària: Poètica; Retòrica.

Intentarem presentar aquest conjunt d'escrits com un pensament sistemàtic, encara que difícilment puguem saber l'ordre en el qual l'hagués exposat el mateix Aristòtil.

4.3 El coneixement³⁶:

Aristòtil, a diferència de Plató, partirà de la idea que l'ésser humà neix sense cap tipus de coneixement i que el seu primer contacte amb la realitat es produeix a través dels sentits. Amb els sentits, l'home capta la multiplicitat i el canvi de la realitat; ara bé, al final d'un procés d'abstracció, l'home serà capaç de captar l'essència de les coses, és a dir, d'allò que és únic i no canvia, allò que fa que les coses siguin el que són malgrat els seus canvis: allò al que Plató anomenava idees³⁷.

Així, Aristòtil defineix els primers passos del coneixement com una inducció: a través dels sentits conec les coses (multiplicitat, particularitat: *aquest ésser humà ha nascut i ha mort, aquell i aquell altre també ...*), trobo aquells elements comuns a les diferents coses (abstracció) i, finalment, extrec afirmacions vàlides a totes les coses (universalitat: *tots els éssers humans són mortals*).

A partir d'aquesta inducció s'inicia la deducció: tot partint dels principis universals, extraurem informació aplicable a casos concrets: *Tots els homes són mortals, Sòcrates és un home, per tant, Sòcrates és mortal*. La deducció és important en tant que és la que ens permet conèixer millor la realitat de les coses concretes³⁸.

En l'estudi d'aquest procés de coneixement, Aristòtil va desenvolupar la seva teoria sobre el llenguatge, en tant que el considera indispensable per al pensament. Aquest estudi sobre el llenguatge i la seva relació amb el coneixement és que ha passat a la història com a *Lògica*.

A aquesta investigació Aristòtil s'adona que utilitzem diferents tipus de conceptes per a representar-nos mentalment els éssers que hi ha a la realitat. Tal i com ho diu Aristòtil: el ser es diu de moltes maneres i no només d'una³⁹, és a dir, quan pensem en el ser d'una cosa, el pensem des de diferents perspectives. A aquestes perspectives Aristòtil les anomena

³⁶ Atès que el procés del coneixement que estableix Aristòtil és, en gran mesura, acceptat actualment i, per tant, va ser explicat al Primer Curs de Filosofia, fem aquí una descripció breu i, fins i tot superficial, tot esperant que l'alumne aplicat repassi els seus apunts de Primer.

³⁷ Per tant, Plató i Aristòtil discrepen sobre l'origen i el procés del coneixement, però no sobre el seu objectiu: el coneixement d'una realitat immutable.

³⁸ Novament Aristòtil discrepa només en part de Plató: el coneixement d'allò immutable té com a objectiu un millor coneixement de les coses concretes, de la mateixa manera que, a Plató, cada grau de coneixement suposa un millor coneixement del grau de realitat anterior.

³⁹ Clara i directa crítica a la teoria del ser de Parmènides, que considerava el ser de manera unívoca (es o no és).

categories i estableix que són les següents: Substància, quantitat, qualitat, acció, passió, relació, lloc, temps, posició i estat.

Així pensem un ésser des de la seva substància (*és una vaca*) o el seu lloc (*està al prat*) o la seva qualitat (*és una bona productora de llet*) ... tot fent servir diferents conceptes per al mateix ésser.

Quan relacionem els diferents conceptes establim judicis (afirmem o neguem quelcom: *la vaca és blanca i negra*) tot formulant proposicions que, a la seva vegada, relacionem mitjançant els raonaments inductius o deductius (o, com els anomena Aristòtil, **sil·logisme**). Tal i com ja hem exposat abans, Aristòtil considera el sil·logisme com el punt culminant del procés del coneixement, en tant que permet una aplicació a la realitat concreta dels principis universals, però també per què, a diferència de la inducció, la seva estructura interna ens permet comprovar la seva correcció i, per tant, el coneixement obtingut a través del sil·logisme és necessari.

4.4 El Ser.

A *Metafísica* Aristòtil afirma que la diferència cabdal entre ell i Plató consisteix en el tipus de saber que perseguien tots dos. Així, Plató cercava un saber pràctic (ètic, polític): vol saber com són les coses per canviar-les i, per tant, el concepte fonamental del seu pensament és la idea de Bé. En canvi, Aristòtil es caracteritza a si mateix com un autor preocupat per un saber teòric: vol saber com són les coses sense pretendre canviar-les; per això, el concepte central de la seva obra serà el Ser.

Més enllà de l'encert històric d'aquesta afirmació (ningú és bon jutge de la seva pròpia obra), és obvi que Aristòtil tracta el tema del Ser donant-li un paper central. Per tant, estudiarem el tema del ser des de totes les perspectives possibles.

A- Com diem el Ser: substància i accidents:

Tal i com vèiem a l'apartat anterior, Aristòtil es planteja el tema del ser des d'una perspectiva múltiple: el ser es diu de moltes maneres. Quelcom és o no és no de manera absoluta (com creia Parmènides) sinó des d'un determinat punt de vista (o categoria). Així, un objecte és o no és blanc o verd o fúcia, però el seu ser pel que fa a la qualitat no afecta a la seva substància: una vaca és una vaca amb independència del seu color, de la seva grandària, de si la tenim al prat o al rebedor de casa nostra, de si és filla legítima o bastarda del seu pare oficial ... Per tant, la qüestió del ser s'ha d'examinar des de diferents punts de vista.

Les categories són maneres de dir el ser, però no totes són igualment importants; cal que fem una primera distinció entre la substància i la resta (els accidents, com Aristòtil les va anomenar). Tal i com exposàvem a l'exemple anterior, la substància (el ser en si mateix) es caracteritza per la seva independència respecte a les altres categories: una vaca és una vaca amb independència de la seva grandària, però no podem considerar la grandària amb independència de la vaca. Així, la resta de les categories no són essencials (són accidentals) per la definició del ser de l'objecte en qüestió.

Tenim, així, resolta una part del problema plantejat per Parmènides: el canvi és possible sense suposar un pas de ser a no ser, en tant que un ésser pot canviar pel que fa als seus accidents sense que això impliqui un canvi pel que fa al seu ser en si mateix.

Veiem també un altre aspecte d'aquest enfocament del problema del ser. Aristòtil defineix la categoria més important, la substància, com el ser en si mateix. Aquesta perspectiva el porta a considerar que el que és realment important és allò que un objecte és i no els seus atributs i, per tan s'allunya significativament del plantejament platònic (i, per tant, pitagòric) sobre la naturalesa, ja que per a Plató el que dota de ser a l'objecte sensible és precisament la seva participació, i per tant la seva dependència, respecte a la idea.

Així, per exemple, Aristòtil considerarà a l'home en tant que ésser en si mateix però per a Plató que sigui un home no és tant important com els seus atributs: si és o no just, o savi o bo...

D'aquesta manera Aristòtil considerarà que l'estudi de la naturalesa és, primer de tot, l'estudi de les substàncies i considerarà secundari l'estudi de les seves relacions matemàtiques, deslligant-se així del plantejament pitagòric i platònic que considera les relacions matemàtiques com allò permanent i, per tant, digne d'estudi. Òbviament, aquesta posició també allunya a Aristòtil de la concepció actual de la ciència⁴⁰.

B- Constitució del ser: matèria i forma.

Aristòtil explica la constitució de les substàncies a partir de dos principis: **matèria i forma**. Tota substància està constituïda per matèria i forma de manera que no es poden donar mai per separat.

La **matèria** és un element neutre; es tracta del substrat universal, indefinit, indiferenciat⁴¹ que trobem a totes les substàncies. Aquesta indefinició de la matèria és la que possibilita la seva capacitat per a constituir la base de qualsevol substància. Aquesta matèria serà també

⁴⁰ De fet, l'actual concepció matematicista de la ciència és filla del platonisme del que estaven imbuïts els autors que, al Renaixement, van posar les bases de la ciència actual.

⁴¹ Suposem que l'alumne, amb la sagacitat a la que ens té acostumats, ja ha vist les coincidències d'aquest concepte aristotèlic amb l'*apeirón* d'Anaximandre.

anomenada **matèria primera** per tal de distingir-la de les **matèries segones**, és a dir, de les matèries de les que (de manera més intuïtiva, no tan radical) estan fetes totes les coses. Aquestes matèries segones no són sinó els quatre elements clàssics (dels que ja havia parlat Empèdocles): terra, aigua, aire i foc als que Aristòtil afegirà l'èter, com a element més lleuger. Ara bé, Aristòtil sempre aclareix que l'aire, per exemple, en tant que està definit, no és estrictament matèria primera.

El concepte de **forma** requereix d'un aclariment filològic previ. La paraula "forma" és la traducció del terme grec "morfé"; ara bé, aquesta paraula era utilitzada també per Plató com a sinònim del terme "eidos". D'aquesta manera tenim que, tradicionalment, "eidos" i "morfé" s'han traduït com "idea" si el text és de Plató i com a "forma" si es tracta d'Aristòtil, però és del tot evident que es tracta de conceptes molt similars.

Fet l'aclariment, s'entendrà millor si diem que Aristòtil defineix la forma com l'estructura de la matèria, la manera en que la matèria està organitzada a cada substància i que es repeteix a tots els individus de la mateixa classe o espècie.

La forma, per tant, és el principi que defineix la matèria, de manera que el ser de la substància, resideix fonamentalment a la forma, ja que la matèria és comuna a totes les substàncies. Forçant una mica els textos d'Aristòtil podríem dir que una cosa és el que és per què té una determinada forma. Si considerem el parentesc del concepte de forma amb el de idea, trobem que, aparentment, Aristòtil no s'allunya massa de Plató a la seva teoria de la participació.

Ara bé, hem de considerar que Aristòtil ha afirmat que no és possible la forma sense matèria, per tant, no és possible parlar d'un món de formes (o idees) sense matèria. Així, Aristòtil concedeix a l'aspecte formal la preeminència pel que fa al ser de la substància, però no renuncia al materialisme (com Plató) fins a l'extrem de considerar la possibilitat d'éssers immaterials.

C- Les causes del canvi del ser.

Aristòtil, a diferència de Parmènides, no considera raonable negar l'existència del canvi. D'aquesta manera, considera que una explicació sobre el ser no ha de constar únicament d'una descripció de la constitució de les substàncies, sinó que també ha d'incloure una explicació de les causes d'aquest canvi.

Hem de considerar que el concepte de causa del que parteix Aristòtil és força diferent de l'actual: nosaltres considerem que la causa d'un canvi és allò que provoca, directament o indirecta, que es produeixi aquest canvi. Per Aristòtil s'han d'incloure també les condicions que possibiliten que es produeixi el canvi com a causes d'aquest.

Així tenim que el canvi a la substància es pot explicar per dos tipus de causes:

- **Causas intrínseques:** que actuen des de dintre de la mateixa substància, és a dir, les **causes formal i material**. Es tracta de les condicions formals i materials que possibiliten que es produeixi el canvi. Si una determinada substància no tingués una forma en concret (si no pertanyés a una determinada espècie; l'humana, per exemple) no s'hi podrien produir determinats canvis (el procés de creixement dels que els éssers inanimats estan exclosos). Tanmateix, si no hi ha la suficient quantitat de matèria, no es pot produir un canvi (si no ingerim una quantitat d'aliment determinada, no ens podem engreixar de cap manera).

- **Causas extrínseques:** es tracta de les causes que actuen des de l'exterior de la substància. Aristòtil parla de dues:

Causa motora (o agent, o eficient). És l'element extern que impulsa de forma directa a la substància en el procés de canvi. El motor d'un moviment és un exemple prou clar d'aquest tipus de causa.

Causa final. És l'objectiu cap al que s'encamina el canvi, la seva finalitat. Aristòtil considera que a tot procés de canvi hi ha implícita una finalitat, de forma que sempre podem dir que existeix una certa predeterminació en el funcionament de la naturalesa. D'aquesta concepció segons la qual tot procés de canvi està dirigit cap a una finalitat en concret se'n diu concepció **teleològica**.

Aristòtil considera que no tenim un coneixement complet d'un canvi si no podem especificar les quatre causes que han intervingut. Tanmateix, remarca que el coneixement més alt és el que ens proporciona el coneixement de la causa formal, ja que és la que ens dóna un coneixement més universal sobre la substància i, per tant, ens permet deduir millor quins possibles canvis se'n poden produir.

D- El ser com a acte i potència.

Aristòtil va decidir donar una nova visió del ser que aportés una nova explicació sobre el canvi des del mateix ser; és a dir, una concepció dinàmica del propi ser. D'aquesta manera Aristòtil afirma que el ser d'una substància no és únic sinó doble: tot ésser és en **acte** i en **potència**.

Es tracta de dos principis (anàlegs i equiparables a la matèria i la forma) que expliquen el dinamisme de les substàncies: la potència, tan indeterminada com la matèria, és la pura capacitat de canviar, d'adquirir diferents formes; l'acte és la forma que en cada moment adquireix un ésser, la seva determinació com a tal ésser, la seva existència real i actual, la realització d'allò que podia ser.

Ara bé, si la potència és la possibilitat de ser i l'acte és el ser real, podem afirmar que en tot el procés de canvi, en el qual un ésser adquireix una forma, una qualitat o estat nous, el que s'està produint no és un pas del ser al no ser, sinó un pas de ser a ser: de ser en potència a ser en acte. D'aquesta manera, amb l'afirmació del ser de la potència com a anterior a la seva realització, el canvi deixa de ser un problema ja que no hi ha "forats de no ser" sinó un ser continu.

E- Els tipus de canvi.

A partir d'aquesta solució del problema del canvi, Aristòtil estudia i descriu els diferents tipus de canvi:

Canvi substancial: implica l'aparició o desaparició (naixement o mort) d'un ésser com a tal, és a dir, el canvi més radical possible, en tant que afecta a la substància.

Canvi qualitatiu: es tracta d'un canvi en qualsevol de les qualitats d'una substància (figura, color, temperatura, grau d'humitat ...).

Canvi quantitatiu: es pot descriure com l'augment o la disminució en la quantitat de matèria d'una substància, que afecta al seu pes o la seva grandària.

Moviment: és el que implica el canvi de lloc d'una substància. Per a Aristòtil el lloc que ocupa un objecte forma part del ser d'aquest objecte, de la seva naturalesa i per tant, el canvi de lloc, és un canvi que també afecta i depèn del ser de l'objecte en qüestió⁴². En aquest sentit, Aristòtil diferenciarà el **moviment natural** del **moviment violent**: el moviment depèn de la composició material (parlem de matèria segona) de la substància ja que cada element ocupa un lloc determinat al Cosmos. D'aquesta manera, la terra està al centre, l'envolta l'aigua, envoltat per l'aire, i, successivament, el foc i l'èter; així cada substància té un lloc natural al Cosmos, i això permet definir el moviment natural com el moviment de retorn, o la resistència a abandonar, al seu lloc natural; el moviment violent és tot aquell impuls que fa abandonar a una substància el seu lloc natural. Òbviament, el moviment natural està provocat per causes intrínseques a la substància, mentre que el violent sempre depèn d'una causa eficient.

⁴² La noció actual del moviment neix precisament a la Revolució Científica (segles XV al XVII dC) pels problemes que suposa la concepció aristotèlica. No entrarem aquí a aquests problemes, però sí que hem de tenir en compte que, a partir de la Revolució Científica, el moviment es considera com un estat d'un objecte; estat que pot abandonar o no amb independència de la seva naturalesa.

F- El primer motor.

Aristòtil no es conforma amb l'explicació del moviment dels éssers considerats individualment, sinó que va voler trobar una explicació del dinamisme natural en el seu conjunt.

Tot i que el moviment és un fenomen natural, aquest constant procés de canvi en que uns éssers mouen a uns altres éssers no s'explica per si mateix; si tot ésser es moguésser per l'efecte d'un motor i d'una causa final diferent d'ell mateix, ens trobaríem amb una cadena infinita d'impulsos que, en tant que infinita, mai no acabaria de produir el seu efecte.

En conseqüència, ha d'existir un **primer motor** que, per no caure en un cercle viciós, ha de ser immòbil, ja que, si no fos així, hauria de ser mogut per un altre i, per tant, no seria primer. És a dir, es tracta d'un motor que mou a la resta de l'univers sense que això impliqui el seu propi moviment. Així, aquest primer motor no és causa motora del moviment de la resta del Cosmos, sinó causa final⁴³ de forma que tot es mou cap a ell.

Cap a què? Òbviament, cal considerar que aquesta entitat que fa que tot es mogui cap a ella ha de ser, si més no, peculiar. Tot es mou cap a la perfecció: els éssers vius creixen per esdevenir madurs (perfectes) tot i que no es poden aturar en el seu procés de canvi i degeneren; de la mateixa manera hem de considerar que, d'existir un ésser perfecte, tota la naturalesa tendiria a ser com ell, tot i que sense èxit⁴⁴. Aquesta manca d'èxit garanteix l'eternitat del moviment.

Aquest primer motor, per tant, ha de ser perfecte. Diví, diu Aristòtil, tot permetent una interpretació teològica de la física. Sigui la divinitat o no, Aristòtil afirma que és acte pur, sense potència, ja que la potència implicaria possibilitat de canvi i, per tant, d'imperfecció. Aquest ésser, per tant, no canvia; però això no implica inactivitat; l'ésser més perfecte es dedica a l'activitat més perfecta: la contemplació intel·lectual de l'ésser més perfecte, és a dir, de si mateix.

Per tant, la causa final de tot el Cosmos, l'ésser més perfecte, la divinitat ... dedica tota la eternitat a pensar-se a si mateix.

⁴³ Aquí trobem una de les contradiccions d'Aristòtil (probablement deguda a una evolució no contrastada del seu pensament): a **Física** sembla considerar el primer motor com a causa motora però a **Metafísica** Aristòtil argumenta a favor de la causa final. Seguim aquí la versió de **Metafísica** que és considerada com la teoria més madura d'Aristòtil.

⁴⁴ Hem mencionat abans la sagacitat com a peculiaritat dels alumnes. Aquesta peculiaritat els hauria de permetre percebre a aquesta teoria aristotèlica similituds amb l'erotisme de les teories platòniques.

4.5 L'Ésser humà.

Exposarem les teories antropològiques d'Aristòtil des de dos perspectives diferents: una de teòrica (tot fent una descripció de l'ànima d'aquest ésser) i una altra de pràctica, és a dir, veient en què consisteix la seva activitat, és a dir, les teories ètica i política.

A- L'ànima humana:

Aristòtil, quan classifica els éssers naturals, estableix un criteri que li permet distingir els **éssers inanimats** (que es mouen però no per ells mateixos, sense vida) dels **éssers animats** que tenen el principi de vida, l'ànima, com a part integrant del seu ser.

Així, l'ànima es defineix com a principi de vida dels éssers vius. Tot aplicant la teoria hilemòrfica⁴⁵, Aristòtil caracteritzarà l'ésser humà com a substància i, com a tal, formada per una matèria (el cos) i una forma (l'ànima). L'ànima és la forma de l'ésser humà, el fa ser el que és i com és: sense l'ànima, el cos seria una mera potència, una maquinària que no es posa en marxa.

Ara bé, l'ànima en tant que forma, no es pot troba separada de la matèria. L'ànima, per exemple, no podria percebre si no es trobés integrada al cos. Si l'ànima és el principi que anima al cos, no té gaire sentit sense aquest cos. Aristòtil concep l'home com a substància en la qual la matèria i la forma són inseparables, sempre i quan no es produeixi un canvi substancial.

Aquí radica la principal diferència entre les teories antropològiques de Plató i Aristòtil: per a Plató l'home és la seva ànima i, així, quan mor el cos, l'ànima continua viva i no perd la seva identitat; però, per a Aristòtil, no té sentit la immortalitat de l'ànima ja que, si no està animant un cos, quin sentit té que continuï existint com a tal?

Potser aquesta qüestió es comprendrà millor si examinem les funcions concretes de l'ànima humana. Aquestes funcions són definides per Aristòtil a partir de l'estudi de les funcions vitals de qualsevol ésser viu.

⁴⁵ *Hylè*: matèria; *Morfé*: forma. Per tant, sempre que trobem l'expressió "hilemòrfica" o "hilemorfisme" entendrem que s'està referint a la teoria del ser aristotèlica que caracteritza la substància com a integrada per matèria i forma (veure la pàgina 27 d'aquest mateix treball).

Al següent esquema en fem un resum d'aquestes funcions, les seves capacitats, els éssers que amb ànima dotada d'aquestes funcions i un paral·lelisme amb la teoria de Plató:

Funció	Capacitats	Éssers als que és pròpia	Plató
Nutritiva.	Alimentació, reproducció.	Vegetals, animals, humans.	Concupiscible.
Sensitiva.	Desig, moviment, memòria, imaginació.	Animals i humans	Irascible.
Racional.	Enteniment i voluntat.	Humans.	Racional.

Així, tot i les diferències amb Plató, Aristòtil també considera que l'ésser humà es diferencia de la resta dels animals per la raó. La funció racional permet a l'home, sempre que adquireixi l'hàbit, reflexionar sobre el bé i el mal i decidir si vol viure seguint els seu desig, les seves necessitats nutritives o el seu propi criteri. Expressat amb termes més actuals, la raó permet a l'home una conducta alternativa al mer impuls instintiu.

B- L'acció humana.

Com dèiem a l'apartat anterior l'ésser humà està dotat de raó i això li permet reflexionar sobre la seva pròpia activitat. Aquesta reflexió sobre la nostra conducta, sobre el que està bé i el que està malament, sobre el que s'ha de fer i el que no, provoca l'aparició d'un discurs científic: l'**ètica**. Aristòtil defineix l'ètica com la ciència que estudia la conducta moral de l'home i la seva finalitat.

No oblidem que Aristòtil considera l'ésser humà com un ésser natural i que, al seu torn, té una concepció teleològica de la naturalesa; per tant, la conducta humana no quedaria completament explicada si no poguéssim explicar la seva causa final. Tal i com veurem, la causa final de la conducta humana és la **felicitat**.

Tota acció es produeix per a algun bé, que és la seva finalitat. En el cas de l'ésser humà, la finalitat de tota la seva conducta és la felicitat. Aristòtil constata el desacord que hi ha a l'hora de definir en què consisteix la felicitat i decideix, com ja va fer amb les teories de la naturalesa, fer un repàs de les diferents postures al voltant de la felicitat:

- Felicitat com a plaer: aquesta és la definició més àmpliament acceptada de la felicitat i porta a una conducta que cerca el gaudi del cos i de les riqueses materials. Aristòtil considera que aquesta concepció de la felicitat és digna dels animals però no dels humans, ja que es tracta d'una existència que ens fa massa similars als esclaus⁴⁶.

⁴⁶ Òbviament Aristòtil no sembla plantejar-se gaire la qüestió de la humanitat dels esclaus. Hem de pensar que la majoria d'aquests esclaus eren estrangers i Aristòtil, com a bon grec, dubta de la humanitat dels bàrbars.

- Felicitat com a consecució de l'honor. Aristòtil critica aquí la visió (més aristocràtica que l'anterior) que equipara la felicitat amb una pràctica política que proporcioni honors. Ara bé, l'honor depèn de qui l'atorga i no d'aquell que l'assoleix; per tant, es tracta d'una finalitat exterior a l'home, ja que no es troba a la seva naturalesa ... per tant, no pot ser la felicitat.

- Felicitat com a coneixement del Bé suprem. Aquí Aristòtil està en desacord amb Plató, ja que considera que la felicitat no es pot definir com a quelcom inabastable, d'un altre món, ja que no es podria assolir i, per tant, seria absurda la seva recerca⁴⁷.

Així, la felicitat de l'ésser humà s'ha de trobar en les accions pròpiament humanes: no pot ser simplement viure, que és propi dels vegetals, ni gaudir de les sensacions, com fan els animals; el propi de l'ésser humà és l'activitat de l'ànima racional: el coneixement de com hem d'actuar en cada moment⁴⁸. Aquest tipus de coneixement consisteix en la possessió d'unes determinades disposicions habituals (hàbits de conducta), es defineix també com a **virtut**.

La virtut és, per a Aristòtil, un estat habitual que dirigeix les nostres decisions i que consisteix en un **terme mitjà entre dos extrems dolents**. No hem de confondre aquest terme mitjà amb la mediocritat, ja que aquest terme mitjà supera als extrems com el valor, per exemple, és superior a la covardia (defecte) i a la temeritat (excés).

Aristòtil, com ja havia fet Plató, considera que la virtut depèn del tipus d'ànima que predomini a l'individu. Així, considerarà que s'ha de distingir entre **virtuts morals** i **virtuts intel·lectuals**:

- **Virtuts morals:** són pròpies de l'ànima sensitiva i el seu objectiu és dominar les tendències i impulsos que són per naturalesa immoderats; així, les principals virtuts morals són la fortalesa (o valor) la temperància i la justícia. Aquestes virtuts s'adquireixen per costum, és a dir, gràcies a la repetició dels actes i tenen com a objectiu l'ordenació de la vida individual i, per extensió, la vida pública (política).

- **Virtuts intel·lectuals:** són pròpies de les funcions racionals i tenen com a finalitat conduir la vida de forma reflexiva. Aquestes virtuts són la prudència i la saviesa, i s'adquireixen gràcies a l'estudi i l'ensenyament a base de reflexionar sobre els hàbits que desenvolupen les virtuts morals.

La felicitat consisteix, per tant, en viure d'acord amb les virtuts i aquestes, en gran mesura, són hàbits que es poden aprendre. Ara bé, aquesta posició intel·lectualista d'Aristòtil no és tan

⁴⁷ Hem de recordar que Plató xifra la felicitat en el coneixement d'aquest Bé, si més no, a l'altra vida i que Aristòtil, com ja hem vist, no considera raonable creure en una vida de l'ànima després de la mort del cos.

⁴⁸ Aquell hipotètic alumne sàgac del que ja hem parlat amb anterioritat, s'haurà adonat que l'ètica d'Aristòtil també és intel·lectualista, en tant que fa dependre la felicitat del coneixement, com ja veiem a Sòcrates i a Plató.

determinista com trobàvem a les teories de Sòcrates i Plató: Aristòtil afirma que hem de considerar la intervenció de la **voluntat**, ja que no només s'ha de saber com actuar bé, també s'ha de voler actuar bé.

Per a Aristòtil la voluntat ens permet triar quina és l'acció que considerem oportuna: hem de raonar i decidir. Les nostres accions voluntàries depenen d'allò que la nostra voluntat determina que és bo per a nosaltres; ara bé, només podem saber què és bo per a nosaltres si som virtuoses, és a dir, si som bons. Per tant, si som virtuoses, voldrem ser-ho.

La teoria ètica d'Aristòtil té, com la de Plató, unes conseqüències polítiques; de fet, Aristòtil tampoc no concep a l'home més que com a ciutadà i, per tant, la política no és més que l'aplicació, a nivell social, dels principis de l'ètica.

Com ja sabem, Aristòtil considera a l'ésser humà com un animal polític ja que, només a la polis aquest ésser pot desenvolupar completament les seves potències. Ara bé, la felicitat de l'individu depèn també de la seva autonomia, per tant, el sistema polític ha de garantir la justícia social, però no ha d'ordenar completament la vida individual del ciutadà (si no deixem espai per a la voluntat, l'individu no pot actuar virtuosament).

Aristòtil no va voler definir un estat polític ideal, ja que considerava que les circumstàncies concretes de cada comunitat (socials, geogràfiques, econòmiques ...) són determinants a l'hora de definir la forma convenient de govern. Ara bé, la plenitud de l'ésser humà no es pot assolir si no pot desenvolupar plenament les seves potencialitats: si l'home no fa servir el llenguatge per a la discussió sobre allò que és just o injust, aquest llenguatge no seria plenament humà ... per tant, sembla obvi que Aristòtil apostaria per la democràcia com a sistema polític més idoni per al ple desenvolupament de la naturalesa humana.

Si és així, com és que no ho manifesta de manera prou clara? No oblidem que Aristòtil és el protegit d'Alexandre el Gran i que aquest va acabar amb la democràcia a les polis gregues. Així, el pensament d'Aristòtil és també presoner de les seves circumstàncies concretes del seu autor.

5- Epicur

Epicur (Samos o Atenes 342 aC, Atenes 270 aC) no és un gran autor o, per ser exactes, no és un autor de la talla de Plató o Aristòtil. Aquesta afirmació s'ha de matisar: Epicur no té el pes dels autors anteriors a la filosofia posterior (no ens enganyem, cap altre autor de tota la història té aquest pes), la seva producció no és ni tan extensa ni tan completa ni tan original (pel que fa als continguts) com l'obra dels dos autors clàssics. Si volem afegir arguments en contra d'Epicur, també hem de dir que no és l'autor de més importància de la seva època, i que el cristianisme sempre l'ha considerat com un autor pernicios per a la moral.

Ja hem exposat totes les raons per no estudiar a aquest autor; si volem mantenir un cert equilibri, hauríem de pensar quins motius tenim per considerar interessant estudiar a Epicur (més enllà de la seva inclusió als programes oficials). Epicur té l'interès de ser un autor que va fer afirmacions que trencaven amb tota la tradició anterior a ell: va afirmar l'atzar, va negar el destí i va considerar les dones i els esclaus com a dignes de pertànyer a la seva comunitat. També ens crida l'atenció que un autor que ha passat a la història com el defensor dels plaers més baixos (ja matisarem aquesta visió) visqués d'una manera extremadament austera; i, per sobre de tot, l'honestetat del seu pensament: un home que sabia que és passar gana, afirmava que la felicitat no es pot assolir si no es satisfà aquesta necessitat bàsica ... aquesta afirmació, tot i la seva obvietat, ens resulta més creïble que les argumentacions de Plató (de qui sabem que mai va patir cap mena de privació) sobre la necessitat de "castigar" al cos per purificar l'ànima ...

5.1 Antecedents, influències i ubicació històrica.

El pensament d'Epicur s'inscriu plenament al període hel·lenístic i, per tant, eclèctic. Així, rep les influències de les escoles socràtiques menors (cinisme i hedonisme) pel que fa a l'ètica, però la seva visió de la naturalesa està marcadament influïda per l'atomisme de Demòcrit. En la seva teoria del coneixement es poden rastrejar influències aristotèliques, però es pot dir que el conjunt de la seva teoria es troba oposada a les escoles socràtiques "majors" (platonisme i aristotelisme) en tant que promouen, en major o menor grau, la participació a la vida social.

Per tant, resulta cabdal una breu exposició sobre aquest període al que anomenem "hel·lenisme" i quines conseqüències té per al pensament filosòfic. Com ja vam exposar a la introducció d'aquest treball, entenem per Hel·lenisme el període de la història de la mediterrània que va des de la mort d'Alexandre el Gran (323 aC) fins a la batalla d'Actium (31 aC); és a dir, des de la descomposició de l'Imperi alexandrí fins a la instauració de l'Imperi Romà. És, per tant, un període en el que no existeix cap estat que domini la mediterrània de manera

absoluta⁴⁹. Ara bé, això no vol dir que les ciutats gregues gaudeixin de l'autonomia que les havia caracteritzat anteriorment, ja que van formar part d'estats més amplis, governats per militars (primer els successors d'Alexandre) que van instaurar tiranies i, fins i tot, monarquies hereditàries.

Aquesta situació té diverses conseqüències:

- **Extensió de la cultura grega:** Alexandre va imposar la cultura grega a tot el seu imperi i, tot i que aquest imperi va ser efímer, la cultura grega va perdurar en elements concrets, com ara la llengua.

- **Orientalització de la cultura grega:** La cultura grega va entrar en contacte amb altres cultures que fins aleshores havien estat considerades com a bàrbares. D'aquesta manera l'art grec (i també a la filosofia) es va orientalitzar i va deixar de banda els prejudicis del període clàssic contra els sentiments, les passions i, per tant, contra l'irracional.

- **Individualisme i cosmopolitisme:** Si la meua "pàtria" deixa de ser un referent concret (la meua ciutat) el sentiment patriòtic (o nacionalista) passa a ser abstracte i, per tant, costa més de mantenir. Al període hel·lenístic desapareix la concepció del ciutadà lligat a la seva ciutat per vincles indestructibles (fins i tot religiosos) i apareix l'individu que mira pel seu propi interès i que pot sentir-se ciutadà del món. Així, en el terreny filosòfic, desapareix el debat polític i el concepte de justícia serà substituït pel de felicitat en el centre de la reflexió ètica.

Així, l'Hel·lenisme filosòfic serà una reflexió que intentarà donar sortida a aquesta nova situació. Totes les escoles hel·lenístiques coincidiran en la recerca d'aquesta felicitat individual, que només es pot assolir si hom és capaç de abstenir-se de les preocupacions quotidianes que ens impedeixen d'arribar a la felicitat. A aquest estat de tranquil·la indiferència, de felicitat, se l'anomenarà **ataràxia**. Les diferents escoles hel·lenístiques es diferenciaren, en el terreny ètic, per la manera d'arribar a l'ataràxia.

Les principals escoles hel·lenístiques, al marge de l'epicureisme, són:

- **L'estoïcisme:** fundat per Zenó de Cítion (336-264 aC) és, sens dubte, l'escola de major importància, sobre tot pel desenvolupament de la lògica i la teoria del coneixement (tot basant-se en els principis aristotèlics d'aquestes disciplines, van assolir un desenvolupament espectacular) i per la seva influència en la cultura romana (Ciceró, Sèneca i l'emperador Marc Aureli van ser influenciats per l'estoïcisme) i en la moral cristiana. L'ètica estoica, marcadament intel·lectualista, es basa en la recerca de la felicitat a través del coneixement i, per tant,

⁴⁹ Hem de recordar que, tot i la força de la República Romana, va tenir el contrapès (la competència) de Cartago.

l'acceptació com a inevitable d'allò que succeeix a la naturalesa; així, si hom sap i accepta que la vida ens ha de produir dolors, la felicitat s'assolirà tot acceptant el dolor, sense intentar fugir, ja que només l'ignorant fuig d'allò que és inevitable. Es tracta, per fer un resum, de fer-nos forts a través del coneixement i, per tant, d'acceptar (estoicament) el que ens ha de succeir inevitablement. D'aquesta manera assolirem l'ataràxia, ja que el dolor deixarà de preocupar-nos en tant que el coneixem, el sabem inevitable i l'acceptem.

- **L'escepticisme:** iniciat per Pirró d'Èlide (360-270 aC), basa la seva ètica en la impossibilitat d'assolir un coneixement absolut, ja que les percepcions són subjectives. Per tant, la millor actitud davant de la vida és la suspensió del judici, és a dir, no jutjar als altres, callar i, d'aquesta manera, arribarem a l'ataràxia, ja que ens haurem lliurat de l'angoixa per la por a l'error.

5.2 Aspectes biogràfics i obres.

El que ens interessa de la vida d'Epicur està relacionat amb la seva estada a Atenes, on va fundar una comunitat filosòfica (El Jardí), apartada de la resta de la societat, on es dedicaven a l'estudi de les màximes del mestre i practicaven l'amistat com a valor més preuat. Com ja hem dit abans, les dones i els esclaus eren admesos a peu d'igualtat amb la resta de membres, la qual cosa va provocar el rebuig de la societat de l'època. De fet, al llarg dels segles, "el jardí d'Epicur" ha estat una expressió que servia per designar un lloc de depravació.

El caràcter de comunitat al voltant d'un mestre, fa que els seguidors d'Epicur no facin evolucionar el seu pensament, per por de modificar el missatge original; d'aquesta manera, no trobem al llarg de la història més que un seguidor d'Epicur que hagi fet alguna aportació original a la doctrina original; es tracta del poeta romà Titus Lucreci Caro (segle I aC).

La seva obra és teòricament molt extensa però conservem únicament tres cartes (**Carta a Heròdot**, **Carta a Pitocles** i la **Carta a Meneceu**), dues col·leccions de sentències (**Màximes Capitals** i **Sentències del Vaticà**) així com alguns fragments d'una hipotètica obra sobre la naturalesa.

L'obra d'Epicur té una marcada intencionalitat pràctica ja que la filosofia, en la seva opinió, ha de tenir una funció útil: alliberar-nos de les passions i els dolors que ens fan patir per tal de fer-nos assolir la felicitat. D'aquesta manera, la seva ètica esdevindrà un conjunt de màximes que ens indiquin en què consisteix el nostre bé, quins camins és convenient seguir, quins comportaments s'han d'evitar, és a dir: establir unes normes de conducta.

Per tal de dur a terme aquesta tasca, però, es necessari conèixer el món (Física) i saber quin coneixement és correcte i quin no (actualment diríem *epistemologia*, però el terme amb el que

s'ha traduït a Epicur és *Canònica*). Per tant, la filosofia ha de tenir tres parts: la **Canònica**, la **Física** i l'**Ètica**.

5.3 La teoria del coneixement (canònica).

Segons Epicur disposem de tres tipus (o criteris) de coneixement: les sensacions, les anticipacions (prolèpsis) i les afeccions (passions).

Les sensacions són la base dels altres coneixements en tant que constitueixen el mitjà més directe de captació de la realitat i l'única garantia de certesa dels nostres coneixements. L'explicació epicúrea del coneixement sensible és mecanicista: les sensacions sorgeixen pel contacte dels òrgans sensorials amb els objectes exteriors. En el cas de la vista (que és el sentit en el que l'explicació mecanicista sembla més difícil), Epicur parla de les imatges que emanen dels objectes fins a entrar en contacte directe amb les nostres retines, on es produeix la sensació corresponent.

Les anticipacions (o prolèpsis) són les opinions o idees generals que es produeixen a l'intel·lecte humà fruit de les sensacions. Ens ajuden a percebre la realitat a partir d'algun signe o indicatiu que les sensacions ens presenten (a partir d'una sensació concreta, una olor, per exemple, apareix al nostre intel·lecte la idea d'un determinat menjar). Juguen, per tant, un paper aproximat als conceptes en la teoria aristotèlica del coneixement.

Les afeccions són els sentiments o estats d'ànim causats per les sensacions i només poden ser de dos tipus: plaents o doloroses. El plaer és positiu i el dolor negatiu, distinció que ens ajuda a discriminar els objectes útils dels perjudicials⁵⁰.

Així doncs, tant les anticipacions com les afeccions i, en conseqüència, tots els nostres estats d'ànim i coneixements, depenen de la sensació. La sensació constitueix l'única garantia del coneixement: només hem d'admetre com a vàlid un coneixement al que podem associar una sensació real.

Podem derivar, per tant, una crítica a qualsevol teoria del coneixement que atorgui una preeminència al coneixement intel·lectual per sobre de les sensacions. Així, podem dir que la teoria del coneixement Epicur és més propera a l'aristotèlica que no a la platònica.

⁵⁰ S'ha de destacar el fet que Epicur consideri els sentiments com a formes de coneixement; és tracta d'una peculiaritat hel·lenística que hagués estat inconcebible al període clàssic.

5.4 La Física.

En tant que discurs d'explicació de l'univers, té una finalitat fonamentalment desmitificadora, en tant que permetrà l'explicació de l'autèntica realitat dels fenòmens i dels éssers naturals amb la finalitat d'eliminar els absurds temors còsmics i teològics i permetre als éssers humans viure en pau amb si mateixos. Per tant, la física està al servei de l'ètica.

La física epicúrea es basa en tres principis que no fan sinó confirmar el paradigma parmenidi: no res pot néixer del no res; no res es pot reduir al no res i, per tant, l'univers sempre ha estat tal i com és ara i sempre ho serà. Per tant, es descarta qualsevol possibilitat creacionista pel que fa a l'origen de l'univers. Ara bé, això no vol dir que Epicur negui la possibilitat del canvi dins l'univers sinó que afirma que tot canvi, ja sigui un naixement o una mort, es produeix a partir de la matèria ja existent i sense que aquesta mai desaparegui; per tant, tot canvi es produeix a l'univers però aquest, en la seva totalitat, mai no canvia.

Epicur segueix (amb algunes variacions) la teoria de Demòcrit, és a dir, l'univers està constituït per dues realitats: els àtoms i l'espai buit. Els àtoms són infinits en nombre i l'espai en extensió. Els àtoms posseeixen un àmplia gamma de formes i grandàries i, tot movent-se en el buit i combinant-se entre si de diverses maneres, produeixen les diferents classes d'éssers.

El moviment s'explica també de manera mecànica: els àtoms són pesats i tendeixen a caure però, en aquest moviment xoquen els uns amb els altres tot variant la direcció i la velocitat del seu moviment, originant d'aquesta manera noves combinacions que originen la diversificació dels éssers.

Aquesta explicació mecanicista del moviment i, per tant, de tots els fenòmens naturals, porta a Epicur a una reflexió sobre el paper dels deus en el curs de la naturalesa. En contraposició a les teories més tradicionals (que identificaven els deus amb els fenòmens naturals, que regien a la seva voluntat) i a les teories filosòfiques més sofisticades (Aristòtil situa la divinitat com a origen de tot moviment), Epicur, encara que admet l'existència dels deus i els considera com a eterns, incorruptibles i plenament feliços, considera que també són perfectament aliens i indiferents al funcionament de la naturalesa i, per tant, al destí dels homes. A la seu torn, els homes són mortals i res de la seva naturalesa té relació amb la immortalitat: fins i tot la seva ànima està composta per àtoms i no pot sobreviure a la mort del cos.

Així, com dèiem a l'inici d'aquest apartat, la física d'Epicur no és un intent ingenu d'explicació de la naturalesa, sinó que està al servei d'aquesta intenció d'eliminar supersticions i, per tant, de fer que l'individu no estigui angoixat davant la naturalesa.

5.5 L'ètica.

Si la canònica ens ha mostrat la manera d'accedir al coneixement de la realitat, que la física ens explica de manera que ens fa veure l'absurd del temor als fenòmens naturals, la mort i els deus; l'ètica ens ha de mostrar el veritable camí cap a la felicitat, que no és cap altra cosa que l'eliminació dels temors per tal d'arribar a una situació de tranquil·la indiferència (ataràxia).

Així com les ètiques platònica i aristotèlica no poden concebre l'home si no és com a ciutadà (recordem el rei-filòsof de Plató o l'animal polític d'Aristòtil), Epicur no veu la necessitat d'implicació política per a la felicitat (la desaparició de la polis com a unitat política, definitiva ja a l'època d'Epicur, fa molt difícil la identificació de l'individu amb l'estat, que va esdevenint progressivament una abstracció allunyada dels interessos individuals⁵¹), sinó que predicarà l'allunyament de la societat i la política i la recerca de la felicitat individual, d'aquella ataràxia abans mencionada.

Aquesta recerca de la felicitat passa per una fugida del dolor i l'assoliment del **plaer**. Ara bé, caldria aclarir que s'entén per plaer: Epicur defineix el plaer com aquell estat en el qual no s'experimenta cap tipus de dolor en el cos ni pertorbació a l'ànima; però les primeres i més terribles formes de dolor i de pertorbació són les que deriven de la carència dels bens necessaris per a la vida: aliments, aigua, vestits...; és a dir, les primeres causes de dolor són la gana, la set, el fred... en conseqüència, el primer tipus de plaer consistirà en la satisfacció d'aquestes necessitats o, el que és el mateix, en assolir l'equilibri fisiològic.

Per tant, Epicur recomana sobrietat i moderació per tal de no patir les conseqüències dels excessos ni els patiments derivats del costum a l'abundància en períodes de penúria.

Epicur distingeix entre els plaers i dolors del cos i els de l'ànima: els primers estan en relació directa amb les afeccions que produeix la sensació i resten localitzats als òrgans pertinents (l'estómac, si es tracta de la gana ...); els plaers i dolors de l'ànima, però, es refereixen a la part intel·lectual i tenen un caràcter durador, flexible i independent. El cos no pot gaudir ni patir de més plaers o dolors que els presents en canvi, l'ànima, pot gaudir amb els plaers passats i futurs, ja que amb les seves capacitats de memòria i previsió pot ignorar la situació actual del cos i projectar-se cap al passat o el futur en situacions de gaudi.

⁵¹ A l'època de la República Romana, alguns estoics (Ciceró) criticaran aquest individualisme epicuri; hem de considerar, però, que aquest sentiment de ciutadania romana només afectava a una petita minoria dels habitants de Roma.

En sentit estricte, és possible afirmar que els únics plaers i dolors existents són els corporals ja que els plaers i dolors de l'ànima no són res més que situacions del cos anticipades o recordades. Així es podria dir que per ser feliç tota la vida pot ser suficient amb haver-ho estat un moment i recordar-ho sempre però, tanmateix, el dolor podria produir el mateix efecte i un sol moment de patiment ens hauria de poder amargar la vida.

Donada la complexitat del tema, Epicur afirma que existeixen plaers inferiors i superiors; plaers que són font de dolors i dolors que originen plaers. Es tracta de triar bé els plaers i no deixar-se dur pels desigs immediats. En aquest sentit, Epicur distingeix tres tipus de desig:

Desigs naturals i necessaris com ara beure quan es té set, menjar quan es té gana, abrigar-se quan fa fred ...

Desigs naturals no necessaris en tant que es natural beure però no es necessari treure's la set amb un licor luxós; de la mateixa manera, els aliments senzills ens treuen la gana i no és necessari recórrer a menjar cars per alimentar-se. Aquests desigs sorgeixen de les preocupacions per la vanitat i el luxe.

Desigs ni naturals ni necessaris com ara l'ansia de poder i riqueses. Deriven d'opinions i judicis desmesurats.

En aquest sentit, Epicur condemna els plaers innecessaris i minimitza els necessaris: hem de fugir dels banquets exquisits, anul·lar l'amor a les riqueses, càrrecs i honors, evitar el matrimoni, la intervenció en política ... en tant que innecessaris i productors de dolors i preocupacions. Tanmateix, assenyalava la conveniència de tenir satisfets els desigs necessaris ja que la carència d'aliments, aigua i vestits dificulten una vida de plaer.

Per tant, per tal d'assolir la felicitat no és suficient qualsevol tipus de plaer sinó que s'ha de triar en funció de les seves conseqüències a llarg termini. En aquest sentit, la prudència racional és una virtut a cultivar. Així, Epicur, segueix la tendència socràtica a l'intel·lectualisme moral: la persona sàvia és la que sap triar i, per tant, l'home savi serà l'home feliç. Al contrari, l'home ignorant triarà aquells plaers momentanis que el lliguen irracionalment a necessitats que no ho són i esdevé esclau dels seus desigs; mentre que l'home savi assoleix un control estricte sobre la seva conducta, en tant que és ell sol qui tria els plaers a satisfer, és a dir, arriba a l'autarquia, l'autosuficiència en tant que sap que res no pot esperar ni dels deus ni dels altres éssers humans. Aquesta autarquia condueix a l'ataràxia, la vida impertorbable pels avatars del món i la societat.

El savi només aspira a viure amb l'amistat d'altres savis, ja que *"de totes les coses que ens ofereix la saviesa, la més gran és l'adquisició de l'amistat"*⁵².

El camí per a arribar a l'autarquia i l'ataràxia el va resumir Epicur en el **Tetrafarmacos** (quatre preceptes):

- **No témer als deus** ja que aquests no es preocupen per nosaltres.

- **No témer a la mort** car *"no res és la mort per a nosaltres, ja que tot mal i tot bé es troben en la sensibilitat i la mort és la fi de la sensibilitat"*⁵³.

- **Els dolors i els mals són breus** ja que el dolor agut o acaba ràpid o acaba ràpidament amb nosaltres.

- **El bé és fàcil d'assolir** en tant que consisteix en no atendre al dolor i allunyar-se d'ell mitjançant el record dels plaers passats.

⁵² Sentència 29.

⁵³ Carta a Meneceu.

5- Textos:

A- PLATÓ

- Hauràs d'afirmar, segons que jo crec, que el sol és el causant, per als objectes visibles, no solament de la capacitat de ser vistos, sinó també del seu origen, creixement i nodriment, malgrat no ser ell mateix el seu origen.

-I com podria ser d'altra manera?

-I als objectes cognoscibles, hauràs d'afirmar que, no solament els és fornida pel Bé la capacitat de ser coneguts, sinó que també els és afegit per aquest l'ésser i l'existència. malgrat que el Bé no sigui essència, sinó que excel·leixi encara més enllà de l'essència en dignitat i poder.»

República

Els qui cultiven rectament la filosofia s'exerceixen a morir, de tots els homes, són els qui temen menys la mort. Contempla-ho pel que et diré. Si, sota qualsevol aspecte, estan enemistats amb el cos i anhelan de tenir l'ànima sola en ella mateixa, no seria una gran conseqüència, quan això s'esdevé, que ho tornessin, se n'irritessin i no anessin de bon grat allà on, una vegada arribats, tenen l'esperança de posseir allò de que tota la vida havien estat enamorats -ho estaven del coneixement- i de desprendre's de la companyia d'aquell amb qui estaven enemistats?

Fedó

Si és veritat aquell argument que tu, Sòcrates, acostumes a repetir sovint, segons el qual per nosaltres aprendre no és altra cosa que recordar, llavors cal necessàriament que en un temps anterior hàgim après el que ens és recordat. Però això no és possible si la nostra ànima no existia en aquesta forma humana en algun lloc abans de néixer. D'on resulta que també així sembla probable que l'ànima és immortal.

Fedó

Pel que fa a la configuració, cal parlar de la manera següent: per explicar com és caldria una exposició totalment divina i molt extensa, mentre que dir a què s'assembla és quelcom humà i certament més breu; parlem, per tant, d'aquesta manera. Imaginem, doncs, que s'assembla a una força en la qual van naturalment units un auriga i una parella de cavalls alats. [...] Pel que fa a nosaltres, hi ha primerament un auriga que condueix una parella d'animals de tir; aleshores, un d'aquests cavalls és bell i bo, i d'aquestes mateixes qualitats, mentre que l'altre és el contrari i també de qualitats contràries. Pel que fa a nosaltres, doncs, el fet de conduir-los

és necessàriament difícil i desagradable.

Fedre

-T'ho diré -vaig contestar-. Hi ha una justícia pròpia de l'individu; i no hi ha també una justícia pròpia de l'Estat?

-És clar que sí -va respondre.

-I no és l'Estat més gran que un individu?

-Per cert que és més gran.

-Aleshores tal vegada en allò que és més gran hi hagi més justícia i sigui més fàcil de captar. Si voleu, investigarem primer com és ella en els Estats; i després, de la mateixa manera, la inspeccionarem també en cada individu, posant atenció a la semblança d'allò més gran en la figura d'allò més petit.

República

A menys que els filòsofs regnin en els Estats, o els que ara són anomenats reis i governants i filosofin de manera genuïna i adequada, i que coincideixin en una mateixa persona el poder i la política, i que es prohibeixi rigorosament que marxïn separatament per cadascun d'aquests dos camins les múltiples naturaleses que així ho fan, no hi haurà, estimat Glaucó, la fi dels mals per als Estats ni tampoc, crec, per al gènere humà.

República

En observar jo aquestes coses i veure quina classe d'homes portaven la política, així com les lleis i costums, quant més atentament ho estudiava i més anava avançant en edat, tan més difícil em semblava administrar bé els assumptes públics. [...] No obstant això, no deixava de reflexionar sobre la possibilitat de millorar la situació i, en conseqüència, tot el sistema polític. Però sí que vaig deixar d'esperar contínuament les ocasions per actuar, i al final vaig comprendre que tots els Estats actuals estan mal governats; perquè la seva legislació quasi no té remei sense una reforma extraordinària i unes felices circumstàncies. Aleshores em vaig sentir obligat a reconèixer, en lloança de la vertadera filosofia, que només a partir d'ella és possible distingir el que és just, tant en el terreny de la vida pública com en el de la privada. Per això, no cessaran els mals del gènere humà fins que ocupin el poder els filòsofs purs i autèntics o bé els qui exerceixen el poder a les ciutats arribin a ser vertaders filòsofs, gràcies a un especial favor diví.

Carta VII

- Mite de la Caverna:

Tot seguit, vaig dir, afigura't la nostra natura, pel que fa a tenir educació i a no tenir-ne, segons el cas següent; imagina't, sí, uns homes com dins d'un habitacle en forma de cova, subterrani, que té una entrada que s' enfila cap a la llum, tot al llarg de la cova, i que hi són des de petits, lligats de cames i pel coll, de manera que han de romandre allí mirant només al davant incapaços de girar el cap, lligats com estan. Tenen darrera d'ells la llum d'un foc que crema des de lluny i més alt i, entre el foc i els presoners, un camí elevat que imagina't que el voreja una paret com els paravents que posen davant dels homes els titellaires i per damunt dels quals mostren llurs meravelles.

- Ho estic veient, digué.

- Doncs veges ara uns homes que, al llarg de la paret, porten tota llei d'objectes que en sobresurten i estàtues, humanes i d'altres animals, treballades en pedra i en fusta i de totes altres menes; mentre ho van portant amunt i avall, n'hi ha, com és natural, que parlen i n'hi ha que van en silenci.

- Quin quadre, digué, i quins presoners més estranys que dius!

- Semblants a nosaltres, vaig fer jo. Car, en aquesta situació, ¿penses, d'antuvi, que mai deuen haver vist, d'ells mateixos i dels altres, res que no siguin les ombres que el foc projecta damunt de la part de cova que tenen al davant?

- ¿Com, va dir, si és que han estat forçats a no moure el cap en tota la vida?

- ¿I què dels objectes transportats? També el mateix, ¿no?

- ¿Com, si no?

- Si doncs fossin capaços d'enraonar els uns amb els altres, ¿no et fa l'efecte que, quan anomenessin allò que veien, creurien que anomenaven les coses mateixes, com si fossin presents?

- Per força.

- ¿I què si la part de davant de la presó també tingués eco? Cada cop que parlés algun dels que passa, ¿penses que ells considerarien que ha parlat ningú que no fos l'ombra que els passa pel davant?

- No, per Zeus que jo no, va dir.

- De totes totes, doncs, vaig fer jo, aquesta gent no creurien que el vertader fos res sinó les ombres d'objectes aprestats.

- Per força, i tant!, va dir.

- Considera, vaig fer jo, que els passaria alliberats de lligams i curats d'ignorància, si per natura es trobessin en una situació com aquesta. Quan un d'ells fos alliberat i forçat a aixecar-se de sobte i a girar el coll i caminar i mirar cap a la llum, i en fer tot això sentís dolor i no fos capaç, per les pampallugues als ulls, de veure all mateix l'ombra del qual prou que veia abans, ¿què penses que diria si algú li digués que el que veia abans era de broma i que ara, en canvi, més a prop de la realitat i girat cap el que és més real, veia més correctament? I si mostrant-li els objectes que passen se'l forçés a respondre a la qüestió de què era cada un d' ells, ¿no penses

que no se'n sortiria i li faria l'efecte que el que veia abans era més ver que el que ara li és mostrat?

- I tant que sí, va dir.

- ¿I no penses que, si se l'obligava a mirar a la llum mateixa, li farien mal els ulls i es donaria la volta i fugiria envers allò que pot veure, que creuria ser de debò més clar que allò que li mostren?

- Així és, va dir.

- I si algú, vaig fer jo, se l'enduia d'allí arrossegant-lo a la força per la pujada difícil i costeruda, i no l'amollava abans d'haver-lo forçat a seguir-lo fins a la llum del sol, ¿no sofriria i li sabia greu que l'arrosseguessin, i, en arribar a la llum, amb els ulls amarats de claror, oi que no seria capaç de veure ni una de les coses que ara anomenen veres?

- No, no en seria, va dir, almenys de seguida.

- Li caldria, crec, avesar-s'hi, per arribar a veure el que hi ha dalt. I veuria més fàcilment les ombres, d'antuvi, i després el reflex en l'aigua de figures humanes o d'altra mena, i per fi les coses mateixes. D'ençà d'això podria contemplar el que hi ha en el cel i el cel mateix, de nit, mirant directament a la llum dels astres i de la lluna, més fàcilment que no al sol, de dia, i a la llum del sol.

- Oi; sens dubte.

- I fóra el sol, crec, no el seu reflex en l'aigua o en qualsevol altre lloc que no fos el seu sinó el sol mateix en l'àmbit que li és propi, la darrera cosa que podria mirar de ple i seria capaç de contemplar.

- Per força, va dir.

- I en acabat ja raonaria sobre el sol, que és ell qui produeix les estacions i les anyades i que tot ho governa, en la regió visible, i d'alguna manera el responsable de tot allò que ells veien.

- És evident, va dir, que després d'allò arribaria això.

- ¿I que? Quan s'enrecordés del seu primer habitatge, de la saviesa d'allí i dels companys de presó d'aleshores, ¿no penses que es consideraria ell feliç pel canvi i a ells els compadiria?

- Ben cert.

- I si hi havia entre ells algun tipus d'honors i lloances que s'atorguessin llavors, i una distinció per a qui veia amb més gran penetració les ombres que passaven i s'enrecordava més bé de quines solien fer-ho les primeres i quines les últimes i de quines anaven juntes per a poder endevinar, de tot plegat, que s'esdevindria a continuació, ¿ets del parer que aquest trobaria a faltar tot allò i envejaria els que entre aquells són honorats i tenen el poder, o bé que li passaria allò que diu Homer i preferiria de bon tros "fer anar l'arada i estar al servei d'un home sense res seu"⁵⁴ i haver de patir qualsevol altra cosa abans que tomar a aquelles opinions i viure d'aquella manera?

- Sí, va dir, això és el que jo crec, que acceptaria patir el que fos abans que viure d'aquella manera.

⁵⁴ Homer, *Odissea* XI,489-90.

- I ara pensa també això, vaig fer: si aquest que diem, altra volta davallat allà baix, s'asseies al mateix lloc, ¿no se li omplirien els ulls d'ombres, sobtadament arribat del sol?

- Ben cert que sí, va dir.

- I aquelles ombres, si calia que ell hi digués la seva en discussió amb els que han estat sempre empresonats allí, com que tindria els ulls afeblits abans d'acostumar-s'hi - i no és que fos un temps breu, el que trigarien a avesar-s'hi -, ¿no faria riure als altres, que dirien d'ell que havent pujat al món de dalt, n'ha tornat amb els ulls fets malbé i que anar a dalt no paga la pena, ni tan sols intentar-ho? I un que es posés a alliberar-los i portar-los a dalt, si podien haver-lo, posar-li les mans al damunt i matar-lo, ¿no el matarien?

- Sí, del cert, va dir.

-Doncs aquest quadre, vaig fer jo, estimat Glaucó, cal aplicar-lo, tot ell, al que havíem dit abans, bo i comparant aquest àmbit que apareix a la vista amb l'habitacle de la presó, i la llum del foc d'allí amb el poder del sol la pujada cap a dalt i la contemplació del d'allí dalt, si poses que és com l'ascensió de l'anima cap a la regió intel·ligible no t'erraràs, almenys de com jo ho espero, ja que vols sentir-ho. Si s'escau que és vertadera aquesta meva opinió, déu ho sap, però a mi el que em sembla m'ho sembla així: en el món intel·ligible, l'última idea que es veu, i amb prou feines, és la del Bé, i d'haver-la vista cal concloure que ella és arreu la causa de tot el recte i el bell, que ha parit, en el món que es veu, la llum i l'amo de la llum, que en el món intel·ligible és ella la mestressa que produeix la veritat i el coneixement, i que és a ella que cal que vegi qui ha d' obrar assenyadament, privadament i pública.

República, VII.

2- ARISTÒTIL

Substància s'anomenen els cossos simples, per exemple la terra, el foc, l'aigua i totes les coses semblants i, en general, els cossos i els seus compostos, tant animals com dimonis, i les seves parts. I totes aquestes coses s'anomenen substàncies perquè no es prediquen d'un subjecte, sinó que les altres coses es prediquen d'aquestes.

Accident s'anomena allò que certament es dona en quelcom i se li pot atribuir amb veritat, però no necessàriament ni en la majoria dels casos...

Metafísica

Cal adquirir la Ciència de les primeres causes (diem, efectivament, que sabem una cosa quan creiem que en coneixem la causa primera), i les causes es divideixen en quatre, una de les quals diem que és la substància i l'essència (ja que el perquè es redueix al concepte últim, i el perquè primer és causa i principi); una altra és la matèria; la tercera, aquella d'on procedeix el principi del moviment, i la quarta, la que s'oposa a aquesta, és a dir, la causa final o el bé (perquè aquest és el fi de qualsevol generació o moviment).

Metafísica

La matèria és potència mentre que la forma és acte, i com que, al final, el compost d'ambdues és l'ésser animat, el cos no constitueix la forma de l'ànima sinó que, contràriament, aquesta constitueix l'entelèquia (forma o acte) d'un cos. Precisament, per això tenen raó tots aquells que opinen que l'ànima ni es dona sense cos ni és en ella mateixa un cos. Cos, evidentment, no ho és, però sí alguna cosa del cos i d'aquí que es doni en un cos i, més precisament, en un determinat tipus de cos: no com els nostres predecessors que la ficaven en un cos sense preocupar-se de matisar gens ni mica en quin cos i de quina qualitat.

De l'ànima

Els altres animals viuen primordialment per acció de la naturalesa, si bé alguns, en un grau molt petit, també són portats pels hàbits; l'ésser humà, en canvi, viu també per acció de la raó, de manera que, en ell, aquestes tres coses [naturalesa, hàbits i raó] han de guardar harmonia recíproca entre elles.

De l'ànima

Al seu torn, la imaginació és una cosa diferent de la percepció sensible i del pensament. No hi ha dubte que la imaginació no es produeix sense la percepció sensorial (...) i l'ànima mai no pensa sense una imatge. (...) Ara: com que, segons sembla, no existeix cap cosa per separat i fora de les magnituds sensibles, els objectes intel·ligibles es troben en les formes sensibles. (...)

Per això, sense sensació no es pot aprendre ni comprendre res i, per la mateixa raó, quan es contempla intel·lectualment, es contempla necessàriament i a la vegada alguna imatge, car les

imatges són com les sensacions, per bé que sense matèria.

De l'ànima

Si la felicitat és una activitat conforme a la virtut, és raonable que sigui conforme a la virtut més excel·lent, i aquesta serà la virtut del millor que hi ha en l'home. Bé sigui, doncs, l'enteniment o qualsevol altra cosa allò que per naturalesa sembla que mani i dirigeixi i posseeixi intel·lecció de les coses belles i divines, essent diví això mateix o el més diví que hi ha en nosaltres, la seva activitat, d'acord amb la virtut que li és pròpia, serà la felicitat perfecta. Que és una activitat contemplativa, això ja ho hem dit.

Ètica a Nicòmac

Anomeno terme mitjà de la cosa allò que dista el mateix d'ambdós extrems i que és un i el mateix per a tots; i en relació a nosaltres, allò que ni és massa ni massa poc, i aquest no és ni un ni el mateix per a tots. Per exemple, si deu és molt i dos és poc, s'agafa el sis com a terme mitjà pel que fa a la cosa, perquè sobrepassa i és sobrepassat per la mateixa quantitat, i en això consisteix el punt mitjà segons la proporció aritmètica.

Però respecte a nosaltres no ha d'entendre's així, perquè si per a un és molt menjar deu lliures i poc menjar-ne dues, l'entrenador no prescriurà sis lliures, perquè probablement aquesta quantitat serà també molt per al qui ha de prendre-la, o poc: per a Miló⁵⁵ poc per al gimnasta novell, molt. I igualment si es tracta de la cursa i de la lluita. Així doncs, tot coneixedor refusa l'excés i el defecte, i busca el terme mitjà i el prefereix; però el terme mitjà no de la cosa, sinó el relatiu a nosaltres...

Ètica a Nicòmac

La ciutat és per naturalesa anterior a la casa i a cadascú de nosaltres, perquè el tot és necessàriament anterior a la part... És evident doncs, que la ciutat és per naturalesa i anterior a l'individu perquè, si l'individu separat no es basta a si mateix, serà semblant a les altres parís en relació al tot, i el qui no pot viure en societat, o no necessita res per a la pròpia suficiència, no és membre de la ciutat, sinó una bèstia o un déu.

Política

Però és que tampoc no és possible que les altres coses provinguin de les Formes en cap dels sentits usuals de l'expressió. I dir, per una altra part, que aquestes són models, i que d'aquestes participen totes les altres coses, no és més que proferir paraules buides i formular metàfores poètiques. En efecte, actua posant la seva mirada en les Idees?

Metafísica

⁵⁵ Miló era un famós atleta del segle VI aC., que menjava una ració diària de més de 8 quilos de carn, 8 més de pa i gairebé 10 litres de vi

Els que foren els primers a filosofar, a indagar sobre la veritat i la naturalesa de les coses s'extravia., ren, empesos per la inexperiència cap a un camí equivocat, i digueren que cap cosa no podia generar-se o destruir-se, ja que allò que és generat hauria arribat a ser o de l'ésser o del no-ésser, però ambdues alternatives són impossibles; perquè no és l'ésser allò que pot arribar a ser, ja que ja és, i d'allò que no és res no pot arribar a ser.

Física

Com que hi ha dues maneres en que una cosa és, tot canvia d'ésser en potència a ésser en acte (per exemple, de blanc en potència a blanc en acte, igualment en el cas del creixement i la disminució); així que no només és possible que alguna cosa es generi accidentalment a partir del que no és, sinó que, a més, totes les coses es generen a partir d'alguna cosa que és, d'alguna cosa que és, certament; en potència, però que no és en acte.

Metafísica

És evident, doncs, després de tot el que s'ha dit, que el primer motor és immòbil. Perquè, tant si la sèrie de mòbils que són moguts per altres es detenen immediatament en quelcom que és primer i immòbil, com si portés a una cosa que es mou i es detingués a si mateixa, en ambdós casos se segueix que en totes les coses mogudes el primer motor és immòbil.

Física

I la seva activitat és la més perfecta que nosaltres siguem capaços de realitzar per un breu interval de temps (ell sempre està en aquest estat, una cosa que per nosaltres és impossible), ja que la seva activitat és plaer [...]. Al mateix temps, el pensament per si s'ocupa d'allò que és millor per a ell, i el pensament per excel·lència, d'allò millor per excel·lència.

Metafísica

Prenem, per exemple, un instrument qualsevol, com ara la destrat, i suposem que fos un cos natural ser destrat, en efecte, seria la seva substància i, per tant, la seva ànima. Si la substància o ànima se'n separés, ja no seria una destrat, sinó que únicament en tindria el nom. Ara, de fet, es tracta d'una destrat. En realitat, l'ànima no és la forma i allò que fa que sigui un cos com aquest, sinó la forma i la substància d'un cos natural determinat que té en si mateix el principi del moviment i del repòs.

De l'ànima

Però és evident que la felicitat necessita també dels béns exteriors, com ja hem dit; perquè és impossible o no és fàcil fer el bé si no es compta amb recursos. Moltes coses, en efecte, es fan per mediació dels amics o de la riquesa o el poder polític, com si es tractés d'instruments; però la carència d'algunes coses, com la noblesa de llinatge, tenir fills bons i la bellesa, entelen la felicitat.

Ètica a Nicòmac

Tot i que el bé de l'individu i el de la Ciutat siguin el mateix,. és evident que és molt més gran i més perfecte aconseguir i assegurar el de la Ciutat; perquè procurar el bé d'una persona és una cosa desitjable, però és molt més bo i diví aconseguir-lo per a un poble i per a les Ciutats.

Ètica a Nicòmac

Quina és la meta de la política i quin és el bé suprem entre tots aquells que poden realitzar-se? Sobre el seu nom, quasi tothom està d'acord, perquè tant la majoria de la gent com els més cultes l'anomenen felicitat, i pensen que viure bé i actuar bé és el mateix que ser feliç. Però sobre que és la felicitat discuteixen i no es posen d'acord la majoria de la gent i els savis. Perquè uns creuen que és una de les coses palpables i manifestes com el plaer, o la riquesa, o els honors; d'altres creuen una altra cosa; molts cops, fins i tot una mateixa persona opina coses diferents: si es troba malalta, pensa que la felicitat és la salut; si és pobra, la riquesa; els que saben que són ignorants admiren aquells que diuen grans coses que es troben per damunt d'ells.

Ètica a Nicòmac

Si la felicitat és una activitat que està d'acord amb la virtut, és raonable que sigui una activitat que estigui d'acord amb la virtut més excelsa i aquesta serà una activitat de la part millor de l'home. En efecte, aquesta activitat és la més excel·lent ja que l'intel·lecte és el millor que hi ha en nosaltres i està en relació amb allò que és millor d'entre els objectes cognoscibles); també és la més continua, ja que som més capaços de contemplar contínuament que de realitzar qualsevol activitat. I també pensem que el plaer ha d'estar barrejat amb la felicitat.

Ètica a Nicòmac

En les accions hi ha també un excés i defecte i terme mitjà. Ara, la virtut té a veure amb passions i accions, en les quals l'excés i el defecte s'equivoquen i són censurats, mentre que el terme mitjà és elogiat i encerta; ambdues coses són pròpies de la virtut. La virtut, llavors, és un terme mitjà o almenys tendeix al mig.

Ètica a Nicòmac

Així doncs, és evident que la ciutat és per naturalesa i és anterior a l'individu; perquè si ca-

dascú per separat no es basta a si mateix, es trobarà semblantment a les altres parts en relació amb el tot. I el que no pot viure en comunitat o no necessita res a causa de la seva suficiència, no és membre de la societat, sinó una bèstia o un déu.

Política

És evident per tot això que la ciutat és una de les coses naturals, que l'home és per naturalesa un animal social, i que qui és insocial per naturalesa i no per atzar és o un ésser inferior o un ésser superior a l'home.

Política

La comunitat perfecta de diversos poblats és la ciutat que ja té, per dir-ho així, el nivell més alt d'autosuficiència, que va néixer a causa de les necessitats de la vida, però subsisteix per poder viure bé... D'aquí que tota ciutat és per naturalesa; si també ho son les primeres comunitats. La ciutat és el fi d'aquestes i la naturalesa és el fi.

En efecte, allò que és cada cosa, un cop complert el seu desenvolupament, això és la seva naturalesa, d'un home, d'un cavall o d'una casa. A més, allò per a que existeix un cosa i el seu fi és el millor, i l'autosuficiència és, a la vegada, un fi i el que és millor.

Política

3- EPICUR

Que ningú pel fet d'ésser jove no vacil·li a filosofar, ni per haver arribat a la vellesa no es cansi de filosofar. Perquè no hi ha ningú massa jove ni massa vell pel que fa a la salut de la seva anima. Qui diu que el temps de filosofar no li ha arribat o ja li ha passat és semblant al qui diu que encara no ha arribat o que ja ha passat el temps per a la felicitat. Així, cal que filosofin tant el jove com el vell aquest a fi que, en la seva vellesa, rejuveneixi en els béns per la joia d'allò que ha viscut; aquell perquè sigui jove i vell alhora per la seva intrepidesa davant el futur. Cal, doncs, que ens ocupem del que ens fa feliços, perquè, quan ho som, ho tenim tot i, si no ho som, ho fem tot per ser-ho.

Carta a Meneceu.

Si no ens trastoquessin en absolut les sospites provocades pels fenòmens del cel, o per la possibilitat que la mort ens pugui afectar en alguna mesura, o també pel fet que no comprenem els límits dels dolors i dels desigs no tindríem cap necessitat de la ciència natural.

Màximes capitals, XI

És per això que afirmem que el plaer és el principi i el fi de la vida feliç. Efectivament, nosaltres sabem que és un bé primari i congènit; és el punt de partida de tota elecció o tot refús i correm cap a ell jutjant tot bé segons la norma del plaer i del dolor. I com que un bé com aquest és primari i connatural, per això mateix no triem qualsevol plaer, sinó que, en determinades ocasions, quan d'ells se'n segueix per a nosaltres el desassossec, renunciem a molts plaers. I considerem molts dolors com a superiors als plaers, quan el plaer que se'n segueix, després d'haver suportat molt de temps els dolors, és més gran per a nosaltres. Així, doncs, tota mena de plaer, per la seva pròpia naturalesa, és un bé; tanmateix, no qualsevol és elegible; de la mateixa manera, el dolor sempre és un mal, no sempre, però, s'ha d'evitar. Per tant, convé determinar totes aquestes coses amb la mesura i consideració dels avantatges i desavantatges, ja que ens servim del bé, en algunes circumstàncies, com d'un mal, i a l'inrevés, del mal com d'un bé. Valorem l'autarquia com un gran bé, no perquè sempre hàgim de viure amb el poc, sinó perquè, en cas de no tenir el molt, ens acontentem amb el poc, absolutament convençuts que frueixen de l'abundor amb més plaer aquells que en tenen menys necessitat i que tot el que és natural sempre és més fàcil d'assolir, i més difícil el superflu.

Carta a Meneceu

Quan diem que el plaer és l'única finalitat, no entenem els plaers dels dissoluts o dels cràpules, tal com alguns que desconeixen la nostra doctrina o no hi estan d'acord o la interpreten malament, sinó el fet de no sentir dolor al cos ni trasbals a l'ànima. Ja que ni els banquets ni les testes continues, ni el gaudir de jovenets i doncs, ni els peixos ni altres aliments que ofereixen les taules ben servides ens fan la vida agradable, sinó el judici encertat que examina les causes de cada acte d'acceptació o de refús i sap guiar les nostres opinions lluny d'aquelles que omplen l'ànima d'inquietud. D'això n'és principi i màxim bé el seny i, per aquest motiu, el seny -origen de totes les altres virtuts- és més apreciable que la mateixa filosofia i ens ensenya que no existeix una vida feliç sense ser al mateix temps assenyada, bella i justa, ni és possible viure amb prudència, bellesa i justícia, sense ser feliç. Ja que les virtuts són connaturals a la vida feliç i el fet de viure feliçment va sempre acompanyat de la virtut.

Carta a Meneceu

Entenem que l'autarquia és un gran bé. No és que sempre ens haguem de conformar amb poca cosa, sinó que, quan ros falta l'abundància, ens hem de poder conformar amb poca cosa, estem convençuts que gaudeixen més de la riquesa els que en tenen menys necessitat, i que tot el que és natural s'obté fàcilment, mentre que el que no ho és, s'obté difícilment. Els aliments més senzills produeixen tant de plaer com la taula més sumptuosa, quan manca el patiment que provoca la necessitat; i el pa i l'aigua proporcionen un gran plaer quan es prenen després d'un llarg període de privació. Habituar-se a una vida senzilla i modesta és doncs una bona manera de tenir cura de la salut i a més fa l'home animós fer dur a terme les tasques que ha de realitzar necessàriament durant la vida. També li permet gaudir millor d'una vida opulenta quan se li presenta l'ocasió, i l'enforteix quan pateix algun contratemps. Per tant, quan diem que el plaer és el màxim bé, no estem parlant dels plaers dels pervertits, ni dels plaers sensuals, com pretenen alguns ignorants que ens ataquen i desfiguren el nostre pensament. Parlem de l'absència de patiment fer al ros i de l'absència d'inquietud fer a l'ànima. Perquè no són ni les borratxeres, ni els banquets continus, ni el fet de gaudir dels joves o de les doncs, ni els peixos i les carns amb que omplen les taules sumptuoses, els que proporcionen una vida feliç, sinó la raó, cercant sense parar els motius legítims d'elecció o d'avversió, i apartant les opinions que puguin aportar inquietud a l'ànima.

Per tant, el principi de tot això, i a la vegada el màxim bé, és la saviesa. L'hem de considerar superior a la filosofia, perquè és la font de totes les virtuts i ens ensenya que no es pot arribar a la vida feliç sense la saviesa, l'honestetat i la justícia, i que la saviesa, l'honestetat i la justícia no es poden obtenir sense plaer. En efecte, les virtuts estan unides a la vida feliç, que al mateix temps és inseparable de les virtuts.

Carta a Meneceu

Acostuma't a pensar que la mort no és res per a nosaltres, perquè el bé i el mal són en la sensació i la mort és pèrdua de sensació. Per això, el coneixement que la mort no és res per a nosaltres fa amable la mortalitat de la vida, no perquè hi afegeixi un temps indefinit, sinó perquè supprimeix l'anhel d'immortalitat.

Res no és terrible a la vida per a qui està convençut que tampoc no hi ha res de terrible en el no viure. De manera que és un neci qui diu que tem la mort no perquè faci patir quan es presenta, sinó perquè fa patir en l'espera: en efecte, allò que no inquieta quan es presenta és absurd que ens faci sofrir en l'espera. Així, el més estremidor dels mals, la mort, no representa res per a nosaltres, ja que mentre som, la mort no és present, i quan la mort és present, nosaltres no som. No existeix, doncs, ni per als vius ni per als morts, perquè per als vius encara no és, i els morts ja no són.

Carta a Meneceu

Certament tot plaer és un bé per la seva conformitat amb la naturalesa i, no obstant això, no tot plaer és elegible; així com també tot dolor és un mal, però no tot dolor sempre ha d'evitar-se. Convé jutjar totes aquestes coses amb el càlcul i la consideració del que és útil i del que és inconvenient, perquè en algunes circumstàncies ens servim del bé com d'un mal i, viceversa, del mal com d'un bé.

Carta a Meneceu