

Dossier Història de la Filosofia

Textos de

www.alcoberro

i altres d'afegits.

Índex

Textos i autors de les PAU	Pàg. 3
Filosofia antiga.	
-Per què a Grècia. El pas del mite al logos	Pàg. 4
Qüestionari presocràtics	Pàg. 19
Heràclit – Parmènides	Pàg. 24
Sofistes i Sòcrates	Pàg. 38
Plató	Pàg. 46
Qüestionari Plató	Pàg. 79
Aristòtil	Pàg. 86
Els corrents ètics de l'Hel·lenisme	Pàg. 90
Agustí on de rocs	Pàg. 118
Qüestionari Filosofia antiga i medieval	Pàg. 131
Filosofia moderna	
La revolució científica i Descartes	Pàg. 133
Descartes. Les Meditacions	Pàg. 151
L'empirisme i David Hume	Pàg. 200
Filosofia contemporània	
John Stuart Mill i l'utilitarisme	Pàg. 236
Friedrich Nietzsche	Pàg. 258
Itinerari de les obres de la Sele	Pàg. 291
Les fitxes de la Sele	Pàg. 320
Vademécum	Pàg. 331

Textos i autors de les PAU

Plató: "La República":

- **Llibre II** (367E-376 E): 12 pàgines: temàtica política
- **Llibre IV** (427 fins al final): 25 pàgines (ètica): les 4 virtuts de l'Estat; els 3 principis de l'ànima humana...
- **Llibre VII** (sencer): 40 pàgines: teoria del coneixement, teoria de les idees, el mite de la caverna...

René Descartes:

- **Meditacions I, II, V i VI**

David Hume:

- **Abstract**
- **Apèndix 1 de la Moral**

John Stuart Mill

- **Utilitarisme, capítol 2 i 4**
- **Sobre la llibertat. Secció IV**

Friedrich Nietzsche

- **"Genealogia de la Moral": Primer tractat**
- **"Veritat i mentida en sentit extramoral"**

PER QUÈ GRÈCIA? El pas del mite al Logos

Antoni Baig.

I. DE LES EXPLICACIONS MITIQUES A LES RACIONALS.

1. El pensament mític.

En totes les societats i cultures primitives, la vida consisteix, primordialment, en una lluita aferrissada per obtenir del medi tot el necessari per a la pervivència (aliments, allotjament, aparellament sexual, etc.). Però sovint, el medi es mostra hostil: a l'estiu i a la tardor els arbres donen fruit, a l'hivern, no; a voltes hi ha una sequera persistent, a voltes una tempesta malmet la collita, etc.: per què?

Cal que l'home trobi una explicació per saber a què atendre's. Es segur que aquesta vegada retornarà la primavera? Per què les estacions segueixen un cicle ordenat? Per què i com s'originen les tempestes? Per què, en definitiva, la natura actua tal com ho fa? Qui o què es la Natura? Com s'ha originat? D'on provenen els homes? Per què uns dominen damunt els altres? Han estat sempre iguals les lleis de la societat? Etc..

L'observació d'allò que passa, juntament amb la informació transmesa pels avantpassats, va creant en la ment humana un seguit de representacions o idees amb les quals l'individu/societat intenta explicar-se per què les coses són com són i per què passa el que passa. Com que l'home d'aquestes societats es troba molt superar pel medi, tracta d'entendre la seva situació considerant que la naturalesa a la qual s'enfronta és un ésser (o conjunt d'éssers) molt més poderós que ell, però que no actua de manera bàsicament diferent a la seva.

Així, quan un llamp mata un company, interpreta que això és una acció del Cel semblant, però molt més poderosa, a la d'ell mateix quan mata un enemic. Creu, per tant, que el cel té també coneixement i voluntat. A aquest tipus d'explicacions en les quals l'home projecta la consciència que té de la pròpia actuació a l'actuació de la natura, les anomenem "explicacions mítiques". S'entén per mite una narració de caire sagrat, és a dir, avalada per la divinitat i, per tant, inqüestionable, que explica l'origen, la naturalesa (constitució o estructura) i el funcionament d'una realitat, total o parcial, i en la qual es personifiquen les forces de la naturalesa.

Es tracta, doncs, d'una "història sagrada" perquè revela que el món, l'home, la vida, etc., tenen un origen sobrenatural. A través d'ella, l'home obté una resposta als seus problemes, se li presenten uns patrons de conducta i se li mostra el sentit i el valor de la seva existència. Quan el sacerdot, bruixot, etc., narra aquestes històries, l'individu/comunitat creu que entra en contacte amb els seus orígens, la divinitat, i, a través de ritus, reviu periòdicament allò que s'esdevingué "al començament". Així, tot torna a passar (com les estacions) i, d'aquesta manera, la vida perdura. El mite, doncs, no és purament una història que, per ser passada, resta externa a l'individu/societat, sinó que forma part de la seva vida i influeix directament en ella i, com que és "sagrada", és objecte de creença i veneració: enfront d'ella no es pot donar cap mena d'actitud crítica, sinó simplement d'acceptació.

Es tracta, doncs, d'una explicació tancada, immodificable i sense progrés que, pràcticament en totes les societats, és preservada per les castes sacerdotals.

El mite, per tant, no és purament un contingut explicatiu, com una teoria científica que, quan ja no resulta explicativa, s'abandona, sinó que es tracta, més aviat, d'una actitud mental que és a la base de qualsevol explicació. D'aquí que resulti tan difícil desfer-se d'aquesta mena de concepcions, ja que això significa substituir el dogmatisme per una actitud crítica, la creença pel raonament, la seguretat pel risc. Un canvi tan radical no es pot produir de sobte sinó que, normalment, és el resultat d'un llarg procés de maduració que en la majoria de cultures no s'ha produït sinó molt tardanament.

La primera de totes les societats occidentals que produí un tipus de pensament fora dels esquemes mítics fou la grega (cap al segle VI aC). Les causes i circumstàncies que possibilitaren el trencament amb el pensament mític foren complexes i de diversa mena (històriques, socials, etc.), però a continuació ens fixarem solament en les internes al propi pensament.

2. Característiques dels mites grecs.

Una de les causes remotes que possibilitaren el sorgiment del pensament filosòfic cal buscar-la en la peculiar forma grega d'entendre els mites. Només cal examinar les primeres obres escrites on aquests s'exposen -La "Ilíada" i l'"Odissea" d'HOMER (segle VIII aC) i la "Teogonia" i "Els Treballs i els dies" d'HESIODE (segle VII aC)- per a constatar que la visió que tenien els grecs dels propis mites diferia en aspectes importants de la de les altres civilitzacions. Fixem-nos solament en algunes que són particularment rellevants:

a) En tots els mites, els personatges sobrenaturals actuen arbitràriament. En canvi, en les obres esmentades es nota un progressiu intent de racionalització, és a dir, de justificar el perquè de cada déu i de cada actuació. Això es fa particularment palès en la "Teogonia", on HESIODE fa una genealogia dels déus seguint un ordre més o menys "lògic".

b) Els mites grecs han sofert un notable procés de desacralització: els déus homèrics tenen molt poc de sobrenatural. L'única característica que els separa radicalment dels homes és la immortalitat, però tenen les mateixes virtuts i defectes que ells, encara que en un grau més elevat. Com que són dominats per grans passions (enveges, rancúnies, odis, etc.), constitueixen models poc respectables i els homes s'atreveixen, fins i tot, a desafiar-los. Ja no són, doncs, les divinitats distants i terribles de les altres cultures.

c) Malgrat tot, són molt més poderosos que els homes. Però el seu poder no és absolut, ja que estan sotmesos a una força, la Moira (El Destí), que no és personificada sinó abstracta, i és inalterable: allò que ha de passar passarà malgrat els esforços del déu més poderós. Es tracta d'una gran intuïció que, més tard, en la visió racional, s'entendrà com la "llei natural": les coses tenen un curs inalterable i una regularitat, determinades per la seva naturalesa.

d) Aquesta visió naturalista apareix també en les concepcions de l'altra vida. Per als grecs de l'època heroica, l'autèntica vida és la d'aquest món. La mort s'accepta com un destí comú inevitable, però es considera que darrera d'ella sols hi ha ombres, no una autèntica vida.

3. Les dues tradicions que conformaren la mentalitat grega.

Així, doncs, cap al segle VIII aC, la visió grega dels mites havia adquirit ja un caire "naturalista" i "racionalista". A aquesta forma de pensar l'anomenarem "la tradició autòctona" perquè és la pròpiament grega. Però resultaria difícil entendre la

posterior evolució del pensament hel·lènic si no tinguéssim en compte les importants influències que rebé des de fora, bàsicament des d'Orient. A aquesta nova tradició l'anomenarem "forana".

S'introduí cap al segle VIII aC i la seva influència es deixà sentir amb més força en els períodes de crisi i d'inestabilitat social i política. En l'esmentat segle es produeix una important transformació en el món hel·lènic. Per una banda, els grecs s'estenen per tota la Mediterrània fundant colònies, i això fa que entrin en contacte amb pobles molt diversos i coneguin nous costums.

Per l'altra, es produeixen canvis interns: es comença a debilitar el poder de la noblesa, s'incrementa el comerç i s'introdueix el sistema monetari. La burgesia va desplaçant progressivament l'aristocràcia terratinent i hereditària, i comença el procés que durà cap a la formació de les "polis" amb constitucions més o menys democràtiques.

La inseguretats que comportaven les revolucions político-socials generaren un profund sentiment de transitorietat sobre les coses terrenes, i això impel·lia l'home a cercar ajuda celestial.

Quedava així preparat el terreny per a la introducció, en el món hel·lènic, d'una nova religió, procedent d'Orient, basada en el mite de Dionís. Aquest era el déu de la naturalesa creadora a qui se li retia culte amb grans orgies. Era senyor de la vida i de la mort perquè havia ressuscitat: els titans l'havien trossejat i se li havien menjat els membres, excepte el cor, del qual Zeus en formà el nou Dionís Zagreu. Després Zeus fulminà els titans i de les seves cendres en formà els homes. Per això, aquests tenen una doble naturalesa: la titànica, el cos (imperfecte i mortal) i la dionisiaca, l'ànima (divina i immortal), que es troba presonera en el cos com a càstig per alguna falta comesa durant la seva existència divina. Per a purificar-se cal que sofreixi nous renaixements.

Al final podrà retornar a la vida divina si compleix els preceptes d'Orfeu, el qual, com que havia davallat a les estances de la mort, sabia com esquivar-la. Al voltant d'aquesta creença es crearen les "comunitats òrfiques" destinades a assolir la salvació de l'ànima.

Aquesta visió mística i ascètica, basada en el menyspreu de la carn, era estranya i contraposada a la cosmovisió hel·lènica, però arribà a tocar alguna fibra sensible dels grecs que, a causa de la inestabilitat social en què vivien, no quedaven sadollats amb la pròpia visió naturalista.

El desenvolupament posterior de la filosofia grega sembla una controvèrsia i, a voltes, un compromís, entre el pensament naturalista monista autòcton i el místic dualista oriental, és a dir, entre el racionalisme i el misticisme. Aquestes tendències de vegades s'ignoren, de vegades es contraposen i d'altres es combinen per a formar noves i fructíferes idees.

II. LES PRIMERES EXPLICACIONS RACIONALS.

En el segle VI aC es consuma l'aparició de noves formes d'interpretar el món que trenquen amb la visió mítica. "Noves formes", en plural, perquè ja de bell antuvi foren dos els corrents de pensament racional que aparegueren en el món hel·lènic amb pocs anys de diferència. Es tracta de dues grans línies que aporten dos models explicatius diferents, cada un dels quals connecta amb una de les tradicions descrites. Totes dues sorgeixen fora del territori on és l'actual Grècia: la que segueix la tradició autòctona, a la Jònia (costa oest de la península d'Anatòlia) i

l'altra, al sud d'Itàlia, zona anomenada la "Magna Grècia" perquè era ocupada per colònies gregues.

1. Els hereus de la tradició autòctona: l'Escola de Milet.

1.1. Un nou saber per a una nova societat.

Amb les revoltes del segle VII aC havia començat l'enfrontament entre dos sectors de la societat grega. El dominant fins llavors, la noblesa terratinent, mantenia una estructura feudal fonamentada sobre la ideologia mítica que exaltava els valors heroics (la fortalesa, la capacitat de domini, etc.) i era, per tant, conservadora.

Els menestrals i els comerciants, però, que havien anat adquirint poder econòmic i valoraven, per tant, el treball i l'esforç personal, exigien un canvi d'estructures i una visió més lliure del món que possibilités el desenvolupament de les seves activitats. Aquest enfrontament va fer trontollar el dogmatisme i maneres de pensar i entendre la realitat. Les diferents polis anaven canviant les seves estructures. Les primeres foren les de la costa jònica, sobretot Milet i Efès.

En el segle VI aC, Milet era una de les ciutats més pròsperes i expansives de la Mediterrània. La seva gran efervescència productiva i comercial generava tot un seguit de problemes tècnics, la solució dels quals exigia un estudi de la realitat diferent de la que possibilitaven els esquemes mítics. Calia recercar a través de l'experimentació les causes dels fenòmens. Per això, els primers filòsofs foren, bàsicament, homes pràctics i no purament teòrics, una mena d'enginyers que intentaven solucionar els problemes concrets que comportava la gran activitat econòmica de l'època.

Així, TALES, a través de la triangulació, inventà un sistema per determinar les distàncies dels vaixells a alta mar, aplicà la climatologia a l'agricultura, predí, fins i tot, un eclipsi de sol; AXAXIMANDRE construí un rellotge de sol amb un gnomon, i confeccionà mapes del cel i de les terres conegudes; ANAXIMENES donà explicacions raonades de diferents fenòmens meteorològics i geològics, etc..

Aquests tres filòsofs, que formen l'anomenada ESCOLA DE MILET, formularen també teories generals sobre la naturalesa. Aquestes, però, eren diferents en cada un d'ells, i això ens mostra una de les característiques del pensament racional: el deixeble pot defensar punts de vista diferents dels del mestre. Això vol dir que els ensenyaments d'aquest no es presentaven com a indiscutibles, com en el mite, sinó que davant ells hi cabia la crítica i el dissentiment.

1.2. Característiques de la nova forma de pensar.

Cal ressaltar, en primer lloc, que els milesis busquen les causes dels fenòmens naturals en la pròpia naturalesa i no en personatges inobservables i fantàstics. Es basen en les regularitats que s'esdevenen quotidianament (com és ara que amb el fred l'aigua es glaça, que les pedres llançades amunt tornen a caure...) per extreure'n explicacions d'aquells fenòmens que solament es donen de tant en tant, com les tempestes, els terratrèmols, etc.; i, finalment, aventuren, a partir d'elles, teories generals sobre el funcionament de la naturalesa. Fixem-nos en aquests fragments:

"(Respecte als trons, els llamps, els huracans i els tifons) ANAXIMANDRE diu que tots aquests fenòmens esdevenen a causa del vent; ja que, quan oprimint dins un

núvol molt dens s'obre pas per la força a causa de la seva primera i lleugeresa, llavors la ruptura produeix el soroll i el seu xoc contra la negror del núvol origina el llamp." ARISTOTIL, Meteor. B7, 365.

"ANAXIMENES diu que la terra s'esberla quan es mulla i s'eixuga i que són els munts resultants els que, al trencar-se i caure dins, la fan tremolar; per això els terratrèmols s'esdevenen en els períodes de sequedat i d'excessives pluges, perquè en els períodes de sequedat, tal com s'ha dit, la terra en eixugar-se s'esberla i, quan rep un excés d'aigua, es desfà." AECI, III 3, 1-2.

Per a explicar aquests fenòmens ja no es recorre a forces antropomòrfiques més o menys arbitràries, sinó que, a partir de fets quotidians (com és ara una bossa plena d'aire fa soroll en rebentar o que surten espurnes del xoc de dues matèries dures) es fa una analogia amb fenòmens meteorològics de molta més envergadura i abast.

En això consisteix l'activitat pròpiament racional: cercar unes lleis necessàries (no produïdes per voluntats lliures i capritxoses) mitjançant les quals podem saber que sempre que es donin les mateixes circumstàncies es produiran els mateixos efectes; i universals, és a dir, vàlides per a un gran nombre de fenòmens que semblen, a primer cop d'ull, molt diferents. Evidentment, l'objectiu últim de la raó és trobar una sola llei a partir de la qual s'expliqui tota la realitat, i això és el que, en darrer terme, intentaren els filòsofs de Milet.

1.3. La concepció de la Naturalesa: físis i arjé.

Així, els milesis intentaren entendre què és, en darrer terme, la Naturalesa. Aquesta paraula té, per a nosaltres, un doble significat: amb ella ens referim tant al conjunt de totes les coses que hi ha a l'univers (exceptuant les produccions humanes) com a la constitució o estructura interna d'un ésser, o sigui, les característiques que ens el defineixen com a tal i les propietats permanents que té pel fet de ser allò que és.

Quan diem que la "naturalesa" del gat és "agressiva" o que el gat és agressiu per "naturalesa", volem dir que aquesta és una propietat que li pertany per ser allò que és. Per tant, si ens diuen, per exemple, que tal o tal gat és molt pacífic, pensarem que això és una pura aparença i que no ens hem de refiar d'ell. En parlar de la "naturalesa" de les coses estem pressuposant una dicotomia en el si d'elles mateixes: per una banda, allò que les coses són realment i, per altra, allò que semblen ser, aspectes que no sempre es corresponen. Així, doncs, pensem que les coses tenen una manera de ser profunda, que és permanent i igual per a totes les de la seva classe, i una manera de manifestar-se que pot ser múltiple i canviant. L'aigua, per exemple, és sempre aigua, però es manifesta de diferents formes: sòlida (gel), líquida i gasosa (vapor).

En grec, la paraula natura és físis i recull també aquest doble significat. A més, per als grecs, i sobretot per als jònics, hereus de la tradició autòctona, aquest mot té unes connotacions molt importants. El seu concepte abasta, per una banda, tot el que existeix, és a dir, no hi ha cap més realitat que aquesta (monisme) i, per això precisament, en el fons totes les coses tenen característiques comunes; tenen, malgrat la seva aparent diversitat, una estructura interna única i permanent de la qual en diran l'arjé, que podríem, traduir per principi. Però aquest mot té, també, un significat complex: significa tant el fonament o estructura interna com l'origen i la causa de totes les diferents formes com una determinada cosa es pot presentar (els fenòmens) i que constitueixen la multiplicitat que se'ns mostra als sentits.

Evidentment, si som capaços de descobrir l'arjé de la Naturalesa, podrem entendre què és, en definitiva, tota la realitat i per què passa allò que passa.

A més, els jònics entenen la naturalesa com un tot dinàmic i ordenat. El mateix verb fio, d'on prové el mot físis, ja ens dona aquesta idea: significa néixer, brollar, créixer i també generar, produir, etc.. La naturalesa és, doncs, allò que neix, creix, genera, produeix, etc. No és, per tant, un conjunt de coses estàtiques, sinó que tot allò que és natural és, pel fet de ser-ho, en constant transformació. El moviment, el canvi, és una propietat de les coses naturals. Aquesta idea xoca amb la nostra mentalitat formada sota el model mecanicista de la ciència moderna: nosaltres pensem que qualsevol canvi necessita més explicació, és "natural"; tota cosa, pel fet de ser "natural", es va transformant per la seva pròpia vitalitat.

Aquesta concepció ha estat qualificada d'hilozoïsme i de panpsiquisme. El canvi natural, però, no es fa a l'atzar sinó que segueix un ordre: les estacions se succeeixen sempre igual; si plantem un pinyó, no naixerà una olivera, sinó un pi, que seguirà sempre el mateix procés: creixerà, quan arribi a certa edat començarà a produir pinyes, etc., seguint un cicle invariable. Per tant, la Naturalesa no és un Caos sinó un Cosmos (Cosmos = ordre).

TALES DE MILET

TALES considerà que l'arjé de totes les coses era l'aigua. Segurament arribà a aquesta conclusió, com ens diu ARISTOTIL, de l'observació que tot allò que brota i neix ho fa en medis humits, i que, en definitiva, sense aigua no hi ha vida. Podríem afegir, a més, que l'aigua és l'únic element que es presenta normalment a la naturalesa amb els tres estats d'agregació de la matèria. El més important és que aquest principi originari és despersonificat, i que, per tant, la naturalesa pot explicar-se per si mateixa: l'aigua és un element natural com tota la resta de components de la naturalesa; i ella mateixa no necessita cap més explicació: és el fons permanent d'on tot sorgeix i a on tot torna i que té, per tant, la capacitat d'autotransformar-se. Això ho suggereix el fet que l'aigua és en permanent moviment; tan sols cal fixar-se en el continu onatge del mar o en el constant cicle d'evaporació, líquació i evaporació.

ANAXIMANDRE DE MILET

La teoria de TALES fou criticada pel seu deixeble ANAXIMANDRE. Si l'aigua és l'origen dels restants elements de la naturalesa (la terra, el foc, etc.), resulta difícil explicar com s'esdevé la transformació d'una cosa en el seu contrari: com, per exemple, de la humitat pot sorgir la sequedat, de la tenebra la llum... L'aigua no és més que una de les substàncies que formen l'univers. Totes elles han d'haver sorgit d'un principi que no és cap dels elements determinats, sinó d'una substància indeterminada que, com que no és res concret, tant pot esdevenir una cosa com una altra: és el que podríem dir la matèria "en general", sense cap determinació concreta, i que ANAXIMANDRE anomenà "apeiron", paraula que té un doble significat: indeterminat i infinit. Aquesta substància primitiva i originària conté en si mateixa totes les formes de ser possibles. D'ella sorgeixen les determinacions o qualitats contràries entre elles: calent-fred, sec-humit, llum-tenebra, etc., que s'aniran concretant, esdevenint foc, aire, terra, etc. i s'iniciarà entre elles un procés d'invasió mútua, invasions que se succeiran en un cicle en què dominaran alternativament unes qualitats i les seves contràries. Mai, però, cap d'elles no podrà desplaçar completament l'altra, perquè, com diu un dels únics fragments escrits

que ens resten pel propi ANAXIMANDRE:

"... d'on les coses tenen el seu origen cap allí retornen quan finen segons la necessitat: ja que es reten mútuament justícia i es paguen retribució per la seva injustícia segons la disposició del temps".

Es a dir, la relació en què són entre ells els contraris no és estàtica, ocupant cadascun una zona, sinó que s'envaeixen alternativament, i aquesta és una llei inalterable "segons la disposició del temps". Això es veu clar en el pas del dia i de la nit, de les estacions, etc.

ANAXIMANDRE, però, no es limità a investigar quin era el principi de tot i per quina llei es regia, sinó que intentà reconstruir el procés pel qual des de l'apeiron indeterminat s'havia arribat a l'estat actual de la "naturalesa". Ens exposa una cosmogonia evolucionista, amb la qual s'avançà, fins i tot, a DARWIN, ja que ens diu que l'home ha evolucionat a partir d'altres espècies animals.

Així doncs, a més del canvi de registre (d'éssers divins a forces naturals) ja realitzat per TALEs, en ANAXIMANDRE trobem, com a mínim, dos nous progressos de la raó. Per una banda, la capacitat de superar les dades dels sentits i arribar a l'abstracció màxima i, per l'altra, la intuïció que la naturalesa és regida per una llei universal interna a ella mateixa que ho governa tot absolutament, i al domini de la qual res no pot escapar, malgrat que sembli que en un moment determinat impera el desordre -res no resta impune a la justícia del temps.

ANAXIMENES DE MILET.

Tampoc ANAXIMENES restà satisfet de la teoria del seu mestre. Per a ell l'explicació del trànsit de l'apeiron a les substàncies determinades per la separació dels contraris no era satisfactòria. Com es pot justificar el pas d'allò que és abstracte a allò que són elements determinats? Si realment l'arjé de la físis ha d'ésser única i, per tant, tota la multiplicitat aparent no és res més que les diferents formes en què es pot presentar aquesta sola substància sense deixar de ser allò que és, ni sorgeix res de nou, cal que les diferències es puguin explicar purament per la distinta quantitat o disposició de l'única cosa existents.

TALES considerà que, de totes les coses que trobem a la naturalesa, una d'elles era la bàsica i aquesta tenia la capacitat de "produir" totes les restants per autotransformació, però no pogué justificar en què consistia aquesta "producció". Tampoc ANAXIMANDRE, malgrat la seva agosarada teoria, no acabà d'aclarir com l'indeterminat apeiron, sense deixar de ser el que era, esdevenia una cosa determinada. Per salvar aquest inconvenient, ANAXIMENES afirmà que el principi havia d'ésser determinat i d'una naturalesa tal que, per un simple mecanisme quantitatiu, s'havia de poder explicar les diferents formes com es presentava. Cregué que la substància que satisfecia aquests requisits era l'aire, - que ell entén com una mena de vapor aquós-, i això per vèries raons:

a) L'aire ho engloba tot, podríem dir que és a tot arreu i, més encara, és allò que ho manté tot unit, ja que un animal que no respira es descompon -recordem que, com a jònic, el seu model explicatiu és el biològic.

b) Té la possibilitat de contraure's i de dilatar-se, a la qual cosa ell anomenà "condensació" i "rarefacció". La diferència entre l'aire condensat i l'enrariat és solament de quantitat ("condensat" vol dir molt aire en poc espai, i "enrariat", al revés). Com observà ANAXIMENES, les pures diferències quantitatives fan

aparèixer qualitats diferents, com el fred i la calor. Ell mateix ens proposa de fer la prova: si en la respiració traiem l'aire amb la boca oberta, aquest surt calent i, en canvi, si ho fem amb els llavis gairebé junts, en estar més "condensat" (contret), surt més fred. Aquest serà, doncs, el mecanisme que ens donarà la clau explicativa de la multiplicitat qualitativa de la naturalesa: un simple canvi de quantitat de la mateixa substància. Tota diferència qualitativa dependrà, per tant, d'una de quantitativa (més o menys condensació o rarefacció). Tot és, doncs, aire més o menys condensat.

c) L'aire, a més, és en constant moviment. Recordem que el principi de totes les coses no ha d'ésser solament el fonament, l'ésser íntim de totes elles, sinó, al mateix temps, el principi dinàmic d'autotransformació, i l'aire és, per naturalesa, mòbil, mai no està quiet.

2. Els hereus de la tradició forana.

2.1. Les comunitats pitagòriques.

A l'altra banda de la península grega, al sud d'Itàlia (la Magna Grècia), aparegué una nova forma de pensament racional, encara que entre aquest i el jònic es donen unes grans diferències tant de contingut com de forma i finalitat. Si la investigació milèsica era duta a terme per individualitats que es criticaven les seves teories en un debat públic, el pensament pitagòric serà un saber col·lectiu i secret, revelat pel Mestre a comunitats de deixebles que es dedicaran a explicitar-lo i interpretar-lo. Si els milèsics tenien una visió monista i biologista de la naturalesa, els pitagòrics seran dualistes i interpretaran la realitat sota un model matemàtic. En fi, si les investigacions milèsiques tenien per finalitat les aplicacions tècniques i el millorament de la vida material, els pitagòrics es preocuparan de la salvació de la pròpia ànima i del millorament moral de la societat.

PITAGORES nasqué a Samos (570 aC), on rebé la influència de les religions orientals. Segurament per causes polítiques, es veié obligat a emigrar cap al sud d'Itàlia on creà, en diverses ciutats (Crotona, Tarent, etc.), unes comunitats semblants a les òrfiques, però amb un altre vessant a més del religiós: l'estudi. Eren cercles tancats de deixebles que vivien en comú i amb el pacte de mantenir en secret les seves activitats, per això per a entrar en ells calia seguir tot un procés d'iniciació. Es creien en possessió d'un saber superior i elegits per reformar moralment la societat, i per això mateix eren també grups de pressió política.

2.2 La doctrina de l'ànima.

Adoptaren la creença òrfica que l'home és format per un cos i una ànima. El cos és impur: sotmès a constants transformacions, esclavitzat per les necessitats materials (menjar, sexe...), ofuscat i enganyat pels sentits i, en definitiva, mortal. L'ànima, en canvi, és pura i immoral i el seu únic desig és el saber: arribar a descobrir els secrets de la naturalesa per reconèixer a si mateixa contra l'engany dels sentits que li mostren que tota la realitat és canviant i caòtica. L'ànima, doncs, es troba estranya i presonera dins el cos, del qual no podrà alliberar-se fins que aquest mori. Però no serà un alliberament definitiu, ja que creien també en les doctrines orientals de la transmigració de les ànimes: aquestes es reencarnen en diversos cossos d'animals i, fins i tot, de plantes.

Creien, en definitiva, que és l'ànima qui dóna vida a la matèria, i per això diem que un ésser viu és un cos "animat".

Som molt lluny, doncs, de la visió hilozoista dels jònics: la matèria, ara, es considera inert i, perquè visqui, cal que sigui informada per un principi vital distint d'ella. Les ànimes són autònomes i no tenen un vincle íntim amb els cossos, per això passen d'un als altres. Es diu que PITAGORES recordava anteriors reencarnacions i que havia reconegut antics amics en animals. A través, però, de la purificació, l'ànima té la possibilitat de rompre la cadena de les transmigracions i accedir a la vida superior, al món dels astres, que els pitagòrics consideraven perfectes i eternals, i, per tant, divins.

Per això, una de les finalitats de les comunitats pitagòriques era la purificació, ja que la vida present condiciona les reencarnacions futures: el pur s'encarna en el pur i l'impur en l'impur. El concepte de puresa era, per tant, fonamental i l'identificarem amb el d'harmonia, el qual consisteix en l'ordre, és a dir, la bona articulació dels elements que conformen una realitat. Així, l'ànima és harmonia perquè és el principi que ordena el cos (quan no hi és, aquest es desfà). La bona política és el principi d'ordre de la comunitat i la bona distribució dels elements del món, en nombre i proporció, és, en últim terme, el principi d'ordre de la naturalesa.

La purificació de l'ànima es realitzava a dos nivells: l'ascètic i l'intel·lectual. El primer consistia en l'acompliment d'un seguit de pràctiques destinades a alliberar-se de les tendències desordenades del cos. Ens han arribat diverses llistes de preceptes, alguns realment curiosos. Molts d'ells es referien al menjar i al beure ja que, amb un bon règim alimentari (foren uns grans coneixedors de la dietètica), aconseguien mantenir el cos en forma (en ordre) per poder practicar de manera òptima l'altre nivell de purificació, el coneixement, que és l'activitat pròpia de l'ànima.

2.3. L'arjé del món: la teoria dels nombres.

Si el món funciona ordenadament, el coneixement perfecte serà aquell que descobreixi quin és el principi (arjé) d'aquest ordre. L'explicació pitagòrica del món és també dualista: tota realitat és feta de dos principis: l'il·limitat i el que limita. Per exemple, en el monocordi, el so és produït per la vibració de la corda, però allò que fa que sigui aquest so i no un altre serà la seva llargada. La corda, doncs, és l'element il·limitat, i la llargada concreta, allò que el determina. A cada llargada li correspon un sol. I això val per a tota la música, a la qual es dedicaren intensament els pitagòrics: descobriren que són unes raons numèriques determinades les que donen les consonàncies perfectes, les "harmonies": l'octava, la quarta i la cinquena.

Aquest poder dels nombres els entusiasma de tal manera que es dedicaren intensament a l'estudi de les matemàtiques, ja que aquestes tracten amb els objectes (nombres i figures geomètriques) que més s'adeqüen a les exigències de la raó. Aquest estudi els convencé que són justament els nombres el principi (l'arjé) que fa que les coses siguin el que són, ja que cada cosa respon a una quantitat determinada i les seves parts són distribuïdes d'una forma concreta (nombre i figura). Creueren que si descobrien les lleis internes que regeixen els nombres, descobririen l'ordre intern que regeix i determina tota la realitat.

Si els nombres són l'arjé de tot, voldrà dir que cada cosa es redueix, en últim terme, a nombres. Això pot estranyar a la nostra mentalitat, ja que nosaltres entenem per nombre una entitat abstracta, però cal tenir present que per als pitagòrics els nombres eren materials i, a més del quantitatiu, tenien també un sentit qualitatiu: l'1 era el punt; el 2, la línia; el 3, el pla; i el 4, el sòlid. A partir d'aquí, és fàcil entendre com creien que es generava tota la realitat:

aquesta és composta de cossos (sòlids); els cossos, de la unió de tota la realitat: aquesta és composta de cossos (sòlids); els cossos, de la unió de plans; els plans, de línies; i aquestes, de punts, els quals són, així, les unitats bàsiques de les quals tot és constituït. Els nombres són, per tant, qui dóna forma a tot el que existeix, és a dir, fan que les coses siguin el que són.

L'estudi dels nombres els donà la clau per a interpretar en què consisteix, en definitiva, cada ésser. descobriren moltíssimes relacions numèriques i s'adonaren que aquestes es basaven també en una dualitat. parell-senar. El parell és l'ílimitat i el senar, el limitat, ja que el parell genera figures imperfectes (rectangles) i el senar, en canvi, les perfectes (els quadrats) (Vegeu la figura). Per això, els nombres quadrats resulten de la suma dels primers nombres senars ($1 = 1$; $4 = 1 + 3$; $9 = 1 + 3 + 5$;...). D'aquesta manera, cada nombre generava un tipus de realitat; l'1, per exemple, és la base de tot, l'ànima del món, la intel·ligència (immòbil en si mateixa); el 2 (parell), en canvi, és l'opinió que oscil·la d'un punt a l'altre, és l'element femení; el 3 (senar) és un nombre perfecte perquè té principi, mig i fi, és l'element masculí; el 5 serà el matrimoni perquè és la suma del masculí i el femení, etc.. Esmert especial s'ha de fer del 10, considerat el més perfecte, ja que és la síntesi dels nombres bàsics ($1 + 2 + 3 + 4$) i forma un triangle equilàter anomenat "la tetractys de la dècada", figura sobre la qual feien els seus juraments

Els pitagòrics, doncs, consideraven, com es pot veure, que la dualitat era a la base de tota la realitat i, d'aquesta manera, trobaren deu parelles d'oposats, a algunes de les quals ja ens hem referit, que constitueixen la base última de tot el que existeix. De cada parella, un membre és valorat positivament (límit, senar, unitat, dreta, masculí, immòbil, rectilini, llum, bondat, i quadrat) i l'altre, negativament (il·limitat, parell, múltiple, femení, canvi, corb, obscur, dolent, oblong). Així, doncs, encara que els sentis no siguin capaços de descobrir l'ordre en moltes coses que semblen caòtiques, l'estudi de les matemàtiques, accessible sols a la intel·ligència, evidència l'ordre intern, és a dir, quina proporció i quin nombre regeix cada cosa.

2.4. El Cosmos.

Si tot està ordenat, el món en conjunt serà "el gran Ordre", el Cosmos (que en grec significa, precisament, "ordre") -foren els primers en aplicar aquest nom al món-. Es una gran esfera en la superfície interior de la qual hi ha fixades les estrelles i el seu centre és ocupat pel Foc central o ànima del món. Enbtre un i l'altre hi ha un conjunt de bandes esfèriques circumcèntriques en cada una de les quals hi ha engastat un planeta.

N'hi ha una per a cada un dels planetes coneguts (Saturn, Júpiter, Mart, Venus i Mercuri), una per al Sol, una per a la Lluna i una per a la Terra. Com que, sumades amb la de les estrelles fixes, dóna 9 esferes, i la perfecció exigeix que siguin 10, els pitagòrics pensaren que existia un altre planeta, anomenat Antiterra perquè era a la banda oposada a la Terra, de manera que mai no es podia veure i servia per a explicar els eclipsis de LLuna. Totes aquestes esferes giraven al voltant del Foc central, i així s'explicaven tots els fenòmens astronòmics (el gir de la volta celeste i dels planetes, el dia-nit, les estacions de l'any, etc).

Heus aquí una cosmologia i astronomia revolucionàries: la Terra és esfèrica, no és el centre del món i es mou. Els pitagòrics pensaren també que, com que tots els cossos quan giren produeixen remor, el mateix passava amb els astres i que, com que eren separats entre ells amb unes proporcions iguals a les de l'escala musical, les esferes celestes, amb el seu gir, produïen una música meravellosa (la "música celestial" o "harmonia de les esferes") de què no n'érem conscients, ja que l'havíem

sentida des del naixement.

2.5. La crisi del primer pitagorisme.

Cap a mitjan segle V aC, les comunitats pitagòriques sofriren una doble crisi. La seva política aristocratitzant -han de governar els millors, que eren ells, és clar- entrà en conflicte amb els nous vents democràtics i aixecaren les ires populars, que els perseguiren i cremaren els seus locals. En el si de les seves doctrines, però, ja s'havia produït una altra crisi -mantinguda molt de temps en secret- que feia trontollar tota la seva construcció numèrica de la realitat: el descobriment de la incommensurabilitat entre el costat i la diagonal d'un quadrat de costat 1, és a dir, que hi ha nombres irracionals.

El pitagorisme, però no s'acabarà sinó que anà ressorgint al llarg de la història, ja que constitueix la basa d'una de les més importants tradicions de pensament: la místico-màgica que, passant pels neoplatònics, els alquimistes i els mags medievals, els renaixentistes i els mestres constructors de catedrals, etc., arriba fins a la maçoneria moderna.

$$(1) (4 = 2 \times 2 = 1+3) (9 = 3 \times 3 = 1+3+5) (16 = 4 \times 4 = 1+3+5+7)$$

ELEMENTS D'HISTÒRIA DE LA GRÈCIA

ARCAICA

Els grups que anomenem actualment els grecs són una sèrie de tribus (aqueus) que cap a l'any 1400 a. C. (segle XIII) van ocupar Grècia continental (Peloponès) les illes i Àsia Menor (la costa de l'actual Turquia).

En aquell moment a Grècia hi havia una civilització molt important: la Minoico-cretense. Creta era governada per un rei-sacerdot anomenat MINOS i constituïa un imperi Talasocràtic (és a dir, que el seu poder es fonamentava en el comerç marítim: thalassa és el mar, en grec). A Creta hi havia una sèrie de palaus, o potser temples, el més conegut del qual és el de Knossos. Tenien una escriptura ideogràfica. Les seves ciutats no eren amurallades, cosa que vol dir que era un imperi bastant assentat (no tenia enemics). La vida es fonamentava en el comerç amb Egipte i amb els diversos pobles del Mediterrània.

Els pobles aqueus que eren guerrers van destruir l'imperi cretense en menys de 100 anys; fins i tot va desaparèixer l'escriptura minoica (n'hi havia dues: lineal A i lineal B). El que nosaltres anomenem grecs són aquests conjunt de pobles que van destruir l'imperi cretense. L'escriptura a Grècia no va reaparèixer fins el s.IX a. C. (escriptura fonètica).

Els aqueus i els doris eren pobles aristocràtics i guerrers que es van establir per Grècia formant polis (ciutat-estat d'una extensió similar a la d'una comarca catalana, sempre més petites que una província actual). La polis és la unió de diversos demos (grups familiars o clans). Cada polis era independent i es podien agrupar unes amb les altres en cas de guerra. Els mites que parlen del naixement de ciutats representen sempre un heroi (Teseu en el cas d'Atenes) que obliga diversos demos a unir-se. Aquesta operació l'anomenaven "sinecisme". Les primeres polis eren militars i aristocràtiques. Lentament, però, i donat que Grècia és un país pobre, les polis van anar evolucionant cap al comerç per la Mediterrània. És el comerç el que explica, per exemple, la fundació d'Empúries (que com el seu propi nom indica era un emporion, un establiment comercial de la ciutat de Focea, a l'Àsia menor). Entre les diverses polis al llarg de la història es van anar mantenint dos lligams: La consulta a l'oracle de Delfos i els Jocs.

DELFO: És un santuari del Peloponès que, abans de l'arribada dels pobles aqueus i doris, havia estat dedicat a una divinitat terrestre de la fecunditat: la serp Pitó. Pels grecs, Delfos era l'omphalos (el ventre del món). Apol.lo havia deixat anar dues àguiles des dels dos extrems del món i allí on s'havien trobat era Delfos, el centre del món. Quan Apol.lo ocupa el santuari s'instal·la allà també una pítia (una mena de dona inspirada o sacerdotessa) que feia oracles en nom del déu. Tots els grecs consultaven aquest oracle, que sovint responia d'una manera conscientment molt complicada, per tal que només l'entenguessin els més avisats.

ELS JOCS: En l'origen tenien un caire militar i funerari. Eren la forma de trobar-se junts els guerrers de les diverses ciutats i competir entre ells, com a record de l'entrada que havien fet junts els pobles doris i aqueus (que havien destruït l'antiga civilització cretense o minoica) i com a forma d'honorar els soldats caiguts.

La paraula "joc" en grec es diu agon que significa també lluita i agonia (moment entre el traspàs entre la vida i la mort). No eren, al menys fins al segle Va.C. (quan es van començar a professionalitzar), cap espectacle, en el sentit de "cosa divertida", sinó un acte d'afirmació del valor militar i d'homenatge als caiguts en les guerres. No és cert que hi hagués treva olímpica (al menys no es va donar

sempre). Els jocs olímpics eren uns dels jocs, però n'hi havia d'altres, sempre vinculats a algun esdeveniment religiós: Pítics (a Delfos), Ísmics (a Corint), Nemeus...

GRÈCIA COM A UNITAT CULTURAL

Els grecs no són una nació -i menys encara un Estat- tal com entenem avui el concepte. Cada ciutat grega era independent (autarquia) i l'home no era subjecte de drets si no formava part d'una polis, en tant que ciutadà. De fet, l'estranger (metecos) no era ningú des del punt de vista polític i no podia tenir propietats, ni drets propis. Però tanmateix els grecs es reconeixien com una unitat cultural.

L'historiador Heròdot és qui millor reivindica el sentiment que uneix els grecs: "la llengua, la sang, els santuaris i els sacrificis que ens són comuns, els nostres costums que són els mateixos" (VIII, 144). La unitat cultural grega no és material, sinó un fet de l'esperit. Amb un anacronisme excusable, podem comparar-ho amb la situació actual dels Països Catalans que no són una unitat política sinó una fraternitat de caire cultural.

EL PROBLEMA DE L' ALÉTHEIA.

Els grecs usaven una paraula molt interessant per dir veritat. En grec, es diu alétheia, que significa, també, "des/velament", des-ocultament. La paraula léthe, vol dir "oblit" o també "estat letàrgic" i el verb lantháno significa "amagar". Amb una a- al davant (alfa privativa, que significa "no"), alétheia ve a significar: "el que estava adormit o amagat i ara ja no ho està". La idea de fons és que la veritat és "despertar" i és "llum".

Descobrir la veritat en la mentalitat grega ve a ser com "despertar", "desvelar el que estava amagat". És com si les coses tinguessin quelcom que les ocultés, i la intel·ligència humana s'esforcés a descobrir la veritat, desvelant-la sobre la foscor de les coses. Com si el món, l'home i els objectes estiguessin coberts per la ignorància i la ment s'esforcés a des-cobrir-los o a des-velar-los. Per entendre el significat profund de l'alétheia, cal comparar la mentalitat grega amb les de les altres cultures antigues. Per als egipcis (i abans per als xinesos) la veritat era quelcom que ja coneixien des de l'eternitat (i que només podien conèixer) els déus. Hi havia grups socials privilegiats (sacerdots, mags, bruixots, fetillers...) capaços d'entrar en contacte amb la veritat perquè els la desvelaven els déus, tot i que d'una manera obscura. Per exemple al llibre sagrat de la Índia (els Upanishads, anys 400-300 aC. però que recullen tradicions molt anteriors), se'ns diu: "Als déus els agrada l'enigma, i els repugna tot allò que és palès i manifest".

Els grecs de l'època d'Homer, també creien que el saber autèntic és el dels déus i que els déus són juganers, els agrada manifestar-se a través d'enigmes, paradoxes, jocs de paraules i embarbussaments com el de l'oracle de Delfos. Però molt lentament, es va consolidant una altra mentalitat que dona origen a la filosofia: no només els déus coneixen el món; també l'home amb l'esforç de la seva intel·ligència pot arribar a l'alétheia-veritat. També l'home pot des-velar el misteri del món si raona correctament. Però quan l'home des-vela la veritat s'empara d'un privilegi dels déus i aquests, de la manera que sigui i com a represàlia, ens fan pagar les conseqüències d'aquesta hubris amb algun càstig, sovint terrible (p. ex. Prometeu i, en general, la tragèdia). Per això, Píndar, per exemple, aconsellava: "No t'escarrassis a ser Zeus! Ja ho tens tot si t'ateny una part d'aquests béns. Als mortals els escau el que és mortal" (Ísmica V.). Gosar trencar les normes i des-velar el que estava ocult, significa iniciar el camí filosòfic.

FACTORS QUE AJUDEN AL PAS DEL MITE AL LOGOS:

La filosofia neix a Grècia a través d'un procés d'anàlisi i crítica del mite. Hi ha moltes cultures que tenen mites però no han arribat a tenir la filosofia. És més normal que els mites esdevinguin religió que no pas filosofia. El que s'ha anomenat miracle grec és precisament l'aparició d'un nou tipus de pensament que és logos (raó/paraula) en lluita amb el mite.

A Grècia, però, es dona la conjunció de 5 factors que fan possible el miracle grec:

Econòmic: Grècia està formada per un conjunt de Polis comercials. El país és molt pobre (secarral: oliveres, vinya...) i això obliga al comerç i fa que els grecs entrin en contacte amb altres civilitzacions (del Mediterrà) i, per tant, poden contrastar i discutir diverses maneres d'entendre el món; tenen, per tant, l'hàbit de relativitzar i de pactar, propi de la mentalitat de comerciant. És especialment important la seva relació amb Egipte, l'imperi més important del moment.

Sociològic: Grècia no és un imperi, sinó que cada ciutat-estat és independent. Per tant els ciutadans tenen a prop el poder polític, coneixen els governants i els poden criticar a l'àgora (plaça pública). Això fa aparèixer una consciència individualista molt forta. Hi ha una tendència a buscar la isonomia (igualtat de tothom davant la llei). Aquesta idea anirà lentament evolucionant cap a la idea d'humanisme, molt matisada (ni dones, ni infants). L'humanisme grec és més aviat una confiança en el valor de l'home com a individu capaç de regir racionalment la ciutat i de governar-se també racionalment a sí mateix, sense necessitat d'una religió que li indiqui com s'ha de captenir.

Religiós: A Grècia no hi ha confraries religioses organitzades que tinguin poder per sobre de les polis. Cada ciutat té la seva manera pròpia i diferent d'organitzar els cultes religiosos, generalment els sacrificis els ofereix un basileus (rei) que feia funcions purament simbòliques i sacrificis rituals en nom de la ciutat. Els mites es poden interpretar de manera diferent a cada contrada. No hi ha una casta sacerdotal que impedeixi el debat sobre els mites i que obligui a una ortodòxia. La medicina grega, per exemple, constitueix un seriós esforç per criticar la superstició i buscar causes racionals. Hipòcrates de Cos, el pare de la medicina, va escriure: Els homes creuen que l'epilèpsia és divina, merament perquè no la poden entendre. Però si anomenessin diví tot allò no poden entendre, hi hauria infinitat de coses divines. La crítica al mite obre el pas a la ciència.

Educatiu: A Grècia tots els ciutadans tenien l'obligació de participar en la política de les ciutats. A l'àgora (plaça pública) es debaten temes que interessin tothom (guerres, impostos) i tothom està obligat a participar-hi. Això fa que tots els grecs estiguin educats per la discussió, el diàleg constant obliga a un tipus de pensament no dogmàtic. En grec la paraula idiota significa, estrictament, el qui no intervé en política i no té cura per la ciutat.

Importació de la geometria i física egípcies: Els primers filòsofs grecs aprenen la física i matemàtiques dels egipcis. Però per als egipcis la geometria i la matemàtica eren ciències sagrades. Tenien un significat religiós. Quan els grecs les adopten, prescindeixen dels aspectes religiosos. La geometria els ajuda a desenvolupar una concepció sistemàtica i organitzada de l'espai. Gràcies a la geometria i a la física el cosmos agafa un ordre que es pot explicar a través de fórmules matemàtiques i geomètriques. Els primers filòsofs són també els primers geomètres.

La geometria grega serà també important a un altre nivell: desenvolupa la idea de proporció que serà essencial en l'art. Els grecs són els inventors del canon de

bellesa humana (és a dir, de la correcta proporció bella), però també amplien la idea de proporció a altres nivells: hi ha d'haver proporció entre el pensament i l'acció, entre la raó i els sentits... el que no és proporcionat, els grecs ho consideren hubris (excés).Aquesta idea grega segons la qual en totes les coses hi ha la seva proporció serà essencial en desenvolupament de l'esperit occidental.

Qüestionari Presocràtics

“El pas del mite al logos”

1. Què és el mite?
2. Si el mite és una ficció, per què és important allò que significa?
3. Quins dos elements es donen en el mite?
4. El mite i el logos, ¿són contradictoris?
5. A Grècia, on es troben les fonts principals dels mites?
6. ¿Què pretenen mostrar, en general, els mites?
7. Quins són els tres excessos o hubris que cal dominar per viure harmònicament?

“Elements d’història de la Grècia arcaica”

1. Quin era l’origen dels jocs grecs?
2. Quin és el significat etimològic del mot “joc”?

“El problema de l’alétheia”

1. Quin és el significat d’alétheia?
2. Quina diferència hi ha entre el saber de l’època homèrica i la posterior mentalitat grega?

“L’escola jònica: interpretació de la phisis i de l’arkhé”

1. Explica l’origen etimològic de PHISIS i el que implica.
2. Explica el significat del mot “DÍNAMIS”
3. Explica el significat del mot “MOIRA”.
4. Els grecs, són creacionistes?
5. Com podem conèixer el cosmos, segons aquesta mentalitat?
6. Quin paral·lelisme “polític” es pot establir per explicar el mot “arkhé”?

“L’escola de Jònia-milesia: Thales

1. Per què es diu en el text que Thales va ser un científic pràctic?
2. Per què els grecs consideraven Thales un “físic” més que no pas un “filòsof”.
3. Per què se’l considera un precursor de la “filosofia”?
4. Quin és el mèrit més important que podem atribuir a Anaximandre, amic i deixeble de Thales?

Connexió de la filosofia de Milet amb els pitagòrics.

1. Què són les guerres “mèdiques”
2. Per què el centre de la filosofia passarà a ser la Magna Grècia (Sud d’Itàlia)?
3. Indica els nivells que, segons es diu, l’escola pitagòrica dividia els seus membres?
4. Per què els pitagòrics donaven tanta importància a les matemàtiques?
5. Algunes fonts atribueixen a una revolta popular al sud d’Itàlia la

desaparició de la secta pitagòrica. Sabries explicar les causes d'aquest episodi?

Solucionari Presocràtics

"El pas del mite al logos"

1: Què és el mite?

És una narració fabulosa que s'explica per tradició.

2.: Si el mite és una ficció, per què és important allò que significa?

Perquè simbolitza quelcom profund i de seriós que s'esdevé a l'esperit humà. El fons de la situació (el conflicte existencial) existeix realment.

3.Quins dos elements es donen en el mite?

La història que s'explica i l'hermenèutica, és a dir la significació profunda, el sentit profund de la història.

4. El mite i el logos, ¿són contradictoris?

NO, perquè el logos neix del mite, és una forma diferent d'intentar expressar les veritats profundes que també trobem al mite.

5. A Grècia, on es troben les fonts principals dels mites?

A la tragèdia clàssica (Èsquil, Sòfocles, Eurípides). Les tragèdies eren representades en públic en el teatre, tenien un sentit educatiu (catàrtic: purificador): a través de la contemplació de les desgràcies del protagonista, el públic aprenia una lliçó de comportament, valors humans, ... etc.... També l'espectador aprèn a ser prudent i moderat a través del exemple del personatge tràgic.

6.¿Què pretenen mostrar, en general, els mites?

Segons els mites, els principals "pecats" o excessos (HUBRIS) que cal contrarestar a través de la prudència (SOFROSINE)?

7.Quins són els tres excessos o hubris que cal dominar per viure harmònicament?

- Moira(destí)=aprendre a suportar-la, doncs és inevitable.
- Daimon (sort)= el fat, doncs és atzarós
- Ate (bogeria)= engegament de l'ànima. No ser prou fred a l'hora de reflexionar.

"Elements d'història de la Grècia arcaica"

1.Quin era l'origen dels jocs grecs?

En l'origen tenien un caire militar i funerari. Eren la forma de trobar-se junts els guerrers de les diverses ciutats i competir entre ells, com a record de l'entrada que havien fet junts els pobles doris i aqueus (que havien destruït l'antiga civilització cretense o minoica) i com a forma d'honorar els soldats caiguts.

2. Quin és el significat etimològic del mot "joc"?

JOC (agon) significa també lluita i agonia (moment entre el traspàs entre la vida i la mort). En un principi (segle V aC) no eren pas una "cosa divertida", sinó un acte d'afirmació del valor militar als caiguts en les guerres.

"El problema de l'alétheia"

1. Quin és el significat d'alétheia?

Des/velament, des-ocultament, "el que estava adormit i ara ja no ho està". La idea de fons és que la veritat és "despertat" i és "llum". És com si les coses tinguessin quelcom que les ocultés, i la intel·ligència humana s'esforcés a descobrir la veritat, desvelant-la sobre la foscor de les coses. Com si el món, l'humà i els objectes estiguessin coberts per la ignorància i la ment s'esforcés a des-cobrir-los o a des-velar-los.

2. Quina diferència hi ha entre el saber de l'època homèrica i la posterior mentalitat grega?

Es va consolidant una altra mentalitat que dona origen a la filosofia: no només els déus coneixen el món; també els humans amb l'esforç de la seva intel·ligència pot arribar a l'alétheia-veritat.

"L'escola jònica: interpretació de la phisis i de l'arkhé"

1. Explica l'origen etimològic de PHISIS i el que implica.

Etimològicament el verb PHISO (phisis) implica la idea de moviment. Pels grecs la phisis no és quelcom estàtic, acabat i perfecte, sinó quelcom que està sempre en procés de formació, és a dir, en procés de fer-se o esdevenir.

2. Explica el significat del mot "DÍNAMIS"

Consisteix en el moviment intern. La phisis està canviant, transformant-se a conseqüència de la DÍNAMIS.

3. Explica el significat del mot "MOIRA".

Consisteix en allò que podem anomenar destí, i es pot explicar com la NECESSITAT o inexorabilitat (inevitabilitat) que existeix en la phisis. La phisis (natura) existeix necessàriament. No és el producte de la voluntat d'un déu o d'un atzar còsmic.

4. Els grecs, són creacionistes?

NO. Els grecs no tenen la idea de creació ni de final. El cosmos és etern i la phisis també. Pels grecs, a diferència del cristianisme posterior, cap déu no ha creat el cosmos, simplement ha brollat i té un moviment. Per a un grec el temps és cíclic (com el de les collites), és un temps que retorna.

5. Com podem conèixer el cosmos, segons aquesta mentalitat?

Podem conèixer el món (la phisis) perquè té un ARKHÉ. L'arkhé és l'element que governa el món físic. A la phisis hi ha un ordre, hi ha un principi d'estructura, quelcom d'ordre material que és "primer" i "principal" en l'espai i en el temps.

6. Quin paral·lelisme "polític" es pot establir per explicar el mot "arkhé"?

Els grecs arriben a la conclusió que igual que a la polis hi ha algú que mana (ARCONT), també a la natura hi ha algú/algun principi fonamental (arkhé) que dóna ordre a tot i que fa que les coses siguin el que són. Precisament perquè hi ha un arkhé es pot fer CIÈNCIA, buscar racionalment el principi que ens permeti comprendre aquest ordre. Si no hi hagués arkhé no hi hauria cosmos (paraula que vol dir "ordre"), sinó caos, desordre.

"L'escola de Jònia-milesia: Thales

1. Per què es diu en el text que Thales va ser un científic pràctic?

-Perquè escriu en vers perquè la rima resulta més fàcil de memoritzar.

-Escriu un llibre sobre astrologia nàutica que servia per orientar els pilots dels vaixells en la mar a través del Teorema de Thales (dues estrelles fixes i un punt a baix que és el vaixell).

2. Per què els grecs consideraven Thales un "físic" més que no pas un "filòsof".

Perquè per a un grec, un "físic" és un investigador de la natura amb mètodes racionals.

3. Per què se'l considera un precursor de la "filosofia"?

Perquè és el primer a plantejar-se el tema de l'arkhé, és a dir, el tema de l'estructura material del món. Thales és el primer a dir-nos que el món pot ser explicat a través d'un element físic natural que és l'aigua. El món és una estructura objectiva, constituït per diferents formes d'aigua.

També perquè per primera vegada s'intenta explicar quelcom sobre la natura sense utilitzar ni l'al·legoria ni la fàbula.

4. Quin és el mèrit més important que podem atribuir a Anaximandre, amic i deixeble de Thales?

-A banda de ser el primer a mesurar el perímetre de la Terra a partir del moviment del Sol i descobrir els solsticis i equinoccis, podem assenyalar que és el primer en dir que l'arkhé NO és un element físic CONCRET (l'aire, aigua,...) sinó quelcom INDETERMINAT, com una certa POTENCIALITAT inscrita en les coses que pròpiament parlant no és matèria, sinó la CAPACITAT d'arribar a ser matèria.

Connexió de la filosofia de Milet amb els pitagòrics.

1. Què són les guerres "mèdiques"

S'anomena guerres "mèdiques", les invasions per part de l'imperi persa, a finals del segle VI aC: ocupen Àsia Menor i les polis gregues són destruïdes

2. Per què el centre de la filosofia passarà a ser la Magna Grècia (Sud d'Itàlia)?

Precisament a causa de la invasió persa; la cultura de les polis és anorreada: això fa que la filosofia canviï d'àmbit geogràfic. Grècia continental (el Peloponès) i les illes del mar Egeu són sotragades per les guerres mèdiques mentre que les colònies gregues establertes al Sud d'Itàlia i a Sicília, progressen molt durant aquest període.

3. Indica els nivells que, segons es diu, l'escola pitagòrica dividia els seus membres?

Per una banda hi havia el nivell dels acusmàtics (eren els novicis, els que entraven a la secta) i que havien de guardar silenci durant un llarg període. Acusmàtic ve d'acusmata, que significa escoltar.

El segon nivell eren els matemàtics, eren els qui coneixien els secrets del grup. Aquests "secrets" estaven vinculats als nombres.

4. Per què els pitagòrics donaven tanta importància a les matemàtiques?

Els pitagòrics creien que els nombres naturals tenien poders màgics i simbòlics, que es podien manipular (màgia numèrica). Des del punt de vista científic, els pitagòrics són importants en la història del pensament per plantejar per primera vegada el problema de les Matemàtiques. Per a ells, l'arkhé és el nombre i l'univers era una gran equació. D'un arkhé físic dels milisis passem a un arkhé molt més abstracte, teòric, intel·lectual.

5. Algunes fonts atribueixen a una revolta popular al sud d'Itàlia la desaparició de la secta pitagòrica. Sabries explicar les causes d'aquest episodi?

L'escola pitagòrica era políticament molt conservadora i havia aprofitat els seus coneixements matemàtics per ocupar el poder en diverses ciutats de Sicília. Sembla que a finals del segle VI aC es van produir una sèrie de revoltes polítiques contra els pitagòrics (en una d'aquestes va morir Pitàgores, a l'escola del grup a Crotona, però la seva mort va ser amagada, d'aquí van sortir les llegendes que el feien immortal).

LA POLÈMICA SOBRE EL CANVI HERÀCLIT-PARMÈNIDES.

La polèmica sobre el canvi entre HERÀCLIT i PARMÈNIDES és un tema que fonamentalment va encetar Hegel al s.XIX, a partir del seu llibre: Lliçons d'història de la filosofia.

Hegel considerava que hi havia un debat entre aquests dos filòsofs grecs a propòsit del tema del moviment i del canvi en l'ésser. Presentava Heràclit com l'iniciador de la filosofia dialèctica (que és la teoria segons la qual no hi ha res de definitiu, tot està sempre en procés de construcció).

Parmènides en canvi seria, segons Hegel, el pare del racionalisme radical, perquè és el primer a dir que, des del punt de vista de la raó, el canvi és lògicament contradictori. De fet, es traslladava a Grècia un debat més propi dels primers anys del s.XIX que no pas del pensament antic. Hegel s'autoconsiderava el redescobridor de la dialèctica. Afirmava que en el seu llibre: Fenomenologia de l'esperit havia incorporat tots els fragments coneguts d'Heràclit.

Parmènides, en aquesta perspectiva, havia estat el filòsof que defensa la idea que l'ésser és etern, no pot canviar, Heràclit seria el filòsof d'esdevenir i del canvi.

Rodolfo Mondolfo considera que la polèmica Heràclit-Parmènides se centra en el tema dels oposats. Per Parmènides els oposats són inconciliables, hi ha una contradicció que no es pot resoldre, en canvi Heràclit creu que és possible la conciliació dels oposats.

Pròpiament parlant, des del punt de vista grec, no hi va haver segurament polèmica entre Heràclit i Parmènides (perquè en el fons tots dos creien en la unitat de l'ésser que Heràclit convertia en lluita de contraris).

Heràclit havia nascut a Èfes (una de les ciutats més importants de l'Àsia Menor, actualment Turquia) i Parmènides era d'Elea (Sud d'Itàlia, molt a prop de Nàpols; la ciutat que avui s'anomena Vèlia). No és segur que l'un conegués l'obra de l'altre, tot i que eren pràcticament contemporanis. Però tots dos tenen en comú l'haver estat molt influïts pels pitagòrics i sobretot el plantejar-se com a qüestió central el tema del canvi.

En la mateixa idea grega de Phisis hi ha implícita la idea de dinamis (moviment). Quan la filosofia fracassa intentant buscar un Arkhé material (un element físic que doni estructura a la natura [aigua, aire,..]), Heràclit i Parmènides s'adonen que per plantejar el problema de la natura han de plantejar el tema del canvi, moviment. La phisis s'ha d'explicar a partir d'un concepte metafísic que és l'ésser i el canvi. Cal explicar com es produeix el canvi. Amb Heràclit i Parmènides per primera vegada apareixen dues qüestions centrals de la metafísica:

Què significa ésser?

Per què una cosa comença o deixa d'ésser?

En altres paraules, Heràclit i Parmènides són els primers a qüestionar-se el canvi. Què vol dir deixar d'ésser? Què vol dir començar a ésser?. En plantejar-se aquesta qüestió apareix el tema de l'esdevenir (paraula que significar, arribar a ser, fer-se,

tornar-se, convertir-se.). L'esdevenir pot ser pensat per la raó, o és un temps cec i irracional?.

HERÀCLIT

Moltes de les coses que sabem sobre Heràclit provenen de l'historiador de la filosofia antiga Diògenes Laerci (epicuri grec d'època romana) a la seva obra: Vida dels filòsofs més il·lustres, que constitueix una mena de primera història de la filosofia.

HERÀCLIT va néixer a Èfes (Àsia Menor) va viure aproximadament entre el 554 i 484 a.C. Aristòtil el considera un continuador de l'Escola de Milet, perquè també busca un arkhé -en aquest cas el foc. Pertanyia a una família aristocràtica i hauria d'haver estat basileus (rei) però va rebutjar els càrrecs polítics per dedicar-se a la filosofia i perquè un amic seu, Hermodor, havia estat exiliat. El seu moment històric coincideix amb les Guerres Mèdiques (contra els perses, moment molt violent que està a punt de fer desaparèixer la civilització grega) i no és sorprenent que el seu tema sigui el canvi, que, en definitiva, devia ser una experiència no només metafísica sinó també política, molt present al seu temps.

Els seus contemporanis l'anomenaven Heràclit l'Obscur i no el presenten d'una manera gaire simpàtica: més aviat ens apareix com un personatge estrofolari; en l'iconografia grega sovint el representen plorant, perquè si és cert que "tot canvia" llavors la tasca del coneixement és impossible. Però Heràclit no diu només que hi ha canvi sinó que considera que els canvis són la forma de la unitat.

Sòcrates deia sobre Heràclit: El que he arribat a capir de la seva obra em sembla genial; pel que fa al que no he entès, penso que també n'és, però necessitaria com a intèrpret un bon nedador de Delos [és a dir, algú acostumat a bregar amb ones molt altes i amb corrents perilloses]. Per la seva banda, Heràclit no sembla tenir cap interès per fer-se comprendre i, més aviat, li agradava mostrar-se distint amb la massa. Diògenes Laerci li atribueix la frase: per a mi un home val per trenta mil i una munió no val ni per un.

D'Heràclit s'han conservat només una llarga sèrie de fragments (al voltant de 150) units pel tema comú de l'esdevenir.

Va escriure -pels volts de l'any 500 a.C- un poema que s'acostuma a anomenar Peri phýseós ("sobre la naturalesa", o "sobre la realitat") però no va publicar-lo sinó que el va entregar al santuari d'Àrtemis Efèsia (a la seva ciutat). Per cert, és el mateix santuari contra el que -molts segles després- va predicar Sant Pau.

Considerava que els seus contemporanis no estaven preparats per comprendre'l. Sovint Heràclit apareix en els textos, com un personatge aristocràtic que menysprea a la massa i que està convençut d'expressar una idea paradoxal o una intuïció filosòfica que atenta contra l'experiència dels sentits corporals: Tot canvia (Panta rei). No hi ha res que sigui constant i el moviment és la regla (logos) o la raó comú de tot.

Diògenes Laerci (IX,5) ens diu sobre Heràclit: I no va seguir l'escola de ningú sinó que s'investigava a si mateix i que de si mateix ho havia après tot. Però Soció diu que alguns deixaren dit que va rebre ensenyaments de Xenòfan i deia Aristò al seu llibre D'Heràclit que també s'havia curat ell mateix de l'hidropèsia i havia mort

d'una altra malaltia: i això també Hipòrbot ho diu. I el llibre que corre al seu nom Peri Phýseós que està dividit en tres discursos o raons: un de general sobre totes les coses (peri pánton), un sobre política o ciutadania (politikon) i un de divinitats o religió (theologikon). I el va portar com a ofrena al temple d'Àrtemis...

Sembla que Heràclit defensava que hi havia un arkhé: el foc, però el foc no era entès com un element estrictament físic sinó que més aviat representa un símbol. A través de la metàfora del foc, que al mateix temps crea i destrueix la vida, està dient que totes les coses estan perpètuament en estat de canvi, de transformació i de moviment.

La idea a partir de la qual s'articula la filosofia heraclitana és la de l'esdevenir. Tot flueix, tot està sempre en moviment. Igual que el foc és creador i destructor al mateix temps, tota la vida està plena de contrast, moviment, transformació.

És possible que quan els pitagòrics van descobrir l'arrel quadrada i, amb ella, l'existència dels nombres negatius, aparegués ja la intuïció de que en les coses hi ha dos principis implícits (positiu i negatiu/més i menys). Heràclit recull aquesta idea que tot el que existeix està sempre en procés, en evolució.

La dínamis de la Phisis és un principi etern, perpetu. A Grècia, Heràclit es representava sempre a la iconografia com un home que plorava. Per què? Perquè precisament no hi ha res que sigui constant, per tant no puc comprendre res. N'hi per plorar, perquè el canvi sembla que derrota la raó: quan la raó vol comprendre el món sembla que la constatació del canvi mostra que el món és, en realitat, incompreensible.

L'historiador de la Filosofia Emile Bréhier afirma que en la filosofia d'Heràclit hi ha quatre grans temes:

- 1.- La Guerra com a pare de totes les coses.
- 2.- La Unitat de totes les coses de l' ésser.
- 3.- El perpetu fluir.
- 4.-Visió irònica dels contrastos (Joc irònic del llenguatge).

1. La lluita és norma del món i la guerra és comú progenitora i senyora de totes les coses".

Heràclit viu en el moment de les Guerres Mèdiques amb els Perses. Ciutats molt importants van ser destruïdes i els seus habitants convertits en esclaus. En la filosofia política Heràclit deixa entre veure que la guerra és la projecció a escala humana de la discòrdia del cosmos. La Phisis en el seu conjunt està perpètuament en transformació i a escala humana això és la guerra.

2.3. Déu és dia-nit-hivern-estiu

A l'original grec d'aquest text sembla que era tot una paraula. La significació profunda de la frase és que el Cosmos és una unitat feta de transformacions i de contrastos. Heràclit creu que en el fons totes les coses són una. La unitat existeix però és conceptual: ningú no pot capta-la sensiblement. El que podem captar, el que ens arriba a través dels sentits, és la contraposició i la lluita eterna de tot amb tot. La realitat està constituïda a través de la unitat i la lluita de contraris. Quan creiem conèixer l' ésser, resulta que l' ésser ja ha canviat. La unitat està feta de diversitat. La frase més famosa d' Heràclit (tot i que segurament no és seva estrictament, sinó de l'escola) diu: Ningú no pot banyar-se dues vegades al mateix

riu. Es tracta d'explicar que tot passa com flueixen les aigües del riu. (Aquesta frase és possible que no sigui d'Heràclit, sinó de la seva escola però és un intent de fer una versió pedagògica del problema del canvi). La idea és que tot està fluint, tot és mòbil, i, per tant, no pots aturar la vida, no hi ha res que sigui constant, ni es pot aturar el temps... La llei del cosmos és el perpetu fluir, tot està sempre fluint, movent-se.

4. Nom de l'arc "vida", funció de l'arc "mort [joc de paraules amb la paraula Bíos (vida) i Biós (arc)].

Per explicar el seu concepte de canvi, Heràclit utilitza molt sovint jocs de paraules, retorça el vocabulari (amb un accent canvia el sentit de la paraula). A través del llenguatge vol mostrar la ironia del canvi. En un altre fragment afirma que el temps és un nen que juga a les bales. Ens vol mostrar que el logos, la raó, té un aspecte d'atzar, de joc, de casualitat.

Amb Heràclit la filosofia fa un pas en la seva maduració. S'allunya definitivament de dos temes milesis i pitagòrics:

1.- No hi ha cap referència a déus ni a orígens de déus, ni tan sols per criticar-los. Estem molt lluny del món d'Homer.

2.- No hi ha ja recerca de l'Arkhé físic. El foc és només un símbol de l'esdevenir, canvi.

Convindria no caure en una contraposició mecànica Heràclit-Parmènides perquè en el fons Heràclit està dient el mateix que Parmènides: que hi ha unitat, que les coses són una. Però aquesta unitat només la podem copsar a partir de la diversitat, multiplicitat del sensible. Sense l'experiència del canvi no podem entendre la unitat. La unitat l'entendem a través de la contraposició de quelcom amb una altra cosa (ex: Dia-nit).

Heràclit i el pensament anterior

El pensament heraclità recull fonamentalment tres influències:

1.- Anaximandre: El problema del canvi perpetu recull en bona part la problemàtica de l'arkhé apeiron. La paraula apeiron es pot entendre també en el sentit del que no té (alfa privativa) límit (en grec peras) L'apeiron és el material originari, el que no té ni origen ni final, l'ésser del qual prové les coses. El canvi per a Heràclit és la forma d'aquesta indeterminació originària. En certa manera Heràclit és l'últim filòsof joni.

2.- El pitagorisme: Molt possiblement Heràclit recull el problema de l'existència del no-res (el zero en la seva forma matemàtica), del pitagorisme. El canvi perpetu explica com és possible que l'ésser i el no ésser coexisteixin i es necessitin mútuament. El descobriment pitagòric dels nombres negatius i dels irracionals obre la necessitat de pensar el canvi com a logos.

3.- Xenòfanes: Algunes fonts diuen que Xenòfanes -l'iniciador de l'escola d'Elea- va ser també mestre d'Heràclit. Una certa ironia i un cert menyspreu pels humans i per les convencions socials podrien estar relacionades amb Xenòfanes.

Heràclit i el pensament posterior: els sofistes.

Sovint s'ha situat Heràclit com un antecedent de la sofística. Un dels seus fragments més coneguts afirma: m'he estudiat a mi mateix. Aquest esforç quasi humanístic d'aprofundiment en un mateix i d'investigació està en la base de la sofística. La primacia del Logos entès com a canvi és un tema que també recollirà i aprofundirà la sofística al segle V. En certa manera l'esforç heraclità per pensar el que modernament anomenem ètica és un pas intermedi entre els consells dèlfic i la sofística. L'oracle de Delfos havia propugnat: de res massa. Aquesta idea segons la qual la moderació és el millor, la recull Heràclit d'una manera molt clara. Així trobem textos que ens diuen: És més necessari sufocar la còlera que no pas apagar un incendi (B.43). Heràclit pensa que l'home (i no els déus) és responsable dels seus actes. Ha de forjar per ell mateix les seves decisions, perquè el caràcter és el daimon (esperit) de l'home. La saviesa consisteix a dir la veritat i escoltant-la obrar segons la seva naturalesa (B.112). En definitiva l'home que exerceix reflexivament i responsable la seva llibertat és el que es capté d'una manera prudent i racional.

Què vol dir: "el canvi com a logos", en Heràclit?

La paraula logos significa "llenguatge", "raó", "paraula", "discurs", però cap d'aquests mots no és capaç d'exhaurir la significació del concepte. El verb legein del qual prové el substantiu "logos" no significa "dir" sinó "recollir". El logos grec és la forma de re-collir tot el que està dispers i donar-li un sentit. Quan escoltem el logos, recollim en la paraula la significació de les coses que estaven disperses i aïllades i els donem un sentit. En la mentalitat grega el "logos" no és una construcció que l'home fa, sinó que es recull del món i de les coses. Per a un grec parlar és "enraonar", buscar la raó comú de les coses i no inventar-la. El "logos" no és el llenguatge que parlem, ni la raó que construïm sinó el sentit segon, allò que portem amb nosaltres sense haver-lo creat.

Quan diem que el canvi és logos volem dir que l'home no inventa aquest fet, sinó que el reconeix en les coses i en ell mateix. Per això Heràclit afirma que el logos regeix el món (fragment 72). El canvi és l'experiència primera que tots tenim i que els nostres sentits corporals recullen de l'experiència quotidiana. El logos, però, està més enllà de l'experiència del canvi. Podem conceptuar la unitat (feta de contraris) com un triomf de la racionalitat que integra el-que-és-igual i el-que-és-diferent en una sola raó.

Hi ha tres afirmacions fonamentals en els fragments d'Heràclit sobre el logos:

- 1.- El logos governa el món.
- 2.- Tot succeeix segons el logos.
- 3.- Tots els homes estan units al logos perquè pertany a l'ànima.

Per una banda, el logos governa el món significa que el canvi no és un absurd: ser i no ser s'impliquen, es necessiten i s'expliquen mútuament. Per altra banda no hi ha canvi no és irracional, el món no està governat per forces cegues sinó que tot allò que és logos necessita algun principi d'explicació convincent. Finalment el logos no és res aliè a l'home, sinó l'expressió més clara del nostre ser. El canvi és logos perquè delimita la totalitat del que pot ser conegut.

TEXTOS D'HERÀCLIT SOBRE LA UNITAT DE CONTRARIS

Els contraris s'harmónitzen i de la diversitat en resulta la més bella harmonia; i tot ha estat engendrat per la discòrdia.

Als qui entren en els mateixos rius els corren pel damunt aigües diferents cada vegada

Baixem i no baixem al mateix riu; som i no som

Després d'escoltar el logos i no pas a mi, és savi reconèixer que totes les coses són una

No comprenen com això, que està separat, pot reconciliar-se amb sí mateix: hi ha una harmonia tensa com la d'un arc i una lira

La guerra no és només el pare de totes les coses, sinó també el rei de totes les coses; els uns els mostra com a déus, els altres com a homes; mentre els uns els fa esclaus, els altres els fa lliures

El camí que puja i el que baixa és un i el mateix

Els immortals són mortals i els mortals, immortals; els uns viuen de la mort dels altres, els altres moren de la vida dels uns

El món és un de sol per als homes que estan desperts, però en el somni cadascú té un món propi

Tot canvia en el foc, i el foc, en tot, així com les mercaderies es canvien per or i l'or per mercaderies.

El foc viu de la mort de l'aire i l'aire de la mort del foc; l'aigua viu de la mort de la mort de la terra i la terra de la mort de l'aigua.

Hem de saber que la guerra és universal, i que la justícia és discòrdia i que tot esdevé segons la discòrdia i la necessitat

El senyor, l'oracle del qual és a Delfos, ni diu ni amaga res sinó que es manifesta amb senyals

L'ESCOLA D'ELEA I PARMÈNIDES .

Ela és una polis de la Magna Grècia, situada al sud de Nàpols. Actualment s'anomena Vèlia. En aquesta ciutat hi havia una escola de filosofia particularment interessada pel problema del canvi, fundada per Xenòfanes i que va tenir Parmènides com a autor més important.

Xenòfanes era un poeta jònic, que possiblement va estar en relació amb Heràclit i que es va traslladar a la Magna Grècia per causa de les invasions perses. És el primer pensador que practica la crítica política i religiosa. Feia una poesia epigramàtica (Poema curt quatre versos, satírica,...) És el primer pensador que es pot considerar agnòstic (dubta si hi ha déus o no). Critica l'antropomorfisme dels déus. La filosofia de Xenòfanes és ja un pas envers l'humanisme dels sofistes.

Un fragment molt conegut de Xenòfanes afirma: Rossos són els déus del Traci; i negres i camusos els déus de l'Etíop. Vol dir que els déus (si existeixen) no poden tenir forma humana i també critica que els homes siguem tan creguts o tan ingenus de pensar que els déus poden ser com nosaltres (rossos o negres, angoixats o feliços..). Si els déus existeixen per força han de diferents dels humans, massa imperfectes.

L'escola Eleàtica es caracteritza per una discussió amb els Pitagòrics. Parmènides els criticarà molt, els anomenarà homes bicèfals i bífids (el pitagòrics defensaven que existien també els nombres negatius, per tant tenen dues llengües o dos caps...)

En oposició als Pitagòrics, els Eleatics tendeixen a donar més importància a la teoria del llenguatge que no pas al problema de les matemàtiques. A l'escola Eleàtica ja no hi ha investigació sobre la natura, és més de caire metafísic i lingüístic.

PARMÈNIDES D' ELEM

Viu a finals s.VI i principis del V a.C., possiblement fos una mica anterior cronològicament a Heràclit, però no és segur. Va morir l'any 470 a.C. aproximadament. Segons Plató quan Parmènides era vell va fer un viatge a Atenes i allà va tenir l'ocasió de discutir amb el jove Sòcrates però segurament això és fals.

El poema de Parmènides és un text força extens que s'anomena també Peri Fiseion (sobre la natura). És un poema en hexàmetres (versos de 6 peus). Aquest poema planteja el problema de l'ésser i la impossibilitat del canvi. Conservem nombrosos fragments de la primera part i molt pocs de la última.

Parmènides planteja que el canvi és lògicament contradictori perquè canviar és passar de ser a no ser. Però el no ser no és, per tant no podem expressar-lo. No hi ha canvi.

El Poema de Parmènides està dividit en tres parts:

Proemi oracular: Introducció en l'estil dels oracles religiosos en què l'autor és segrestat per unes joves donzelles i portat en un carro de foc a la presència de la Deessa.

Via de la Veritat: Que és i no és no ser. La tesis central que defensa aquesta via és que ser i pensar és el mateix; que només puc pensar el que és i no puc pensar el que no és.

Via de l'opinió: Que no és i és no ser. La idea és que el no ser no es pot pensar, perquè el no ser no és possible ni tan sols dir-lo (quan dius d'una cosa que no és, ja és... [ni que sigui en el llenguatge]).

Amb Parmènides apareix per primer cop el tema del racionalisme radical. Hi ha una identitat tan perfecta entre ser i pensar que l'ésser només es pot conèixer a través del pensament.

El no ésser no és; i resulta contradictori parlar d'una cosa que no és.

El canvi és contradictori: esdevenir és deixar de ser i el no ésser no és.

Per a Parmènides el món físic i el canvi són pura aparença. Si quelcom existís i estigués en moviment hauria de venir del NO ÉSSER i això és absurd. Del no ésser no pot venir-ne res. El moviment és pura aparença dels sentits. Ens sembla que hi ha moviment quan ens fíem de l'aparença, com diu en el poema.

Per creure en els sentits, hauríem de ser "tant sords com cecs, com estupefactes, gent sense discerniment, per els quals el ser i el no ser són considerats el mateix i no el mateix". "Un ull que no veu, una vida reblerta de brogits".

Si no ens fíem de la raó, sinó que discriminem amb el logos (única font de coneixement, raó, que té l'home) aleshores el moviment ens apareix com lògicament contradictori. El moviment i el canvi consisteix a passar de A a no-A i la lògica ens mostra que si A és veritat no-A, cal que sigui necessàriament fals, i que entre A i no A no hi ha un terme mig. Per tant només ens queda un camí. L'ésser és i el no ésser no és. L'experiència no és fiable, la raó sí.

L'ésser de Parmenides té 5 característiques:

- 1.-És inengendrat.**
- 2.-És indestructible.**
- 3.-És immòbil.**
- 4.-Il·limitat.**
- 5.-És Ú, una unitat.**

1.2. Vol dir que l'ésser no pot venir de quelcom que no és o del no-res. No s'engendra sinó que continua essent contínuament. No es destrueix perquè no es pot passar del ésser al no-res, donat que en el no-res no hi ha res. I donat que no hi ha terme mitjà entre l'ésser i el no-ésser és impossible que l'ésser es destrueixi o passi a no-ésser.

3.4. Per què és immòbil? Perquè qualsevol moviment hauria de fer-ho en un espai diferent d'ell mateix i ha de ser il·limitat perquè si hi hagués límit hi hauria no-ésser.

5. És ú. L'ésser ha de ser la unitat. No hi pot haver diferents éssers perquè la multiplicitat implica discontinuïtat. Ara bé, entre dos éssers, o hi ha quelcom o no hi ha res. Si hi ha ésser i, per tant, no hi ha discontinuïtat, sinó continuïtat; si no hi ha res, hi ha no-ésser i això és impossible. Per tant només hi ha ésser perquè el no-ésser no pot ser pensat.

El principal deixeble de Parmènides fou Zenó d'Elea que va intentar demostrar la tesi de Parmènides sobre la inexistència del canvi amb una sèrie d'arguments lògics que reben el nom d'Apories (eren raonaments que obligaven a respostes contradictòries). L'Aporia més coneguda és la d'Aquil·les i la tortuga que és un problema de límits sobre la infinita indivisibilitat de l'espai.

DESPRÉS D' HERÀCLIT I PARMÈNIDES: ELS ATOMISTES

Després d'Heràclit i Parmènides, els filòsofs de finals del s.VI a.C. i principis del s.V discuteixen fonamentalment el tema del canvi.

Parmènides havia mostrat en el seu Poema que el canvi era contradictori. Els sentits corporals ens diuen que hi ha canvi però la raó diu que el canvi és impossible i que no es pot passar de l'ésser al no-ésser. Apareix, doncs, una tensió entre la raó (el logos) i l'opinió (doxa). L'opinió que prové dels sentits, ens diu que hi ha canvi; però la raó ho nega.

En aquesta situació apareixen dos grups de filòsofs (els sofistes i els físics o atomistes):

Els sofistes accepten l'escepticisme. Consideren que cal desconfiar de la raó, tot són opinions. Tot es pot manipular. La veritat depèn del moment, dels interessos i de les circumstàncies. Recullen l'herència intel·lectual d'Heràclit.

Els físics i atomistes, en canvi, intenten respondre al problema de la contradicció en el moviment a través de la investigació material. En el grup dels Físics que es plantejen el problema de l'ésser i el no-ésser hi ha dos autors importants:

1 Empèdocles Era un metge sicilià, va morir llençant-se a l'Etna. Fa una versió psicologista del problema de l'ésser i el no-ésser. Diu que al cosmos hi ha dos principis:

1-- Eros --- L'amor (que és l'ésser)

2-- Eris ---- La discòrdia (que és el no-ésser)

Els dos principis, Eros i Eris, que són alhora contraris i complementaris lluiten en l'home, com en el cosmos.

2 Els Atomistes Demòcrit i el seu mestre Leucip.

Els Atomistes són un grup de tendències materialistes. De Leucip pràcticament no conservem res però el seu deixeble Demòcrit va transmetre'ns les seves opinions físiques. Hi ha l'ésser, que són els àtoms, i el no-ésser que és el buit. Els àtoms són la part més petita de la matèria ("A/tomos"-- que no té parts) i aquests àtoms es mouen en el buit. De tal manera que l'ésser i el no-ésser es necessiten mútuament. L'ésser i el no-ésser, no són contradictoris, sinó que són complementaris.

Els àtoms donen origen a l'univers agrupant-se i disgregant-se en el buit. De tal manera que l'univers no és més que les successives agrupacions i separacions d'àtoms.

Aquesta hipòtesi Atomista va tenir una recuperació molt important en la física del segle XIX quan es va elaborar la teoria atòmica

Mínima introducció a la tragèdia.

Potser les dues herències culturals més importants que hem rebut de Grècia són la tragèdia i la filosofia. Entre ambdues formes culturals hi ha semblances, perquè neixen del mateix context (el del descobriment de l'autonomia moral), però també hi ha diferències serioses que no convé passar per alt. La primera constatació que fa l'home grec a mesura que es consolida la *polis* és la de la dificultat de l'autonomia. L'home està abocat a l'acció, no pot restar assegut com un asceta i s'ha de fer responsable. Però l'acció és perillosa i la raó la controla molt malament. *La tragèdia neix com una expressió d'aquesta dificultat, com una forma d'expressar els perills que arreu sotgen la convivència i, molt especialment, els perills d'hubris que poden arruïnar qualsevol projecte de vida en comú.*

La tragèdia és per a un grec la representació d'un misteri sagrat. Convé tenir present que una representació tràgica a Grècia no és "art" en el sentit de gaudi estètic i desinteressat que li donem nosaltres. La tragèdia és una representació teatral molt especial: el seu origen és clarament religiós. La paraula prové de *tragos*: boc, i *ôidos*, derivat d'*aidô* que significa cantar (grec *ôidè*, català "oda"). El mot significa, potser a l'origen: "el qui canta per un boc" (¿el boc era víctima del sacrifici o premi al concurs de cant? No ho sabem). En grec clàssic *oi tragôdoi* són "els membres del cor tràgic". De la mateixa manera la paraula comèdia ve de *komos*, el seguici dionisiac; *koimodios* és el qui canta en un cortegi o un seguici dionisiac.

Conservem només 32 tragèdies i de només de tres autors. En el cas concret d'Èsquil i Sòfocles conservem 6 i 7 tragèdies respectivament exclusivament gràcies a un manuscrit del segle X, (una còpia feta per a us escolar) i portat a Florència el segle XV (el famós Laurentianus 32, 9) i d'Eurípides en tenim 19, especialment perquè s'ha conservat un fragment d'una edició que anava per ordre alfabètic (lletres H,I, K). De totes maneres els temes de les tragèdies conservades, mínimes restes d'un naufragi, sembla que cobreixen força bé els grans trets de l'estil tràgic a l'època clàssica.

Una tragèdia és sempre un *agon*: és a dir, un "enfrontament", un "debat" entre dos personatges principals, moderats per un cor que és generalment la veu col·lectiva. L'enfrontament s'esdevé sobretot en llargues tirades de versos monologats, comentades breument pel cor i replicades per l'altre personatge fins a la resolució clàssica.

Segons la *Poètica* d'Aristòtil hi ha tres mitjans o tres instruments essencials en la tragèdia:

- 1.- *La peripècia* transcripció d'un mot grec que significa "una acció que es gira en sentit contrari".
- 2.- *L'anagnòrisi* o "reconeixement", és a dir, el fet de passar de la ignorància al saber.
- 3.- *L'esdeveniment patètic* "acció que provoca destrucció o dolor" (una agonia, una ferida, un duel).

Aquests tres mitjans són utilitzats a totes les tragèdies, però en escena el que més apareix és el tercer.

Cal recordar que la tragèdia no es representava tal com nosaltres la veiem avui, sinó formant part d'un cicle, que durava tot el dia. Les tragèdies s'interpretaven durant tres dies seguits, cada dia un cicle sencer (tres tragèdies i un drama satíric: això de "drama satíric" cal entendre-ho textualment: els sàtirs, companys de Dionís sortien a escena i representaven una barreja d'accions heroiques i bufonesques). Cada dia s'interpretaven obres d'un poeta diferent i al final de les festes s'atorgava un premi (en diners) al guanyador, mentre paral·lelament es reunia una assemblea per revisar com havia anat la festa.

Cada any al mes de març durant cinc dies a Atenes es feien les anomenades: *Grans dionisíiques*, per distingir-les d'altres festes dionisíiques a la resta de l'any. Dionís era el déu de la vinya, del vi i dels banquets cívics, era també el déu del teatre (i més específicament el deu del cor teatral). Se l'adorava en forma d'una màscara, barbut amb el cabell llarg, coronat de pàmpols o d'heura, situat dalt d'una columna i vestit amb robes vaporoses. En honor del déu es cantaven cançons anomenades *ditirambes*. La tragèdia neix dels debats que s'estableixen a partir dels cants ditiràmics del cor dionisíic. Del cor en destaca un *proto-agonista* que porta el pes de l'acció en els recitats que es fan al voltant del *thymelé*, l'altar del déu situat al centre del "teatre de Dionís" (atenció: viatgers a Atenes, el teatre de Dionís és el petit; no confondre amb el d'Herodes Àtic!!). Les festes dionisíiques eren pagades per un arcont *epònim* ("el qui dóna el nom a l'any") que encarregava a un cor de quinze ciutadans (*choreutes*) i a alguns autors professionals que s'apreguessin els textos dels poetes-músics que concorrien al concurs.

Per entendre'ns quan es parla de la tragèdia grega cal no oblidar tres aspectes:

1.- *És un espectacle religiós*. L'espectador no és conscient de veure "art", separat de la vida, sinó quelcom que d'alguna manera parla dels orígens i ens ve d'un temps primordial i sagrat. A Atenes fins i tot era presidit pels sacerdots de Dionís.

2.- *És un espectacle pedagògic*. A Atenes en l'època de Pèricles s'arriba a fer obligatòria l'assistència a la tragèdia i es paga els pagesos per tal que abandonin la seva tasca per un dia i vagin a la capital a veure l'espectacle. A través de la tragèdia es tracta d'educar els ciutadans en el compliment dels seus deures i molt especialment es tracta d'evitar l'*hubris*.

3.- *És un espectacle catàrtic*. És un espectacle sacrificial; sempre al final hi ha sang i aquesta sang provoca un sentiment d'horror que ens purifica. La paraula *catarsi* significa neteja, purificació, purga. L'espectador que assisteix al llarg de tot un dia (perquè les tragèdies es representaven en cicles de tres i continuadament) a la narració de les dissorts d'un heroi, quedava primer horroritzat i després purificat, net d'ambicions que fossin *hubris*. La *moira*, el *daimon* i l'*até* eren posats sobre l'escenari per produir un calfred, una íntima sensació d'horror que buidava qualsevol desig asocial.

Quan Aristòtil a la *Poètica* afirma que hi ha més filosofia en la poesia que no pas en la història està afirmant que aquests tres elements en l'àmbit del coneixement tenen una capacitat d'expressió d'un sentit existencial que la història no té. En qualsevol cas, la història és per a un grec un simple espectacle atzarós, un seguit de casualitats, mentre que en la tragèdia hi ha un element de necessitat (ontològic) que la història no pot tenir.

Tragèdia i filosofia.

Cal deixar clar que *les filosofies gregues -els sofistes, Plató i Aristòtil, especialment- són antitràgiques*. Hi ha un llarg debat en la història de la filosofia sobre com situar la tragèdia en relació a la filosofia. Nietzsche ha considerat que és en la tragèdia on s'expressa l'originalitat de l'esperit grec. Els filòlegs del segle XX i especialment els seguidors de Dodds, s'han dedicat a posar en crisi aquesta afirmació, mostrant que els arguments de la tragèdia tenen antecedents a Babilònia i a tota la Mediterrània oriental. Després de Nietzsche, sembla evident que la filosofia clàssica -postsofística- és una reacció contra l'*hubris* tràgica. Una altra cosa és, però, si aquests arguments de la tragèdia no expressen, també, elements eternals del ser i el fer humans.

Caldria distingir entre *conflicte existencial* i *conflicte filosòfic*. En el primer cas, que apareix magníficament expressat en la tragèdia grega, un heroi s'està preguntant per la qüestió del sentit i el cerca no només en la racionalitat sinó en la tradició històrica, o en la transcendència religiosa expressada en sentiments i emocions. El conflicte existencial pot derivar en conflicte filosòfic, si per a resoldre'l hom decideix emprar exclusivament la racionalitat lògica, o pot esdevenir literatura, religió o mística si es cerca la resolució en altres menes d'ús de la racionalitat. Òbviament el conflicte existencial és la matriu dels altres i es diversifica en ells, mostrant les seves diferents cares; però no sembla prudent identificar globalment ambdós nivells (existencial i filosòfic) sense estar atent a la radical diferència que hi ha entre les diverses menes de resolució que admet el conflicte.

En esquema les diferències entre tragèdia i filosofia poden expressar-se així:

La tragèdia insisteix sobre els riscos i els perills que hi ha en la convivència; la tragèdia és cega, imparable, divina. La filosofia, en canvi, busca solucions racionals, és un pacte, un esforç que no apel·la a cap divinitat sinó a la raó.

En la filosofia no hi ha sacrifici, com en la tragèdia, sinó debat racional.

En la filosofia no hi ha un heroi sublim que carrega amb una culpa còsmica, sinó homes que discuteixen la millor manera, sempre provisional i oberta, de resoldre un problema.

Allò que a la tragèdia se soluciona amb sang, la filosofia ho vol resoldre amb paraules.

Allò que en la tragèdia té un origen secret i diví, en la filosofia es resol a través del debat públic i profundament humà.

La tragèdia és, a més, una expressió coral mentre que la filosofia implica una radical i assumida individualitat: mentre que la tragèdia expressa la veu de la ciutat, la filosofia expressa la visió sempre parcial de la individualitat.

A la tragèdia sempre sabem qui té raó: només és prudent el qui escolta la veu de la terra i la compleix sense enfrontar-se amb els déus. El nucli de la tragèdia està en què algú s'ha fet sord a l'exigència divina de la moderació. En la filosofia, en canvi, la raó no és possessió de ningú, està sempre en joc i oberta a l'àgora.

La tragèdia està feta per a ser admirada o temuda perquè allò que succeeix és terrible, la filosofia -en canvi- està feta per a ser discutida.

Molt en resum, allò que veiem en la tragèdia és un saber, una saviesa còsmica i divina, totalitzadora, en canvi la filosofia ens proposa quelcom més elemental: un enteniment, molt més provisional i humà.

En presentar aquestes tesis, òbviament ens separem de Nietzsche -i de Heidegger- en un fet bàsic. Ells consideraven que el déu moral ha estat refutat pel déu tràgic. Hi ha una "felicitat dels abismes" tràgica i dionisiaca que els sembla incomparablement millor a la modèstia del diàleg filòsof. Si no ens convenç el posat sublimoide de la proposta nietzschiana és perquè creiem que en la figura del sofista i en la de Sòcrates hi ha una aposta per l'acció que resulta més moral -en el sentit de més adient a la vida humana. Allò que hem après després d'Hiroshima, del Gulag i de la crisi ecològica és la primacia d'una ètica del diàleg.

L'ètica que hom pot aprendre en la tragèdia és sobretot l'abstenció: no incitar la rancúnia dels déus amb accions o amb paraules inoportunes. La tragèdia busca la moderació de l'home provocant-li la por i un íntim calfred. La filosofia, en canvi, no apel·la als sentiments ni a l'íntima sensació d'angoixa sinó que, al contrari, pretén aconseguir la moderació a través de la racionalitat. Això no vol dir que la tragèdia no s'infiltri algun cop en la filosofia -per exemple i molt especialment, aquell gran acte tràgic que fou la mort de Sòcrates. Però la filosofia, com la democràcia, consisteix molt bàsicament en un esforç, un treball per trobar solucions potser provisionals però racionals -no pas una guia per a assolir-les amb seguretat. La filosofia tracta de curar-nos del món sublim de la tragèdia i de posar-nos al món de la "raó comú" que s'expressa en el llenguatge. Una figura com Antígona és admirable en el que expressa, però l'heroïna filosòfica no és ella sinó la dama de Mitilene que revela a Sòcrates en el *Convit* els secrets de l'amor. I això perquè la filosofia tracta de des-velar el que en la tragèdia està velat.

L'hubris i la catarsi

En tota tragèdia es busca una finalitat educativa: es tracta de mostrar a l'auditori què pot succeir quan l'excés i la desmesura (**hubris**) s'apoderen del cor dels homes. La tragèdia grega sempre expressa contradiccions de valors (A l'*Orestíada* es tracta de la contradicció entre valors tribal i valors urbans, a *Antígona*, la contradicció entre família i societat, a *Les bacants* la contradicció entre raó i passions). L'**hubris** és sempre expressada en termes de lleialtats rivals. Aristòtil considerarà que l'expressió estètica de les passions ens pot alliberar i produir una *catarsi*, és a dir, una neteja i una purificació moral.

Hubris i **catarsi** s'impliquen mútuament de manera que una no pot existir sense l'altra. Totes dues només es poden resoldre per la mediació que exerceix la ciutat, expressada a través de la veu del cor de la tragèdia.

A l'*Antígona* hi ha una primera situació d'**hubris** que és l'enfrontament entre germans. Però també hi ha un segon nivell que és més important:

- L'enfrontament entre Antígona i Creont: És **hubris** enfrontar-se a les lleis de la ciutat i voler fonamentar les relacions humanes exclusivament en els sentiments (lleis de la sang)
- L'enfrontament entre Creont i Hèmon: També és **hubris** voler governar amb excessiva confiança en ell mateix, sense escoltar mai la veu del cor.

La forma per a fer aparèixer la **hubris** és la confrontació. Només de l'enfrontament entre dues posicions antagòniques, ambdues exagerades, en sortirà el terme mig i la moderació que fa possible la vida civil.

Al mateix temps la confrontació es fonamenta en el diàleg, com en un exercici sofisticat. La veritat no és quelcom ontològic, sinó dialògic: l'aprenentatge de la prudència només pot aconseguir-se fent triomfar la llei de la ciutat, però moderada per la veu de la sang.

SOCRATES I ELS SOFISTES

LA SOFÍSTICA

Conceptes centrals de la Sofística:

La sofística és el moviment cultural determinant del segle V aC. Es pot considerar com el triomf de la democràcia, perquè posa el debat com a centre de la vida de la ciutat. Els sofistes eren mestres ambulants que anaven de ciutat en ciutat ensenyant els joves rics a discutir a l'àgora i cobraven per fer-ho. L'ideal grec és el de bastir una ciutat dominada per la saviesa i els sofistes són l'expressió d'aquest ideal. Els sofistes s'interessaven essencialment per l'home (és a dir el ciutadà) i pels problemes de retòrica i de dret, en la mesura que s'interessaven sobretot pel problema de la convivència.

Defensaven una teoria relativista sobre el món que per a ells era consubstancial amb la democràcia. Tot són opinions i tant li fa una opinió com l'altra si s'argumenten d'una forma coherent, perquè al cap i a la la democràcia no és un món de certeses científiques sinó un contrast continuat de parers. L'important és que la convivència en la ciutat estigui ben afermada i que es respecti la diversitat d'opinions i d'interessos, (que és tant com respectar la diversitat dels humans). Per això cal que els diversos parers estiguin ben argumentats i que siguin capaços de persuadir, tot i que no siguin "veritat" en el sentit que un científic donaria a aquest mot.

La sofística és un moviment cultural amb molts autors i constitueix una expressió de democràcia, en la mesura que la democràcia significa pluralisme de les opinions i llibertat d'expressió. Les seves tesis essencials poden resumir-se de la següent manera.

SUBJECTIVISME: L'home és l'únic criteri de veritat dels judicis.

ESCEPTICISME: No existeix veritat universal: Tot pot ser a la vegada veritable i fals

CONVENCIONALISME: La societat no és un fet natural sinó que és el resultat d'un pacte déus.

RELATIVISME: Les normes socials estan en funció de cada societat: de cada època i dels interessos de cada moment

AMBIENT SOCIAL DE LA SOFÍSTICA

La paraula sofística ve del grec sofos: "savi". Aquesta paraula al s.V a.C. no tenia cap sentit despectiu. Volia dir, simplement, un professional de l'ensenyament. La paraula "sofista" passa a tenir un sentit de menyspreu a partir de Sòcrates que els considera uns manipuladors de la democràcia i que afirma que els sofistes no es preocupen de la veritat sinó del poder. A partir de la mort de Sòcrates, la sofística és vista com un fals coneixement:

Plató anomena els sofistes: negociants de l'ànima.

Xenofont diu que: empren els discursos per enganyar i els usen per enriquir-se.

Aristòtil, finalment, afirma que: la sofística dóna només una aparença de saber.

Per tant, es pot considerar que hi ha dos moments en la valoració del moviment sofista:

1.- Al seu moment històric (s.V) són considerats simplement uns professionals del saber.

2.- En canvi, a partir de la mort de Sòcrates i durant tot el s.IV, reben la crítica dels que els consideraren causants de la crisi social i de l'esfondrament dels valors del s.V (finals), que es produeix quan Atenes perd les Guerres del Peloponès (contra Esparta).

Els sofistes eren un grup de professionals de l'ensenyament que anaven de ciutat en ciutat ensenyant als joves les tècniques de retòrica i de política, i cobraven importants quantitats per fer-ho. A Grècia la participació en la política és obligatòria, per tant els que coneixen les tècniques d'expressió, de retòrica, tenen un avantatge sobre els que no les coneixen. Els fills dels rics que poden pagar un sofista estan millor situats per acudir a l'Àgora. Des d'aquest punt de vista es pot considerar la sofística com un símptoma de crisi, de decadència de la democràcia. Teòricament a la democràcia tots els ciutadans són iguals; a la pràctica però els fills dels rics tenen un avantatge (estan més ben preparats, coneixen la retòrica). Possiblement per això Sòcrates es va negar sempre a cobrar pels seus ensenyaments. Era com reivindicar la seva independència intel·lectual.

El moment de la sofística és el segle de Pèricles (s.V a.C.), que també s'anomena la Il·lustració grega. Els perses han estat derrotats a les Guerres Mèdiques i Atenes apareix com a nova potència dominant. Els millors artistes i intel·lectuals hi acudeixen, és el moment de la reconstrucció del Partenó, encomanada a Fídies i de les grans obres a l'Acròpolis. A la tragèdia Els perses, Èsquil sintetitza l'orgull que senten els atenesos per la seva pàtria amb una frase que s'ha fet famosa: A Atenes no mana un home; mana la llei. Els atenesos estan orgullosos de ser un règim sense parió, amb llibertat per a tothom.

Tots els sofistes són forasters a Atenes, van a la ciutat perquè és un centre de irradiació política i cultural però el fet de ser forasters (metecos), originaris de la Magna Grècia o de polis llunyanes, fa que entre la gent més tradicionalista siguin mal vistos; com si amb la seva pretensió de discutir sobre qualsevol cosa estiguessin posant en dubte els valors més tradicionals de la ciutat. Quan Atenes inicia la decadència, a partir de la mort de Pèricles i de la derrota a la Guerra dels Peloponès (contra Esparta), els sofistes són considerats els culpables de la degradació política i moral de la ciutat.

Els sofistes defensaven el **relativisme** i creien que qualsevol tesi podia ser discutida. Això farà que els grups tradicionalistes els acusin de no haver sabut educar la ciutat, des del punt de vista espiritual: havien criticat els valors tradicionals d'Atenes però no havien ofert valors nous. [Per això Plató donarà tanta importància a l'educació com eina d'enfortiment civil a la República].

És possible que la mort de Sòcrates fos una reacció contra el clima espiritual en què s'havia produït la sofística: tot i que Sòcrates era molt crític respecte del relativisme, els seus contemporanis el consideraven un sofista més i, per tant, l'acusaren de practicar una retòrica buida. L'acusació contra Sòcrates és per **asebeia** (impietat). L'asebeia tenia dos aspectes; era també un delictes civil, a més de religiós.

Com que els déus eren de la ciutat, no creure en els déus significava també no creure en la ciutat, és a dir, no tenir consciència cívica. Sòcrates era l'últim

representant de l'època d'esplendor d'Atenes, supervivent de la generació que havia conegut Pèricles, i jutjar-lo va ser en certa manera com passar comptes amb l'època passada, que havia produït la grandesa d'Atenes, però que també havia posat les bases de la seva derrota en les guerres del Peloponès.

Actualment tendim a considerar que hi ha una diferència bastant radical entre Sòcrates i els sofistes però per els seus contemporanis això no era exactament així.

Sòcrates apareixia com un sofista més. De fet hi ha una semblança fonamental entre Sòcrates i els sofistes. Tots dos creuen en la paraula, la manipulen, la utilitzen... Però ho fan en un sentit diferent; Per a Sòcrates la paraula (logos) és l'instrument per arribar a la veritat; en canvi pels sofistes la paraula és un instrument de poder, de manipulació.

Evidentment els sofistes pensen que no hi ha res absolut i definitiu sinó que tot es pot manipular, en canvi Sòcrates creu que els conceptes morals tenen valor universal però és possible que aquesta diferència no resultes gaire clara pels seus contemporanis.

FILOSOFIA I SOFÍSTICA: UN PENSAMENT AL VOLTANT DE L'HOME I DE LA CIUTAT

És difícil establir uns principis generals de la sofística. Cada sofista té la seva pròpia línia de pensament; amb tot es evident que hi ha una diferència clara entre la sofística del s. V i el pensament anterior. Alguna vegada aquest canvi s'ha resumit amb una frase: De phisis a nomos, és a dir, de l'estudi de la naturalesa (tema dels presocràtics) es passa a l'estudi de la llei (nomos) de la societat.

Els sofistes descobreixen que **hi ha dos tipus de lleis: les lleis físico-naturals** que són de valor universal (no poden canviar segons els interessos particulars i s'han d'obeir sempre) i **les lleis político-socials** o nomos que regulen la convivència amb la ciutat i són convencionals (Poden canviar segons els nostres interessos si som prou hàbils per convèncer la ciutat).

No considerem que la justícia vingui per natura, perquè sí, sinó que es pot ensenyar i s'aprèn amb la pràctica. Protàgores.

Els antics creien que les lleis, tan les físiques com polítiques, tenen un origen diví. Ara bé, els sofistes observen que cada ciutat té lleis diferents i que, amb el temps, les lleis canvien. Per tant, és evident que són obra humana, cal negar que hi hagi lleis naturals. Les lleis no són per naturalesa sinó per convenció. Dependrà de l'educació i la política i dels interessos canviant a cada moment que una llei sigui acceptada o no.

Els sofistes reivindiquen fonamentalment l'**humanisme**, l'estudi de la natura (phisis) no els interessa. L'home, en canvi, és el centre del món i per tant cal raonar sobre l'home i sobre l'àmbit en el que l'home viu que és la ciutat. L'ideal d'home de la sofística és el "Kalós (bell) kai agathos (bo,just)"

Els sofistes posen al centre mateix del debat el problema del llenguatge. La paraula per ells es un instrument de poder. El llenguatge permet discutir el poder a la ciutat. Per tant la veritat ja no és quelcom bàsic, diví o essencial, que hagi de ser

respectat per sobre de tot. La veritat es pot construir, pot ser manipulada a través del llenguatge: és la conseqüència de l'habilitat retòrica a l'hora de persuadir.

Qui domina la paraula pot utilitzar-la per convèncer els altres i d'aquesta manera obtenir poder. Els sofistes educaven en la manipulació del llenguatge. Per ensenyar els joves a parlar a l'Àgora utilitzaven el Paignon (joc) retòric, que consistia en defensar tesis absurdes, prescindint de que fossin veritat o no, simplement per demostrar la habilitat en l'argumentació. Un dels Paignons més famosos és: **L'Elogi d'Helena** de **Gòrgies de Leontini**, que era un debat sobre qui era el culpable de la guerra de Tròia.

Sòcrates s'enfrontarà a la sofística afirmant que la paraula no és un instrument de poder, sinó un instrument de veritat. La funció de la paraula és que l'home sigui cada cop més just i més moral, perquè a través de les paraules accedim al món de les Idees. Sòcrates serà el primer a dir que el paper de la paraula no era el de conèixer "coses", és a dir, designar objectes (casa, taula...) sinó que la paraula "es diu a si mateixa", és a dir, expressa la idea que no és quelcom estrictament material. Contra els sofistes, que veuen la veritat situada en el món extern, factual, Sòcrates descobreix que a través de la paraula hom pot accedir a un món molt més pur, el de les essències intel·lectuals.

Així la polèmica entre Sòcrates i els sofistes s'adreça posar en qüestió l'essència de la veritat que no és factual i negociable, com volien els sofistes, sinó essencial i vinculada a l'ésser per a Sòcrates.

Sòcrates

El nucli dur del "socratisme" -en tant que aquesta paraula té sentit- és la tesi segons la qual: "virtut = saber". Afirmar que "la virtut és saber", és senzillament afirmar que el qui sap què és el "bé" no pot deixar de fer-lo.

CONCEPTES BÀSICS DEL PENSAMENT SOCRÀTIC.

MÈTODE / MAIÈUTICA / IRONIA / INTEL·LECTUALISME MORAL / DOCTA IGNORÀNCIA / DIALÈCTICA / UNIVERSAL ÈTIC.

Quan es parla de "mètode" en Sòcrates, cal fer un esment previ a la diferència entre allò que avui considerem "mètode" i el que podia ser en l'època grega. Per a nosaltres el mètode és l'instrument del coneixement científic. Consisteix en una certa forma de domini tècnic sobre les coses. En canvi quan es parla de Sòcrates, el concepte que hi ha al darrera és diferent: no es tracta de "dominar" les coses sinó de d'automillorar-se. És un coneixement obert (dialogat) i una autotransformació: no es pretén aconseguir cap cosa, sinó arribar a la comprensió: conèixer-se un mateix. Per això mateix Sòcrates insisteix en la necessitat de desemascarar el fals saber per arribar a la veritat.

El **mètode** de investigació que Sòcrates usa quan enraona amb els ciutadans per les plaçes i els carrers d'Atenes es pot dividir en dues parts: **maièutica** i **ironia**.

La **ironia** és el moment destructiu, negatiu i crític, es tracta de refutar els errors i el fals saber del coneixement vulgar i sofíctic. La ironia pretén posar en contradicció a l'interlocutor: demostrar-li que defensa coses absurdes per obligar-lo a que negui el que abans havia afirmat. Es discuteix si la ironia és la forma d'exposició o el contingut de la doctrina socràtica. Hi ha nombrosos exemples contradictoris a l'Apologia. Molt en resum podem dir que Sòcrates no sempre és irònic: quan hi ha

críteris clars no fa ironia; però en canvi quan cal "descol·locar" i plantejar coses que no són òbvies, o que no tenen críteris clars, l'usa a cor què vols. La ironia és com una mena d'espurna que encén la conversa.

La **maièutica**: si la ironia volia destruir el fals saber, en canvi la dialèctica és constructiva. És l'art de portar a l'interlocutor del diàleg les idees que innatament es troben al fons mateix de tota persona; les que tots tenim sense saber-ho (el que sabem, però no sabem que sabem). Tot home és bo i just per naturalesa. **La funció del filòsof és aconseguir a través del diàleg que aquesta bondat originària, profunda... pugui ser posada al descobert.** La veritat la portem tots a dins de l'ànima, però cal un esforç per treure-la a la llum, per descobrir-la i per fer el pas de les opinions vulgars a la ciència.

La maièutica és l'aplicació de l'art de la llevadora (Fenarete, mare de Sòcrates) a la moral. Igual com la llevadora ajuda a néixer l'infant, el filòsof ajuda a néixer la veritat moral.

La maièutica és didàctica: per a Sòcrates la funció del filòsof és educar la ciutat en el coneixement del Bé.

L'intel·lectualisme moral: és la conseqüència de la maièutica. Tot home bo és savi. Si un home coneix el Bé, no pot deixar de fer-lo, perquè la força del Bé és insuperable. Tot home porta a dins els valors ètics. Per això estrictament parlant ningú no pot ensenyar filosofia: el que es pot fer és ajudar a treure el que cadascú porta a dins; ajudar a què l'home segueixi el consell dèlfic: coneix-te a tu mateix i arriba a ser allò que ets.

La docta ignorància: És l'estratègia socràtica de coneixement. Sempre apareix com un savi ignorant (aeion) que modestament fa preguntes als falsos savis (àladson), als suposats líders de la ciutat que creuen saber però en realitat ignoren el més important. La frase que resumeix la docta ignorància és: **només sé que no sé res**. Els falsos savis creuen que coneixent la seva tècnica o el seu ofici ja n'hi ha prou; són falsos savis perquè confonen el coneixement tècnic (saber coses) amb el coneixement seriós i en profunditat sobre l'home (que és l'únic saber que ens fa dignes de ser ciutadans). El més important no és el saber tècnic sinó el saber ètic que els àladson ignoren.

La dialèctica socràtica: És l'art del diàleg. En el diàleg aprens dels que saben, a condició de ser prou obert, gens dogmàtic. En certa manera es tracta de repetir la conversa que quotidianament tothom té a l'àgora, però d'una manera ordenada. Sòcrates fa del diàleg l'eina per descobrir maièuticament la veritat a través de preguntes i respostes orientades, a la recerca del Bé.

En el diàleg tothom ensenya i tothom aprèn; l'educació és col·lectiva: la ciutat ens educa. En certa manera no aprenem del mestre (sinó a través del mestres): l'autèntic magisteri el dona la vida.

Universalisme ètic: Sòcrates es revolta contra la teoria sofística segons la qual tot són opinions. Creu que la decadència de la ciutat és conseqüència d'aquest relativisme ètic dels sofistes per als qui tot és igual i res no és millor. Sòcrates dirà sempre que és millor ser just que injust i que és millor ser bo que dolent. La funció del filòsof és definir els universals ètics i ajudar a cada home a trobar-los.

JUDICI I MORT DE SÒCRATES

Sòcrates va ser condemnat per un tribunal format per 500 ciutadans (281 el consideraren culpable i 220 innocent -el president del tribunal votava a part). Sabem que el seu judici no va ser considerat un fet qualsevol: el jurat va ser presidit pel mateix arcont-rei d'Atenes (màxima personalitat en l'ordre simbòlic) i arrossegà una considerable polseguera. El mateix Sòcrates es va quedar parat de no ser considerat culpable per més gran majoria (Apologia, 35e). En certa manera, ell mateix provocà la condemna: Ànitos havia demanat la pena de mort i ell contraproposà ser mantingut per la Ciutat o pagar una multa simbòlica, sense acceptar mai ni la presó ni l'exili.

La mort de Sòcrates fou la conseqüència dels canvis polítics produïts a Atenes després de les guerres del Peloponès. Pèricles morí en el segon any de la guerra (a conseqüència de la pesta), però la guerra es va allargar vint anys més, provocant la misèria d'Atenes. Finalment quan Esparta triomfa, instaura un govern titella absolutament brutal, que practica el terrorisme d'estat: són els 30 Tirans. Alguns membres d'aquest grup havien estat amics i deixebles de Sòcrates tot i que Sòcrates no s'hi volgué adherir. Això provoca el malestar popular i una revolta democràtica, auxiliada per la polis de Corinte. Donat que Corint no volia tornar a estar en guerra amb Esparta, els corintis obliguen a donar una amnistia total per qualsevol delictes polític i d'oposició produït durant la tirania. Cap dels 30 Tirans no va ser molest ni empresonat: en canvi Sòcrates va morir perquè el seu delictes no era polític (sinó cívic religiós). En realitat se'l jutja perquè no es pot tocar els seus amics que havien participat en la tirania.

Els seus acusadors (Ànitos, Melet, Licó) són personatges del partit democràtic que busquen un culpable simbòlic de la decadència de la ciutat. Les acusacions estan redactades de tal manera que no es pugui considerar que es jutja un delictes polític. Sòcrates és un home vell (70 anys) i un representant d'un món cultural (el de Pèricles) que ja ha passat avall i que ara es vist com la causa última de la crisi social. L'acusen d'**Asebèia** (impietat) que és un delictes força ambigu. No creure en els déus de la ciutat significa, en definitiva, no creure en la tradició de la ciutat. El veuen com un sofista que embolica la gent: en definitiva com algú hostil a la tradició d'Atenes. L'acusació de **corrompre (o desmoralitzar) els joves** significa que els fa pitjors com a ciutadans. Segurament fa referència a la seva amistat amb Alcibiades (nebot de Pèricles) que havia desertat de la ciutat, un traïdor que s'havia passat al bàndol dels perses. Alcibiades, mort segurament quan s'esdevé el judici, havia estat l'esperança del partit demòcrata però els havia fallat: i l'odi segurament es va traslladar al seu mestre Sòcrates. En tot cas l'acusació d'asebeia implica un "desentendre's" de l'ancestral tradició de la ciutat.

Els seus acusadors són un polític, un poeta i un orador: tots tres tenen en comú viure de la paraula; utilitzen la paraula per aconseguir poder. En canvi Sòcrates no havia tingut mai interès directe pel poder; el que ell volia era moralitzar la polis. Tradicionalment s'ha presentat el judici com un enfrontament entre els qui usen la paraula per tal d'aconseguir el poder i els qui usen la paraula per tal d'assolir la veritat. Més que el judici contra un particular, és el judici contra una manera de teoritzar que apareix com a subversiva. En aquest sentit, com opinaren els homes del Renaixement estem davant un enfrontament de caire moral. Al llarg del judici, Sòcrates no accepta en cap moment les acusacions. No es defensa, ni es justifica mai i usa l'última oportunitat que té per parlar davant el poble explicant què és i com ha d'actuar un filòsof: el seu testament és l'Apologia. En certa manera el judici a Sòcrates és la demostració de l'exhauriment de la ciutat. Matant Sòcrates, la ciutat mostra també la seva decadència: ja no és capaç de suportar la crítica i, per tant, es demostra que el diagnòstic socràtic sobre la decadència de la polis és correcte. Plató, com a mínim, ho interpretarà així a La república.

RESUM DEL CAPTENIMENT FILOSÒFIC SOCRÀTIC

(Introducció a la filosofia grega, Ramón Torelló S.J., Ed. Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1993, p.186). Síntesi

Podem resumir així la filosofia socràtica:

Cal reformar el jovent per fer-ne bons ciutadans (per això l'acusaran de corrompre els joves).

Per aconseguir-ho cal una tècnica (el diàleg orientat a la recerca del Bé) i un mestre que els orienti.

El punt de partença de la filosofia és la introspecció (mirada interior, descobreixo el Bé quan m'analitzo interiorment).

El mètode és la maièutica que em fa descobrir la raó i la seva força.

En la raó trobem conceptes clars, definidors de les essències de tot.

Els conceptes de la virtut són innats, tots els portem a dins i per això tendim necessàriament a complir-los quan els coneixem [de la mateixa manera que quan estic enamorat no puc deixar d'estar amb la persona que estimo, també quan conec el Bé no puc deixar de fer-lo: filo-sofia, amor a la saviesa].

SÒCRATES I SOFISTES: SEMBLANCES.

En el pensament socràtic hi ha elements sofítics i antisofítics. Sòcrates com a filòsof està sempre en diàleg amb el seu temps i, per tant, també hi ha elements en què està d'acord amb la sofística. Podríem assenyalar-ne tres de molt importants.

1.- Interès per l'home: L'home (ciudadà) és el destinatari últim de la filosofia. Tant per a Sòcrates com per als sofistes, les qüestions polítiques i morals són el centre de la seva preocupació. Es pregunten com cal obrar per ser un bon ciudadà.

2.- Interès pel llenguatge: En Sòcrates trobem un profund convenciment que la veritat neix a través del **diàleg**. I en el cas dels sofistes, la **retòrica** és l'eina que tenen per manipular el coneixement. En el fons tots dos manifesten un interès pel llenguatge perquè és fonamental en la vida grega el paper de l'àgora com a lloc de debat.

3.- La recerca d'influència social: Tant Sòcrates com els sofistes volen tenir pes en la societat (tenen deixebles, les seves opinions són escoltades...), però utilitzen la seva influència d'una manera diferent. Sòcrates s'autoconsidera un educador de la ciutat (tàvec d'Atenes) i no un polític; busca més una influència sobre la moral de la ciutat; mentre que els sofistes, en canvi, tenen més influència política.

SÒCRATES I SOFISTES: DIFERÈNCIES.

1.- De caire metòdic: El mètode socràtic és el diàleg. La paraula és un instrument per arribar a la veritat. Defensa l'**intel.lectualisme moral** (tot home bo és savi, tothom coneix interiorment el bé). En canvi els sofistes tenen com a mètode la retòrica. Usen la paraula per aconseguir el poder, creuen que tot és opinió (doxa) i, per tant, no hi ha veritat. Defensen el convencionalisme moral.

2.- Sobre el seu ideal: L'ideal socràtic és aconseguir la felicitat, viure guiat per la sofrosine- prudència. En canvi l'ideal és aconseguir l'èxit, especialment l'èxit polític.

3.- De caire pedagògic: Sòcrates fa el seu ensenyament de franc, per les places i carrers, d'una manera informal, dialogant amb tothom. Els sofistes, en canvi, cobren i s'adrecen només als joves rics que els poden pagar.

4.- Conseqüències: Sòcrates vol **fonamentar la filosofia, a través de definir els conceptes ètics** (què és el Bé, què és la veritat...). Els sofistes, en canvi, prediquen l'**escepticisme i el relativisme**.

PLATÓ

BIOGRAFIA

CONTEXT HISTÒRIC (evolució social d'Atenes al s. IV a.C.)

El s. IV a.C. a Atenes està marcat per les conseqüències de la derrota d'Atenes en la guerra del Peloponès. L'any 404 a.C. cau Atenes i això significa l'esfondrament de tot el món intel·lectual bastit per Pèricles. El s.IV és un moment de crisi i reconstrucció. L'idealisme i la teoria política de Plató (el filòsof-rei com a unió de poder i saber) és incomprendible fora d'aquest marc social i de la dificultat per trobar un marc de convivència social un cop constatada la crisi de la democràcia. La mort de Sòcrates l'any 399 a.C. simbolitza en certa manera la decadència espiritual viscuda com un drama personal però amb repercussió global, perquè vol dir que la ciutat ja no té capacitat per suportar la crítica. Atenes, que s'havia construït al voltant del debat i discussió a l'Àgora, ja és incapaç d'assumir la provocació i la llibertat de pensament que representa Sòcrates. Plató serà molt conscient d'aquesta crisi.

El s. IV és una època de crisi de l'Àgora i pateix lluita de classes molt forta. La guerra del Peloponès havia trencat l'equilibri tradicional de la vida a Atenes. Els pagesos pobres s'arruïnen per causa de la guerra, es veuen obligats a malvendre les seves terres als grans terratinents, i emigren a la ciutat, provocant un augment de l'atur i de la proletarització; els rics organitzen una mena de clubs polítics anomenats HETARIES i els pobres busquen també organitzar-se pel seu compte a les anomenades THIASIES que al principi eren grups o confraries religioses i van anar evolucionant fins a esdevenir en una mena de sindicats d'artesans que usaven mètodes violents per defensar-se.

Fins i tot es nota una decadència de la família: no endebades Sòcrates havia estat acusat de corrompre els joves i de ser crític respecte a la tradició. El pensament de Plató cal inscriure'l en aquesta circumstància política i social. El conservadorisme polític palès en la seva obra és inseparable de la sensació de decadència que es nota arreu en la ciutat. Com a conseqüència de la derrota hi ha una crisi intel·lectual a Atenes i Plató n'és un exponent privilegiat. La teoria de les Idees, fins i tot, pot ser interpretada políticament com a recerca dels models morals perduts amb la decadència de la polis.

PLATÓ: BIOGRAFIA

Per endinsar-se en la biografia de Plató cal posar l'accent en cinc grans qüestions, que interpenetren biografia i obra; com a membre d'una de les famílies més tradicionals d'Atenes i com a deixeble de Sòcrates (al cap i a la fi una víctima de la democràcia) la seva peripècia biogràfica és digna d'especial significació:

1. FAMÍLIA ARISTOCRÀTICA.

Plató va néixer a Atenes l'any 427 a.C., un any després de la mort de Pèricles. Pertanyia a una família de la noblesa tradicional. El seu vertader nom era Aristocles. "Plató" és un sobrenom que significa: "el d'esquena ampla". Per part de pare té com a avantpassats el darrer rei d'Atenes, i la seva mare estava emparentada amb Soló, legislador llegendari de la ciutat i membre del grup dels Set Savis. Dos dels seus oncles per part de la família materna, Càrmides i Críties, van formar part dels trenta tirans proespartans i especialment Críties era considerat

un ultra del partit conservador. El fet de pertànyer a una família aristocràtica va permetre que fos educat pels millors mestres de l'època. Els seus vincles familiars, així com l'educació que rebé, li donaren l'oportunitat d'introduir-se aviat en els principals grups polítics d'Atenes.

2. INFLUÈNCIA DE SÒCRATES. ("El més just dels homes")

Plató va ser al principi alumne del sofista Cràtil, seguidor d'Heràclit i posteriorment de Sòcrates. Si hem de creure el que ens explica a la *Carta VII*, que és una mena d'autobiografia seva, de jove se sentí cridat per la poesia i la política, però, quan als divuit anys conegué a Sòcrates, el seu mestre i el seu exemple el trasbalsaren tant que va estripar tots els drames que fins llavors havia escrit i decidí dedicar-se a la filosofia. Diversos esdeveniments consecutius: El govern dels trenta tirans, el breu període de fràgil estabilitat democràtica que el seguí i, especialment, la injusta condemna de Sòcrates el portaren a creure en la necessitat d'una profunda reforma de la vida pública.

Sòcrates tenia 63 anys i Plató poc més de 20 quan van entrar en relació, l'any 408. Plató fou el deixeble més conegut de Sòcrates, però possiblement no pas el qui el seguí més al peu de la lletra. Plató fa més una versió original del socratism que no pas una continuació estricta. No va estar present en el grup d'amics que van acompanyar Sòcrates quan aquest prengué la cicuta a la presó cosa que potser indica que havia fugit a l'exili o que no era apreciat per part dels anomenats "socràtics menors".

EXILI: RELACIÓ AMB ELS PITAGÒRICS.

Després de la mort de Sòcrates, Plató inicià un llarg període de viatges fins l'any 361. Visqué a Mègara (una ciutat a 42 quilòmetres d'Atenes, coneguda per l'habilitat dels seus arquitectes i on tenia escola el seu amic, el matemàtic pitagòric Euclides), a Corint, a Egipte (on possiblement va conèixer la doctrina dels sacerdots del país), i a Tarent (una colònia fundada pels espartans, al sud d'Itàlia, o Magna Grècia). És en aquesta darrera ciutat on conegué el pitagòric Arquites, qui, a més d'exercir una forta influència en el seu pensament, el posà en contacte amb Dionís el Vell, tirà de Siracusa, (ciutat del sud-est de Sicília). Els pitagòrics eren un grup políticament molt conservador i molt preocupat per la puresa de la tradició, idees amb que Plató simpatitzava clarament.

A un nivell més conceptual, Plató recull dels pitagòrics que la matemàtica és el model de ciència demostrativa. També assumeix la creença que hi ha dos nivells de realitat diferents:

1. Nivell dels objectes.
2. Nivell del concepte.

La "Teoria de les idees" que diferencia entre el sensible i el concepte té antecedent pitagòric (diferència entre el nombre i l'objecte). També el van influir en la idea de crear un grup de deixebles que vivien més o menys junts. L'Acadèmia platònica recull el model de la comunitat pitagòrica

4.VIATGES A SIRACUSA (Reforma de la Polis)

Possiblement abans de viatjar a Sicília, Plató ja havia concebut un model ideal d'Estat, que tractà de portar a la pràctica a Siracusa, on governava el tirà Dionís el Vell. Dionís (c. 430 - 367 a.C.), era un polític de mètodes brutals, però d'una gran cultura, que creia poder recolzar-se en Plató i en els pitàgorics per reforçar el seu poder.

Però el pas de la teoria a la pràctica va ser difícil: Dionís era un dictador amb mètodes de govern brutals i acabà barallat amb el filòsof. Segons la llegenda el feu tancar presoner a les pedreres de Siracusa (a Siracusa hi ha una cova presó coneguda encara avui amb el nom de "l'orella de Dionís"), fins que finalment vengué Plató com a esclau. Rescatat casualment per un amic, tornà a Atenes l'any 387 a.C. on fundà l'Acadèmia.

Quan Dionís II puja al tron de Siracusa, Plató fa un segon viatge per intentar una altra vegada organitzar-hi el seu Estat ideal, el 367 a.C. fracassa per segona vegada. El 361 a. C. és convidat insistentment per Dionís II i encara fa un darrer viatge, que tampoc no és satisfactori. Després d'aquest tercer intent, s'establí definitivament a Atenes i es dedicà en cos i ànima a la seva vocació literària i docent fins que morí, l'any 347. Plató creu que s'ha d'instaurar l'aristocràcia o dictadura del filòsof-rei, només pot governar bé aquell qui coneix la Idea de Bé. El poder i el coneixement han d'anar de la mà i el governant no pot ser un qualsevol. El govern només el mereix el qui sap, el qui ha dedicat la vida a esbrinar les Idees i a purificar l'ànima.

5. ACADÈMIA PLATÒNICA (La creació d'un espai dedicat a la saviesa)

Rep aquest nom per haver estat fundada per Plató als jardins consagrats al heroi atenès Academos. La principal funció de la comunitat era la del culte a les muses però junt amb ell es va desenvolupar una intensa activitat filosòfica i científica, aquesta última especialment a les esferes de la matemàtica, la música, l'astronomia i la divisió i classificació, totes elles considerades per Plató com introducció a la dialèctica. Plató a través de l'Acadèmia pretenia també, en bona part, influir en la política grega a través de l'educació de les elits del moment que assistien als seus cursos. Convé recordar que també hi feien classes altres savis de l'època, especialment en l'àmbit matemàtic.

L'Acadèmia platònica va tenir una llarga vida; de fet persistí fins el 529 d.C. en que fou tancada pel decret de l'emperador Justinià. Tradicionalment es distingeixen tres etapes en la vida de l'Acadèmia.

1. **Acadèmia Antiga** : que té com a principal representant a ESPEUSIP (ca 407/339 a.C.); predominen les idees pitagòriques, s'insisteix en el poder cognoscitiu de la percepció, s'investiga els graus del saber i apareixen alguns traços ascètics barrejats amb altres hedonistes.

2. **Acadèmia Mitjana** : Té com a principal representant a ARCESILAU (ca. 315/14-ca. 241/40)

Característics d'aquest període són l'antidogmatisme i l'escepticisme moderat en la teoria del coneixement.

3. **Acadèmia Nova** : Té com a principal representant a CARNÈADES (ca.214-129).Aquest període no es distingeix molt del anterior, però afegeix a l'antidogmatisme el probabilisme.

La reflexió platònica resulta incomprendible sense entendre fins a quin punt està responent debats i autors molt anteriors a ell i, sobretot, com està plantejant una resposta al problema de l'estructura de la realitat que inclou el problema del canvi en l'Ésser.

Sobre l'obra platònica influeixen els pitagòrics (teoria dels nombres / teoria de l'ànima), Heràclit i Parmènides (el debat sobre el canvi) i Sòcrates (*l'home més just*, com l'anomena a la Carta VII). Alhora, Plató rebutja d'una manera absoluta la sofística perquè significa posar l'opinió i l'aparença per sobre de la identitat i del ser. Veiem ni que sigui de manera molt esquemàtica, com assumeix Plató cada influència.

SÒCRATES / PLATÓ

A part de les influències intel·lectuals, Sòcrates és el model d'home just, bo i per sobre de qualsevol circumstància moral. A la *Carta VII* diu que Sòcrates fou: *el més just dels homes*. Tot i que Sòcrates no va ser l'únic filòsof que el va influir si que és el més important i el protagonista de tots els diàlegs excepte l'últim (*Les Lleis*). Plató abans de ser deixeble de Sòcrates, havia estat influït pel sofista Cràtil que estava molt interessat pel tema de les definicions però quan coneix a Sòcrates, rebutja a Cràtil perquè el considera relativista.

Possiblement Sòcrates fou considerat a la seva època una mena d'extremista: no cobrava les lliçons, vivia del treball de la seva dona, anava mal vestit, era lleig i gras (cosa sospitosa en una cultura que posava l'equilibri i la bellesa com a norma moral), feia bromes sovint de mal gust... però a banda de tot això, Sòcrates era un personatge significatiu com a filòsof perquè insistia en dos temes: (1) la centralitat de la definició en el llenguatge -si no som capaços de definir una cosa clarament no podem dir que la coneixem i (2) la "cura de l'ànima" -és a dir, que el coneixement veritable pertany a l'interior de l'home, a la seva ànima eterna, i no a la sensibilitat canviant.

Distingir quines doctrines són socràtiques i quines són platòniques als *Diàlegs* ha estat un dels temes més difícils d'establir de la història del pensament.

A l'època medieval pensaven que Plató era com una mena de secretari o de copista de Sòcrates. A partir del Renaixement, quan es disposa dels textos grecs dels diàlegs, es fa evident que Plató és un pensador original i es tendeix a pensar que Plató utilitza Sòcrates com si fos una màscara, per expressar idees que no són socràtiques sinó platòniques. De fet Plató no és mai fidel a la lletra del socratisme, l'hi interessa l'esperit crític més que no el detall biogràfic. Els diàlegs de Xenofont en què apareix Sòcrates són globalment molt més respectuosos amb la història concreta.

Plató fabula bastant sobre aspectes històrics, però literàriament és d'una qualitat incomparable. Sòcrates és el protagonista dels diàlegs per dues raons fonamentals:

a.- Plató fa un homenatge al mestre; la ciutat l'ha matat però no pot impedir que continuï enraonant a través del seu deixeble.

b.- Sòcrates serveix també a Plató perquè posa en boca seva idees polítiques molt reaccionaries. Possiblement Plató pensava que per a ell (fill de família tradicionalista, exiliat i adversari de la democràcia) resultava molt exposat explicar clarament el que opinava, de manera que usa Sòcrates com una màscara.

Entre Sòcrates hi Plató es poden assenyalar tres aspectes de continuïtat i d'evolució conceptual:

1.- L'aspecte pràctic i el mestratge en filosofia: la problemàtica moral . Plató pensa, com Sòcrates, que la filosofia té per funció esbrinar què és el Bé i en general què són els conceptes, que coneixem per introspecció.

2.- De la formació socràtica del concepte, Plató passa a buscar el coneixement de les essències de les coses. Sòcrates només s'interessa per un tema: "què és la moral?". Plató afirma que hi ha un model, o Idea, de cada concepte, no només dels conceptes morals.

3.- Plató rebutja radicalment, igual que el seu mestre, la influència relativista dels sofistes: el Bé per a Sòcrates com per a Plató ha de ser un absolut, no pot dependre de convencions ni de pactes, sinó que s'ha d'imposar per la seva pròpia força.

Cal assenyalar, però, tres diferències bàsiques entre Sòcrates i Plató.

1. Per una banda Sòcrates només es planteja problemes d'ètica o moral (què és el bé? què és la justícia?,...). En canvi en Plató hi ha tota una teoria metafísica (la teoria de les idees). Tota la teoria del coneixement (teoria de la *anàmnesi* : conèixer és recordar) i sobretot tota la teoria política que és la República (la teoria del filòsof-rei).

2. Diferència en la teoria política. Per Sòcrates la millor manera d'intervenir en la societat no és la política sinó la didàctica, és a dir, es tracta de ensenyar individualment a cada home a ser millor, millorant la seva ànima. Quan tots els homes siguin justos la ciutat també ho serà. En canvi Plató creu que la societat només pot transformar-se a través de la política. El canvi moral no pot ser individual sinó col·lectiu. El lloc que Sòcrates destinava a l'autoconeixement moral individual, Plató el dedicava a les lleis col·lectives.

3.- Sòcrates i Plató es diferencien també en l'ús polític de la religió. Per a Plató no hi ha cap problema a manipular mites si això enforteix la Ciutat. En canvi, Sòcrates se sotmet a la religió tradicional, tot i que segurament identificava el déu veritable amb el daimon o esperit interior de cadascú.

Tot i el mestratge de Sòcrates va marcar profundament el pensament platònic, no podem desestimar altres influències, que es manifesten al llarg de la seva obra, integrades, si es vol, dins d'un sistema molt personal.

Pitagòrics:

Plató s'apropia dels aspectes místico-escolars del pitagorisme. Els pitagòrics també vivien junts en comunitats jerarquitzades i aspiraven a tenir pes polític. Amb algunes diferències, passem de la congregació pitagòrica a l'Acadèmia.

Plató accepta l'origen celest i preexistent de les ànimes que defensaven els pitagòrics. Assumeix la concepció pitagòrica de la inferioritat del cos i considera que el cos és la presó de l'ànima (*Cràtil* 400 b). Plató creu com els pitagòrics en la immortalitat i la transmigració de les ànimes. Alhora defensa que la pràctica de la virtut allibera l'ànima.

La mística dels nombres, tan present en els pitagòrics, té ressons en Plató, des del moment que considera la matemàtica com un estudi previ, però obligatori per accedir a la filosofia.

Plató dóna sempre gran importància a les matemàtiques que són la ciència de la raó demostrativa. En matemàtiques no resulta possible defensar opinions subjectives sinó que cal demostrar càlculs de manera objectiva; el model del coneixement veritable per a Plató és el matemàtic i per ingressar a l'Acadèmia era condició imprescindible saber matemàtiques.

Parmènides:

Com Parmènides, Plató defensa la superioritat del pensament que es fonamenta en la raó sobre el que està basat només en aparences canviants. Plató es pregunta també pel Ser, recollint la diferència entre el ser en si mateix (unitat, model o forma pura) i els ens (les coses diverses, canviants, corruptibles). Però és molt dubtós que el *Poema* de Parmènides calgui interpretar-lo en el sentit idealista platònic.

La reflexió platònica converteix la identitat parmenídea entre ser i pensar, en la identitat entre ser i idea. La Idea és el ser en sentit pur. Però alhora, Plató va escriure un diàleg anomenat també "Parmènides" que incloïa una reconsideració i una crítica global de la Teoria de les Idees.

Heràclit:

El primer mestre de Plató, el sofista Cràtil, era un heraclitista i segurament -com Heràclit- Plató degué meditar molt sobre la inestabilitat del món sensible i sobre el canvi com a aparença formal de les coses. Com Heràclit, Plató accepta l'existència al món sensible, i postula una interpretació intel·ligible (mitjançant el Logos en l'un, les Idees en l'altre) de la realitat. Si Heràclit considerava que el logos és la unitat dels contraris, Plató defensa la unitat a través de l'existència de les Formes pures (idees)

Plató afirma, com Heràclit que sobre les coses sensibles en moviment constant no es fomenta la ciència.

Defensa la relativitat del món físic per contrast amb el caire necessari de les Idees que permeten comprendre la realitat, donant-li una estructura i un ordre racional.

Plató intenta solucionar la contraposició Heràclit-Parmènides dient que el món sensible és heraclitista (tot canvia) mentre que el món intel·ligible és Parmenidià (les idees són, amb un valor absolut).

PLATÓ: DEL DIÀLEG A LA DIALÈCTICA

OBRES DE PLATÓ. (periodització)

De Plató es conserven tots els seus diàlegs i la *Carta VII* que és una mena d'autobiografia, dedicada als seus deixebles de Sicília. Els diàlegs són *obres exotèriques*, és a dir, obres escrites pel públic, destinades a ser llegides fora de l'Acadèmia; en canvi no conservem cap de les *obres esotèriques* que eren les obres fetes per al debat a l'interior de l'Acadèmia, els apunts o resums de classes, etc., (situació inversa a la d'Aristòtil).

Tots els textos que ens han arribat de Plató, excepte dos (*Apologia de Sòcrates* i *Les lleis*) tenen Sòcrates com a protagonista, que enraona amb altres ciutadans, sofistes sobre temes més o menys conceptuals i abstractes... però la intenció del diàleg no és fer un tractat sobre un tema filosòfic en concret sinó que vol reproduir l'ambient de conversa íntima de Sòcrates amb els seus amics.

El diàleg és una obra literària coral; vol tenir una forma d'expressió àgil, dinàmica. Hi parlen diversos interlocutors i generalment es va fent la veritat en comú fins que Sòcrates extreu el concepte central del debat. Fins allà on sabem abans de Plató ningú no havia escrit diàlegs que impliquen una forma més o menys teatral de concebre l'acció. Si en el teatre progressa una acció dramàtica, en el diàleg progressa el coneixement i es purifica l'enteniment dels que hi estan preocupats. Però el diàleg és també el contrari estricte de la tragèdia: si la tragèdia acaba amb sang, el diàleg posa la paraula al centre de l'acció i impedeix la violència: contra un plet tràgic que acaba amb sang, la filosofia resol els plets buscant en el debat el millor argument, el més capaç de persuadir-nos.

"Diàleg" (obert) és l'oposat a "discurs" (tancat). El diàleg contrasta també amb el discurs dels sofistes. El discurs no es pot contrarestar sinó amb un altre discurs, el diàleg -en canvi- es pot interrompre, canvia de tema... Dialogar és el que feien els atenesos a l'Àgora i, en certa manera, és el model de relació social a la ciutat. El diàleg pretén recollir l'ambient de carrer, reproduir el batec de la vida de carrer més que no pas un discurs ... és, en definitiva, més àgil, més contradictori i més inesperat que el discurs. De vegades als diàlegs platònics s'expliquen també mites per posar en clar un concepte boirós. Per tant, en el diàleg no es tracta de fer "una classe", sinó una reflexió aproximativa a un tema controvertit.

Cada diàleg és independent. Generalment es parla d'un concepte però en alguns diàlegs apareixen més d'un tema (creuats) sobretot als diàlegs de joventut.

Els diàlegs s'ordenen cronològicament en 4 períodes:

1. Joventut ("*Apologia de Sòcrates*" "*Critó*" "*Carmides*"..)
2. Transició ("*Gorgies*" "*Menó*" "*Hípies I,I*" "*Cràtil*"....)
3. Maduresa ("*Banquet*" "*Fedó*" "*República*" "*Fedre*"...)
4. Velleja. ("*Sofista*" "*Polític*" "*Lleis*"..)

Joventut: Obres molt àgils, el diàleg és molt viu, sovint són obres poc ordenades, es passa d'un tema a altre i el final queda tallat. La figura de Sòcrates és molt present, el Sòcrates històric apareix força ben documentat. Hi ha ambient de carrer, es recull tal com era la conversa en època de Sòcrates.

Transició: Els diàlegs són escrits abans del primer viatge a Siracusa. Generalment es toquen qüestions de tipus polític. El Sòcrates històric comença a desaparèixer. Temes clarament platònics molt conservadors.

Maduresa: Obres literàries més perfectes. Tenen l'estructura de la tragèdia grega. Sòcrates és el protagonista únic; això vol dir que les seves tesis són les que s'acabaran imposant i els altres personatges son deuteragonistes, posen les qüestions que Sòcrates contesta. En aquests diàlegs es veu molt clar el procés de dialèctica ascendent: pas de l'opinió al saber (ciència). Aquests diàlegs estan escrits en els moments fundacionals de l'Acadèmia.

Vellesa: Va de la mort de Dió a la mort de Plató. Diàlegs de tipus pessimista, apareixen molts mites, referències a la divinitat. Aquest període estilísticament les obres tendeixen a ser monòlegs (frases més llargues, pesades). Hi ha una autocrítica de la "Teoria de les idees" i al final a la última obra fins i tot arriba a desaparèixer la figura de Sòcrates ("Les Lleis").

CARACTERÍSTIQUES DEL DIÀLEG

Els diàlegs o la dialèctica socràtica era sempre una conversa orientada a la recerca de la veritat. A través del diàleg es passa de l'opinió (*doxa*) al saber (*episteme*).

Amb Plató el concepte de dialèctica es complica una mica més. La dialèctica té també com a finalitat, igual que amb Sòcrates, ajudar-nos a passar de l'opinió a la idea, però es configura com un tipus de ciència, vol ser un saber rigorós, que avança pas per pas. La dialèctica platònica expressa el perfeccionament de l'ànima que es realitza a través del diàleg orientat. Participar en un diàleg és fer un compromís amb la recerca del Bé.

El diàleg platònic esta al servei de la figura de Sòcrates que apareix com un personatge guiat per la veu del DAIMON (veu de la consciència) però fonamentalment el que pretén és que l'ànima del que participa a la conversa arribi a separar-se de les opinions vulgars del món sensible i arribi al nivell de l'intel·ligible.

Podríem preguntar-nos perquè Plató escriu diàlegs. Els sofistes escrivien discursos no diàlegs. Plató en canvi inicia una forma nova d'expressió. Per què? Dues raons que ho expliquen:

- - **Raó biogràfica:** Sòcrates ha mort; la ciutat l'ha matat i convertir-lo en protagonista de diàlegs era una manera de reivindicar-lo. Els qui volien silenciar-lo es trobaran ara amb un Sòcrates que no callarà mai més, que continua parlant a través del diàleg.

- - **Raó social:** El diàleg s'acomoda a les necessitats de comunicació de la comunitat grega. Pel grec la vida és inseparable de l'Àgora. Enraonar ocupa una bona part de la vida del ciutadà. A través del diàleg platònic podem fer un tast de la vida quotidiana a Atenes.

El diàleg consisteix en un intercanvi de preguntes i respostes orientades a través del qual hi ha una recerca en comú de la veritat. El diàleg té sempre un caràcter ascendent, s'inicia de les opinions i es va passant progressivament al coneixement de la Idea.

Tot diàleg manifesta un esforç de purificació de l'enteniment. Per Plató aquest esforç de dialèctica és també un esforç de purificació de l'ànima.

Dialogar és fer un esforç de coneixement: passar de l'opinió a la ciència.

Per tal que es pugui mantenir un diàleg són necessàries quatre condicions:

- 1.** El diàleg ha d'estar ben conduït a través de preguntes i respostes orientades.
- 2.** El diàleg ha de ser sincer, els interlocutors han d'expressar sempre el que pensen, estiguin equivocats o no.
- 3.** Les respostes han de ser coherents, ben argumentades. No han d'entrar recíprocament en contradicció.
- 4.** La marxa del diàleg exigeix que hi hagi acord entre els participants.

El denominador comú d'aquestes quatre condicions és la sinceritat i la recerca de la veritat. Si faltessin aquestes condicions el diàleg seria un pur exercici de retòrica o de sofística: un pur joc d'opinions retòric en què valdria tot i -en conseqüència- no valdria res.

Etimològicament en grec la paraula diàleg és composta de "*dia*" (mútuament) i "*logos*" (paraula, raó). El diàleg és un esforç en què mútuament intentem descobrir la raó. Per tant, el diàleg procura fer-nos superar les pures opinions i és també un instrument de millora de l'ànima.

CARACTERÍSTIQUES DE LA DIALÈCTICA.

En el pensament de Sòcrates les paraules "dialèctica" i "diàleg" eren estrictament sinònimes. La dialèctica és un diàleg orientat a la recerca de la veritat. Amb Plató el concepte de dialèctica agafa un significat més complex. És la tècnica de coneixement per excel·lència. La dialèctica és la forma a través de la qual, en la conversa l'ànima es purifica i passa del món sensible (opinions) al món intel·ligible (veritat en si, forma pura, idea).

PLATÓ: TEORIA DE LES IDEES

Podríem preguntar-nos, però, per què apareix la teoria de les Idees -que és el nucli del pensament platònic. Hi ha diverses interpretacions possibles:

1. - Plató intenta respondre a un problema lingüístic: Plató anomena Idea a allò que no canvia. Podem dir "table", "taula" o "mesa" però la Idea és sempre la mateixa; no depèn de com en diguéssim. Si no hi ha entitats fixes (Idees) i alienes a l'espai i al temps, tampoc no hi haurà llenguatge. Plató hauria volgut dir que, malgrat que canviï el significat, el significat no canvia.

2. - Plató intenta donar una resposta al problema de l'episteme (ciència, saber): Hi havia un model sofisticat de ciència o de saber (*episteme*). El saber per als sofistes era allò pràctic, útil, que funcionava...). Plató, en canvi, diu que d'allò que canvia i que es transforma mai no en podem fer ciència. La ciència ha de tractar d'allò que és perfecte, universal i immutable. Les Idees en Plató (i la "essència" en Aristòtil) constitueixen un esforç de fixar el que és l'estatut de la ciència: ciència és el coneixement rigorós, que no varia. Per això Plató distingeix dos móns: per una banda el que és món sensible (pura opinió, *doxa*) i per l'altre el món del saber rigorós (ciència, *episteme*). Les Idees que tracten de l'universal i de l'immutable són el coneixement més perfecte que hom pot assolir.

3. - Plató vol fer una teoria del coneixement: Les Idees perfectes exigeixen un coneixement perfecte. Per a Plató *conèixer és recordar* . Tenim un coneixement de les Idees perquè l'ànima és immortal i ha estat en el món de les Idees... el nostre coneixement no és, com volen els sofistes, equívoc i manipulable, sinó que és capaç d'assolir la perfecció perquè no coneixem amb els sentits (món sensible) sinó amb l'ànima immortal (que pertany al món intel·ligible).

4. - Plató elabora una teoria de la dualitat religiosa (soma-sema): L'ànima (*psique*) té uns continguts del coneixement que li són propis: les Idees. L'ànima és immortal (els arguments per justificar la seva immortalitat es donen al llibre X de *La República*) i per això el coneixement propi de l'ànima (les Idees) és superior. Al *Fedó* es diu que es fa filosofia per a la mort; les Idees serien en aquesta perspectiva (que prové del poeta Teognis) un coneixement de l'Absolut diví; i de fet Plató diu sovint que la idea de Bé és divina.

QUÈ SIGNIFICA IDEA EN PLATÓ?

La paraula grega " *eidos* " es tradueix generalment per *Idea* . Però la nostra comprensió comuna i actual del mot "idea" és molt diferent a la que tenia Plató. Per a qualsevol de nosaltres una "idea" és un "contingut mental", un acte subjectiu de la ment, quelcom que existeix en el nostre cervell, ni que sigui d'una manera ambigua.

Però -i això és molt important- **per a Plató una idea mai no és una cosa** . La idea no té aparença física; no és matèria. Existeix realment, però només podem "veure-la" a través de la ment.

Eidos en Plató significa fonamentalment sis coses:

1. - El **Concepte Universal** d'una cosa (en la definició).
2. - L' **Essència** ; allò que és en sentit ple (el que és per sí mateix).
3. - L' **Ideal** , el model, **Arquetip** o **Forma pura** de la cosa.
4. - La **Causa** , el perquè una cosa és com és.
5. - La **Finalitat** , el sentit últim i superior d'una cosa.

QUANTES IDEES HI HA?

Plató distingeix curosament dos móns: Hi ha, per una banda, el món sensible (fet de coses materials, de realitats físiques o psicològiques, d'opinions purament subjectives...) i per l'altre el món intel·ligible (fet d'Idees o Formes pures). El món intel·ligible pot ser pensat (s'hi arriba amb la reflexió moral i la purificació de l'ànima), però no en tenim, ni en podem tenir, cap experiència sensible (no el podem tocar, ni veure...). Formalment hi ha dos tipus d'Idees.

1. - Les que Plató anomena *arkhai* que són els primers principis de les coses: l'Ésser com a tal. Són les Idees omniabarcadores (que ho abasten tot). Les tres Idees més pures, segons els diàlegs del període de maduresa, són Bé, Eros i Unitat. També en aquest grup caldria situar-hi les Idees de propietats ("gran", "lluny") o de relacions lògiques i matemàtiques ("identitat", "proporció")

2. - Les Idees de coses concretes, el que normalment nosaltres en la parla quotidiana anomenem "idees" (idea de casa, de taula, de llapis...)

Al diàleg *Parmènides* , Plató insisteix a dir que no hi ha Idees de coses negatives (ex: el pèl, el fang, la brutícia). L'explicació és senzilla: una cosa negativa és una mancança (un no ésser) i per tant no poden haver-hi Idees de coses negatives perquè la Idea és ésser perfectíssim. Ni que sigui incidentalment. cal recordar que aquesta afirmació del "no-ésser" de la brutícia, de les escombraries... ha tingut importants conseqüències a l'hora de la manca d'una filosofia ecològica fins als nostres dies.

TEORIA DE LES IDEES.

És el nucli del pensament platònic; quan Plató es planteja que és l'ésser troba en la filosofia presocràtica la polèmica Heràclit-Parmènides sobre el canvi. Heràclit havia afirmat que el canvi era el logos (raó) mentre que Parmènides en el seu poema havia narrat la impossibilitat del canvi. Després, Sòcrates, oposant-se al relativisme dels sofistes, havia afirmat que cada home té un coneixement correcte de les idees ètiques i que aquest universals morals (idees ètiques) eren innates (intel·lectualisme moral socràtic).

Plató recull aquestes tres aportacions (més el pitagorisme) a la seva teoria de les idees. El problema del Platonisme és explicar que és el real; que és allò que és en sí mateix.

Per Plató, la resposta al problema de l'ésser exigeix un esforç racional de distingir entre dues menes de realitats amb dos objectius diferents.

Per una banda, hi ha un *Món intel·ligible* (Cosmos Noetos) que és el món de les formes pures i que constitueix la realitat en sentit fort. Per altra banda, hi ha un *Món sensible* (o Cosmos Aiszetós) que és el món de les coses, el món dels fets, el món de la matèria, en el qual els objectes són còpia, imatge o reproducció de les formes pures (Idea).

El món que coneixem pels sentits (món sensible, Cosmos Aiszetós) és una còpia d'un altre món: el món de les idees. En el món de les Idees es troben les formes pures (és a dir, els models perfectes, universals i ètics). Les idees per Plató són allò objectiu, allò real en sentit ple, gaudeixen de totes les perfeccions de l'Ésser. Són **úniques** (per això podem parlar de LA Veritat, EL Bé, LA Justícia,..) són **eternes** (alienes al temps: el que ahir era just ho serà també avui i demà) i són **indivisibles**. Plató suposa que el món de les idees hi ha un model de perfecció, una forma pura que els objectes del món material copien, imiten o participen d'una forma més o menys perfecte. És per això que només hi pot haver ciència (saber rigorós) en el món intel·ligible i que en canvi el món sensible és només pura opinió. En el món sensible les coses que percebem pels sentits tenen diversos graus de perfecció. Són més o menys semblants a la Idea, en canvi, la perfecció de les Idees és absoluta.

En Plató trobem sempre una radical necessitat d'ordre. No seria possible entendre la diferència entre món sensible si prèviament no afirméssim que existeix un món intel·ligible que unifica i dona ordre a la pluralitat i dispersió de les coses sensibles.

El món sensible és el que percebem pels sentits. Allà trobem les coses belles, els actes justos... etc. És a dir, diversos graus de la bellesa o de la justícia que són realitat intel·ligibles. El món sensible es apareença, pluralitat, dispersió, però no seria possible comprendre aquesta diversitat de la matèria si no existís un concepte, una idea que la unifiqués." El món sensible és contingència (pot existir o no existir). En canvi el món intel·ligible és necessitat.

Per arribar al món intel·ligible només hi ha un camí. El camí és la perfecció de l'ànima a través de la dialèctica.

El món intel·ligible no el podem conèixer a través dels sentits perquè és espiritual. Per passar del sensible a l'intel·ligible cal un procés de purificació de l'ànima que s'anomena dialèctica ascendent.

TRES IDEES BÀSIQUES EN PLATÓ

• **Idea de Bé:** entre les idees pures, la superior és el Bé. El Bé és la idea de la raó per excel·lència, la perfecció absoluta. S'identifica, doncs, amb la Bellesa i amb la Justícia perfectes. Plató utilitza la paraula *agathon* que no vol dir només el que nosaltres entenem per bé moral o acció bona sinó a més significa excel·lència màxima i també el que és escaient o apropiat. La idea de Bé aplicada al món social i a la política s'identifica amb la idea de Justícia. [Justícia = Bé].

En el mite de la caverna (*República* , llibre VII) Plató compara la idea de Bé amb el Sol. El Sol demana un esforç de la vista si el volem contemplar i alhora il·lumina i dona vida a totes les coses. També la idea de bé, exigeix l'esforç de la ment, alhora que il·lumina i dona sentit a totes les altres Idees. La idea de Bé és el principi de la ciència i de la veritat com el Sol és el principi del coneixement de les coses.

El Bé proporciona existència, identitat i perfecció a totes les coses cognoscibles.

És el principi de perfecció de les coses. Les idees són bones, perquè participen o expressen el Bé perfecte. En aquest sentit el Bé no és una idea com les altres, sinó que li pertoca una jerarquia superior. Vindria a ser una super-idea ja que és el principi i la fonamentació de totes les altres.

Eros: Per sota de la idea de Bé hi ha la idees de *Eros* (amor). L'amor ens porta al coneixement del Bé perquè les idees són bones.

· L'amor és la força que ens porta al coneixement i el motor de la dialèctica ascendent. Progressem en el coneixement perquè estimem les idees.

Idea de Unitat: D'origen pitagòric. La Unitat apareix com una característica fonamental de la idea de bé. El bé és U, si una cosa és bona és una. Cada idea unifica múltiples coses, còpies d'ella. Ara bé, les idees són al seu torn múltiples. Per tant, necessitem la idea d'unitat per unificar la multiplicitat de les Idees. Per sota de la idea de unitat hi ha les idees de polaritat que són aquelles en que una implica l'altre.

PLATÓ: EL MITE DE LA CAVERNA

EL MITE DE LA CAVERNA

El mite de la caverna és un dels nuclis del platonisme. Es troba a l'inici del llibre VII de la *República*. Plató ens narra la penosa situació d'uns presoners lligats de peus, de mans i de coll, tancats en una cova i obligats a mirar constantment a una paret del fons on només de tant en tant es projectaven les ombres d'unes persones que passaven il·luminades per un petit foc i projectades a través d'una mampara com la dels titellaires. Els presoners tancats a la caverna acaben tenint una visió incorrecta de la realitat i confonent el món de les ombres amb la realitat.

Un dia, un d'aquests presoners és alliberat i aconsegueix sortir de la caverna: a través d'un procés gradual i dolorós aprèn a distingir entre les ombres i els objectes que les provoquen.

Finalment aquest presoner pot acabar sortint a l'exterior i contempla que a fora de la cova hi ha un altre món molt més ple i dominat per la llum del Sol infinitament més potent que la petita llum del foc que il·luminava la cova.

Amb aquest mite Plató ens vol explicar el procés de dialèctica ascendent en el coneixement fins a arribar a la idea de Bé (la llum del Sol) i el pas des del món sensible ple d'errades (món de la caverna) al món intel·ligible, món de perfecció (món exterior).

Amb el mite de la caverna, Plató està fent una reflexió sobre quin ha de ser el paper del filòsof. La veritat del coneixement no depèn de la sensació (les ombres de la caverna), sinó de l'esforç de coneixement intel·lectual que ens porta a buscar el Sol (idea de Bé)

Purificar l'ànima per arribar al món de les Idees i a la idea de Bé marca el sentit de l'activitat racional. L'autèntic savi (filòsof) és el que a través d'un procés difícil i dolorós abandona l'opinió (món sensible, ombres) i s'adreça a la idea del Bé (simbolitzada pel Sol).

Però el mite no acaba aquí. L'home que ha vist la llum del Sol (que ha conegut les Idees) no es limita a contemplar-les passivament sinó que vol transmetre aquest coneixement i divulgar-lo entre els homes que encara resten a la foscor de la caverna.

Volen fer a tothom partícip de la idea de bé, és un símbol d'autèntic filòsof. Per això aquest home que ha conegut les Idees torna a la cova però els individus esclavitzats en les ombres no poden creure que existeixi un món superior i finalment el maten. És possible que amb aquest mite es vulgui explicar (expressar) l'actitud de recerca de la veritat que va acabar provocant la mort de Sòcrates. Per tant en el mite de la caverna tenim dues menes d'interpretacions:

1.- La Teoria del coneixement o dialèctica ascendent fins arribar a la idea de Bé.

2.- Una interpretació antropològica i política sobre el paper del savi.

ALGUNS SÍMBOLS DEL MITE DE LA CAVERNA

Els mites són ambigus per definició, però una llarga tradició tendeix a identificar alguns dels símbols del mite de la caverna amb elements de la teoria del coneixement. Oferim aquí una petita síntesi d'alguns d'aquests tòpics culturals.

1.- Els presoners: som tots nosaltres en la mesura que vivim empresonats en el món sensible, en la matèria, i que no hem estat educats en el coneixement de la idea de Bé. Al límit els presoners són els qui viuen enganyats per la Sofística en la pura opinió.

2.- Les ombres del fons la caverna: les conjectures, el coneixement originat en els sentits, purament material, del quan no ens podem refiar.

3.- La llum del foc de la caverna: les creences -febles, enganyoses i incomparables amb el Sol.

4.- L'alliberament del presoner: l'inici del procés d'alliberament de l'ànima.

5.- Les cadenes: la ignorància que els humans que viuen en l'opinió tenen respecte l'autèntic saber, els prejudicis que ens vinculen al món material sensible.

6.- La sortida al món exterior: l'esforç dialèctic de coneixement de les Idees, demana fiar-nos de la raó.

7.- Les coses exteriors, la lluna i els objectes celestials coneguts en la nit: les idees superiors adquirides per la intel·ligència.

8.- El Sol: la idea de Bé, el coneixement perfecte que ho il·lumina tot.

9.- El retorn a la caverna: la funció del filòsof com a educador de la ciutat. De vegades s'identifica amb el paper del filòsof-rei.

10.- La mort del presoner retornat a la caverna: el destí socràtic de la filosofia

PLATÓ; TEORIA DE L'ÀNIMA

EL PROBLEMA DE L'ÀNIMA I EL CONEIXEMENT (Teoria de la anàmesi)

Per Plató l'home és un compost de dos elements (cos i ànima). El cos és una identitat purament sensible, ha estat format pel **Demiurg** que és un petit déu d'origen pitagòric. Segons els pitagòrics el Demiurg va crear el món sensible donant-li formes geomètriques. El Demiurg va crear el món amb matèria i per tant el va fer imperfecte, canviant, mutable,...etc. En canvi les ànimes no són matèria, sinó un principi espiritual, una força o un principi vital gràcies al qual els éssers es poden moure.

En el diàleg " *Alcibiades* ", Plató ens diu: *L'home és ànima i el cos és la seva presó.* És el tema del **soma/sema** (soma: cos / sema: presó) L'ànima no és matèria, a diferència del cos i per això ha de fer un esforç per enlairar-se per sobre dels límits que li vol imposar el cos; tota vida humana considerada en allò que té de valuós consisteix en aquest esforç de superació dels límits que la matèria ens vol imposar... Com a tal l'ànima prové del món de les idees (no pas del cos) i per això aspira a posseir-les, a gaudir-ne.

En Plató el coneixement és la funció de l'ànima. Tot coneixement digne d'aquest nom és sempre considerat com una espiritualització: constitueix un procés de millora (purificació) de l'ànima. L'ànima humana espiritualitza l'enteniment, i en aquesta mesura és similar a la ment del déus i participa, doncs, de la naturalesa divina.

En Plató el coneixement és sempre explicat com un record o una reminiscència (*anàmesi*). Conèixer és reconèixer. La part més excel·lent de l'ànima aspira a la saviesa perfecta que és la característica bàsica dels déus.

L'ànima prové del món de les idees: ha estat en contacte amb elles i les coneix; però per recordar-les ha de fer un procés d'espiritualització. Cal tenir sempre present que l'ànima no és matèria, ni pot ser entesa amb un pur criteri material. L'ànima té una capacitat per arribar a conèixer les Idees però aquesta capacitat està com emboirada pel cos; quan l'ànima s'encarna oblida el món suprasensible, podríem dir que "dorm"; per això cal despertar-la a través de la pràctica de la virtut i del coneixement intel·lectual.

L'ànima que coneix la Idea en realitat l'està re-coneixent. Per això hi ha diversos nivells en l'ascensió dialèctica. La sensació és el punt de partença del coneixement i per elevar-nos fins l'intel·ligible necessitem l'esforç de la raó i de la dialèctica, que permeten a l'ànima retrobar-se amb el nivell superior que li és propi (les Idees).

PER QUÈ L'ÀNIMA ÉS IMMORTAL?

L'ànima existeix abans que el cos i continuarà existint un cop el cos hagi mort. Els arguments a favor de la immortalitat de l'ànima es troben en el diàleg *Fedó* , on Plató intenta de provar "científicament" aquesta opinió provinent de la mística òrfico-pitagòrica.

Tres proves són avalades per la teoria de les Idees.

1.- Si tot coneixement és reminiscència de les Idees contemplades, se'n dedueix la preexistència de l'ànima, perquè és l'ànima qui contempla les idees abans de "caure en el món dels sentits". En el món hi ha realitats visibles i invisibles. Les primeres

estan lligades al cos i les segones a l'ànima. Tot el que és visible es corromp i mor; l'invisible és immutable i etern; per tant l'ànima serà immutable i eterna.

2.- L'home troba el coneixement dins la seva ànima, perquè es presenta en forma de record de les coses que hem après en vides anteriors. El coneixement que l'ànima té de les idees demostra que hi ha una familiaritat entre les unes i l'altra. Si les idees són eternes, també ho serà l'ànima.

3.- Els contraris no poden coexistir en una mateixa cosa. Si un cos és fred no pot ser calent. Un ésser viu perquè té ànima; si morís voldria dir que la idea de mort ha expulsat la idea de vida, és a dir, l'ànima. Les coses són com són perquè participen de les idees. Però una cosa no pot participar de dues idees contradictòries. Si l'ànima participa de la idea de vida, no pot participar de la idea de mort.

El destí final de l'ànima també és descrit en forma mítica. Les ànimes que han usat dignament la pròpia raó tornaran després del període de prova terrena a l'estat originari i seran eternament felices. Les que n'hagin fet un ús indigne, transmigraran de cos en cos, passant d'home a un animal cada vegada més inferior segons quines hagin estat les passions que l'han dominada.

MITE DEL CARRO ALAT.

Per explicar el tema de l'ànima i el coneixement, Plató utilitza el mite del Carro Alat, que apareix al diàleg *Fedre* (245 e i ss.)

Les ànimes són eternes, viuen des de l'eternitat al món intel·ligible (al *Topos hiperuranos*, etimològicament: el món de sobre del cel) que és el de la perfecció, el de l'intel·ligible i que només pot ser conegut per l'enteniment. Allí les ànimes són felices contemplant les idees que també són eternes i perfectes... Les ànimes marxen en processó cada una a dalt d'un carro tirat per un auriga, amb un cavall blanc i un cavall negre. En un moment determinat el cavall negre es desboca, surt del camí i malgrat els esforços de l'auriga cau en el món sensible.

L'auriga representa la part *racional* de l'ànima que la guia i la condueix a les Idees. El cavall blanc representa la part *irascible*, violenta... i el cavall negre la part *concupiscible*, sensual, de l'ànima, que és la més baixa, la que ens mena a realitzar accions dolentes.

Plató creia que les ànimes són eternes i que s'encarnen en el cos com a càstig d'un pecat de sensualitat. El cavall negre ens arrossega i així com els déus tendeixen al cel i a la vida de l'esperit, els humans tendim a la carn i al cos. Però el nostre destí no és deixar-nos arrossegar per la matèria ni per les coses mudables (opinions) sinó assolir l'esperit, arribar al saber i a la veritat.

Per a Plató la relació entre el cos i l'ànima és sempre purament accidental. Podíem comparar-la a la que tenen el cavall i el cavaller o el pilot i la nau. El pilot governa la nau però no és la nau. L'ànima governa el cos però no és del cos.

Com a instrument de coneixement de les Idees, les ànimes són pures, eternes, immortals, indivisibles, espirituals i simples.

Les ànimes humanes tenen les mateixes característiques que les Idees, per tant l'ànima es troba simplement presonera del cos que és mortal i canviant. L'ànima pretén fugir del cos a través d'un procés de purificació que és la dialèctica ascendent i que implica la millora moral.

LA TEORIA DE LES ÀNIMES, PORTA D'ENTRADA A LA POLÍTICA

Possiblement el tema de l'ànima sigui d'origen pitagòric, però Plató el fa seu com un argument bàsic en la teoria de les Idees: l'ànima és sempre l'instrument del coneixement de les Idees per excel·lència.

Quan Plató parla de l'ànima ho fa en un doble sentit: des del punt de vista de (1) la teoria del coneixement (gnoseologia) i des del punt de vista de (2) la teoria política.

1.- Plató considera l'ànima l'instrument de coneixement per excel·lència, perquè només l'ànima ens porta a les idees. Les idees no són matèria i no poden ser conegudes des de la matèria sensible, sinó des de l'intel·ligible.

2.- En la teoria política, si aconseguim que els humans tinguin cura de la seva ànima, Plató creu que aconseguirem també que siguin obedients a la llei. Mentre els sofistes eren materialistes -i per tant creien que un cop morts no hi ha cap diferència entre els humans-, Plató és un idealista. Creu que no morim del tot: una part que està en nosaltres sense "ser" estrictament nosaltres (l'ànima que està en el cos però no és del cos) perdura i és eterna. Contra l'immoralisme dels sofistes, la teoria de l'ànima serveix per argumentar a favor de la moral: hem de fer el bé perquè un cop morts, la nostra ànima serà jutjada segons la nostra capacitat per fer el Bé. Qui practica el Bé serà, per així dir-ho, "retribuït" amb una vida eterna per a la seva ànima.

Plató de vegades diu que l'home té un ànima amb tres funcions i de vegades diu que té tres ànimes diferents. En qualsevol cas l'ànima té un món propi que no és el de la matèria sinó el del esperit. Les ànimes en Plató són:

· *Ànima racional sensible*: És l'ànima superior, l'ànima dels filòsofs, dedicats a la Raó. Està situada al cap.

· *Ànima passional o irascible*: És l'ànima dels soldats, defensors de l'ordre en la polis. Està situada al pit.

· *Ànima sensual o concupiscible*: És l'ànima dels obrers, artesans, productors. Està situada al baix ventre.

Cadascuna d'aquestes ànimes té una virtut pròpia i per tant pertany a una classe social diferent.

Una societat justa és la que conjumina el tipus d'ànima de cada individu amb la seva funció social política. Plató considera que l'harmonia de la societat no s'assoleix -a diferència del que creien els sofistes- quan tots els ciutadans tenen el mateix dret, sinó quan cadascú fa allò que deriva de la seva ànima; per això les ànimes superiors han de ser les dels governants.

L'estructura d'una polis justa hauria de reflectir l'estructura de les ànimes dels ciutadans que la formen. Quan l'ànima (ésser profund de l'home) i la funció social coincideixen, aleshores l'home és just i la ciutat és feliç. La kalipolis ha de funcionar amb tres tipus d'ànima que corresponen a tres classes socials:

1- L'ànima racional, o sensible: És l'ànima superior, l'ànima noble perquè coneix les Idees pures i perfectes. Aquesta és, sobretot, l'ànima dels filòsofs que han de governar la ciutat perquè per la seva feina estan avesats al coneixement de la idea

de Bé. Estrictament aquesta ànima racional (o sensible) és l'única immortal perquè és l'única capaç de domesticar el cos o de dominar-lo d'una manera perfecta.

2- Ànima passional o irascible: És l'ànima dels soldats, dels defensors de la ciutat.

3 - Ànima sensual o concupiscible: És l'ànima dels obrers, artesans, productors.

Hi ha d'haver un pont entre ànima i política:

El filòsof-rei és superior perquè la seva ànima racional ha dominat a les altres dues i li correspon el lloc més alt en l'escala social. Té l'ànima capaç de comprendre la política.

El segon lloc és pels guardians, perquè l'ànima irascible ha dominat la sensualitat materialista, tot i que siguin agressius i violents.

En tercer lloc la menor consideració correspon a l'ànima sensual perquè és un ànima marcada d'autodomini, és l'ànima dels obrers i els artesans, incapaços de copsar la complexitat de la política

Per explicar aquesta teoria de les tres ànimes Plató utilitza de vegades el famós mite fenici dels tres homes. Hi ha homes d'or (els superiors, els filòsofs-reis,..) hi ha homes d'argent que són els soldats, (guerrers).. i finalment hi ha homes de bronze que són els treballadors (obriers, artesans).

PLATÓ, ÈTICA I POLÍTICA: EL FILÒSOF-REI

Plató viu en una època de crisi de la ciutat (*polis*). A partir de la derrota a la guerra del Peloponès, Atenes entra en decadència i hi ha un període de descomposició social. La decadència "de fet" de la democràcia, Plató la vol justificar com una decadència "de dret": la democràcia i les llibertats de la *polis* són per a Plató estructuralment incompatibles amb la Justícia. La *polis*, però, resistirà encara fins la època d'Alexandre Magne (contemporani d'Aristòtil, s.III) que imposarà la monarquia absoluta, acabant amb les llibertats de les ciutats.

La ciutat grega tenia de fet dos problemes estructurals greus i importants, que a la llarga la feien difícilment viable. Per una banda era massa complexa en la seva organització (hi havia un munt d'assemblees, grups intermitjos...). En segon problema era que la *polis* era massa petita per grans capitals, moviment de diners... i qualsevol trasbals (males collites, guerres...) podia arruïnar-la.

Quan Plató pensa la política ho fa des de la convicció que la democràcia ha fracassat però que el coneixement racional -el logos nascut del debat a l'àgora- no es limita a una democràcia formal (a un sistema de comptar vots i d'establir majories o minories). Allò permanent en la política és l'aspiració a la vida justa i Plató vol pensar a través de la seva proposta de govern del filòsof-rei, les condicions que fan possible la justícia.

LA PROPOSTA PLATÒNICA DEL FILÒSOF-REI

Al llarg de la seva vida Plató assisteix en la crisi de confiança de la ciutat en ella mateixa.

Plató no és un demòcrata; no creu en l'àgora com a lloc de debat, perquè una cosa és ser qui millor enraona o qui millor entabana els ciutadans i una altra de prou diferent és ser qui millor coneix les Idees. La democràcia per ell té una taca impossible de passar per alt (els demòcrates han matat Sòcrates, el més just dels homes). En definitiva: quina democràcia és aquesta que no deixa criticar i que mata a qui la vol fer més justa? Plató argumentarà, a més, que la democràcia és un règim degenerat, degradat, perquè allà on mana tothom no mana ningú. D'aquí que els filòsofs -que tendeixen a ser purament especulatiu- ha de passar a l'acció i fer una política ètica: això està al nucli del que pretén el filòsof-rei.

Plató busca una alternativa a la crisi de la polis. La seva proposta consisteix en regir les ciutats encarregant el govern no pas al més popular sinó al més savi: el filòsof-rei. El filòsof-rei és la unió del saber més el poder. Només qui coneix la idea de Bé pot practicar-la, promulgant bones lleis i establint la justícia. El filòsof ha dedicat tota la seva vida a la idea de Bé, per tant ha de governar. Igual com navegar o curar les malalties no està a l'abast de tothom sinó només dels qui han estudiat per fer-ho, el mateix succeeix amb el filòsof-rei.

L'altre element de la seva teoria política és la teoria de l'ànima. Cal que hi hagi una harmonia entre la forma de ser profunda de l'home (la seva ànima) i la seva actuació política.

En el filòsof-rei es produeix una síntesi de dos elements centrals en Plató: l'autoritarisme i l'intel·lectualisme. En la ciutat justa l'autoritat ha d'estar en mans del més ric, del més popular ni del més violent, sinó del qui millor coneix. Qui millor reflexiona i coneix ha de ser també qui governi guiat per les Idees.

En resum l'argumentació en favor del filòsof-rei segueix aquesta línia:

- 1.-** Podem conèixer el Bé d'una manera objectiva (fent un procés de millora dialèctica de la nostra ànima.)
- 2.-** Conèixer la ciència del Bé és l'objectiu de la filosofia
- 3.-** Però no tothom està capacitats per culminar aquest procés de coneixement , no tothom té una ànima pura.
- 4.-** Només els qui ho aconsegueixen, en un procés d'estudi i de perfeccionament que dura molts anys (fins als cinquanta!) estan capacitats per ser autèntics filòsofs-reis.

EL TOTALITARISME DE PLATÓ

Tota la filosofia política de Plató està condicionada per la percepció que tenia sobre la crisi de la *polis* . La ciutat li sembla injusta perquè el saber i el poder no estan unificats. L'alternativa de Plató és un govern autoritari dels savis, guiat pel filòsof rei. En l'Estat autoritari cal procurar que tothom sigui igual, que no hi hagi ni rics ni pobres, perquè tots dos extrems són igualment dolents per al bé comú. Però, a més, cal que siguin només els magistrats i el filòsof rei els únics que prenguin decisions polítiques perquè són els únics tècnics, coneixedors de l'Estat. El filòsof-rei ha dedicat un llarg període al coneixement (només es pot ser filòsof-rei a partir dels 50 anys) i per això *sap* realment què és el Bé. Les altres classes socials s'han de limitar a obeir.

La raó fonamental que a parer de Plató justifica l'absolutisme és procurar que hi hagi un Estat de tots i no només d'uns quants. Si governa un partit, ho farà d'acord amb el que demanen els seus partidaris i marginarà la resta de la població. Per això Plató creu que ha de governar el savi, que està al marge de bàndols i partits i que pot veure les coses sense apassionament perquè ha esmerçat la seva vida a l'estudi de la idea de Bé (Justícia) i a la millora de la seva ànima.

El totalitarisme platònic comporta que els magistrats tenen dret, en funció de la seva saviesa, a decidir absolutament sobre tot el poble, sense demanar mai l'opinió de les altres classes.

Així, per exemple els magistrats poden:

- Decidir a quina classe social pertany cada infant.
- Decidir quin treball han de fer els membres de les altres classes.
- Decidir el nombre de matrimonis.
- Decidir sobre l'educació de totes les altres classes socials

De totes aquestes tasques, la més important és l'educació universal i en mans de l'Estat a través de la qual els membres de les altres classes socials han d'acabar trobant *natural* , un sistema que és del tot artificial. Només un Estat en què, a través de l'educació, des de la primera infància s'hagi inculcat a tothom l'obediència

als magistrats podria enfrontar-se segons Plató amb més possibilitats d'èxit a la decadència política.

Cal fer, però, una matisació important quan es diu que Plató és el pare dels totalitarismes moderns (Popper). Els totalitarismes moderns molt sovint tenen un aspecte d' *arbitrarietat* . Les ordres que es donen són absurdes, no tenen cap sentit, depenen de l'humor variable del dictador o del buròcrata de torn. En canvi, al menys teòricament, el totalitarisme platònic implica un aspecte d' *ordre i jerarquia* important. El filòsof-rei no és un vulgar dictador que opera fent el que li dóna la gana, sinó que quan governa té el pensament posat en la realització d'una polis justa, a partir d'una Llei racional que implica la recerca del bé comú i mai d'un profit personal. En la *kalípolis* , tot està adreçat a la idea de Justícia i tothom (fins i tot els magistrats que no poden tenir propietat privada) està subordinat a la realització del Bé.

FILÒSOF-REI I ADMIRACIÓ PER ESPARTA

Quan Plató està escrivint els seus diàlegs en la societat grega el model polític i social més admirat era Esparta (Lacedomònia), que havia guanyat la Guerra del Peloponès i que a més era considerada pels més conservadors com la ciutat que encarnava millor la suposada tradició grega, especialment pel seu model educatiu (conegut com " *agogé* ", francament brutal i casernari). Però Plató li fa dues crítiques:

1. La violència per la violència és destructiva per a la ciutat. La ciutat ha de ser un lloc de convivència i no d'agressió.

2. Plató considera que la forma de canviar una societat no és mai la violència sinó a través de l'educació. Perquè l'educació ensenya a portar una vida justa.

Sobre el tema de l'educació i la societat, però, cal tenir present que el concepte d'educació cívica en Plató no és el mateix que en Sòcrates.

Plató creu que l'educació ha de ser col·lectiva. La forma d'educar la societat en la justícia és mitjançant l'exercici de la llei que es funda en l'interès comú. Sòcrates en canvi pensava que l'educació ha de ser individual. Canviant l'ànima de cada ciutadà canviem la ciutat

Segons Plató hi ha cinc tipus de règims polítics. Proposa una gradació des del més perfecte (el qui millor expressa la idea de Bé), que és l'aristocràcia, fins als més imperfectes que són la democràcia i la tirania.

ARISTOCRÀCIA
TIMOCRÀCIA
OLIGARQUIA
DEMOCRÀCIA (-)
TIRANIA (-)

Aristocràcia: En grec, *Aristos* vol dir el millor i *cratos* poder. L'aristocràcia és el govern dels millors. Dels magistrats que tenen l'ànima millor, més perfecte. Està dirigida pel **filòsof-rei**, perquè el filòsof és el que millor coneix la idea de Bé i per tant qui millor pot portar-la a la pràctica.

Aquest govern entra en crisi per error dels magistrats quan analitzen l'ànima dels infants.

Aleshores apareix la **Timocràcia** (en grec *timos* =valor). És el govern dels militars (són els que tenen l'ànima d'argent, plata). És un govern excessivament violent. Els guerrers volen governar la ciutat com si es tractés d'un quarter i això provoca injustícies. Hi ha una revolució com a conseqüència de la violència i aleshores apareix la Oligarquia.

Oligarquia (En grec *oligos* =pocs) "Govern dels pocs": és el govern dels rics que són sempre una minoria. Els rics són sempre egoistes, cada vegada volen ser més rics i això fa que els pobres també cada vegada siguin més pobres. Així es provoca una revolució popular com a conseqüència de la qual apareix la democràcia

Democràcia: (demos=poble). Etimològicament és el poder del poble, entès com igualtat davant la llei. Era el model de Pèricles, que havia fracassat en les guerres del Peloponès. És un règim d'opinió pública. Plató és radicalment contrari a aquest règim i li fa una sèrie de crítiques:

- 1.- Quan governa tothom és com si no governés ningú, no hi ha ordre.
- 2.- En la democràcia no governa el millor sinó el més popular, és el regne dels sofistes, de les pures opinions i no del saber. De la mateixa manera que la nau no l'ha de governar el més popular sinó un capità expert, l'Estat ha de ser també governat pel millor coneixedor
- 3.- En la democràcia tothom té el mateix dret, el vot és independentment del coneixement, de manera que qüestions que afecten a tothom són decidides per ignorants. Del simple fet d'haver estat votat no se segueix que algú tingui la capacitat real per tal d'exercir un càrrec.
- 4.- La democràcia provoca una situació de desordre com a conseqüència de la qual es produeix un cop d'Estat i apareix la **Tirania o dictadura**.

La tirania o **dictadura** és el govern radicalment més injust. Apareix com conseqüència de la degradació de la democràcia. A la Tirania el governant no té cap coneixement virtut ni hi ha cap tipus de llei excepte la voluntat del tirà.

Plató creu que els règims polítics se succeeixen els uns als altres d'una manera cíclica de manera que la seva època era de decadència absoluta i calia preparar altre cop l'arribada del filòsof-rei.

Plató planteja el tema de la decadència dels règims polítics d'una manera original. Descobreix que els governs cauen pels seus propis errors i per la corrupció interna: primer un règim polític es podreix interiorment i després pot ser derrotat pels seus enemics com a conseqüència de la seva prèvia crisi moral. Un govern virtuós tendiria a consolidar-se mentre que un govern degenerat, podrit per la corrupció, tendirà a esfondrar-se per les seves pròpies contradiccions

PLATÓN “on de rocs”

P. Strathern

Antecedentes.

Pitágoras nació en Samos, hacia el 580 aC., pero huyó de la tiranía local para fundar su escuela religioso-filosófica-dietética-matemática en la colonia griega de Crotona, en el sur de Italia, donde estableció una larga lista de reglas a sus pupilos-discípulos-místicos-*gourmets*; entre otras limitaciones, les estaba expresamente prohibido comer judías o corazón, cortar la primera rodaja en un pan o permitir que las golondrinas anidaran en sus tejados y, sobre todo, en absolutamente ninguna circunstancia, se comerían su propio perro.

Desafortunadamente, el impresionante cúmulo de cualidades de Pitágoras no convenció a los ciudadanos de Crotona, que llegaron a cansarse de él, de manera que el filósofo tuvo que salir corriendo otra vez, para instalarse no muy lejos, en Metaponto, donde murió hacia el 500 aC.. Sus enseñanzas florecieron durante unos cien años más, esparciéndose por el sur de Italia y por Grecia por obra de sus discípulos místico-matemáticos, y así es como Platón vino en su conocimiento.

Al igual que Sócrates, Pitágoras tomó la precaución de no escribir nada, de manera que sus enseñanzas han pasado a nosotros a través de las obras de sus discípulos y éstos – sabemos ahora- son los auténticos

responsables de la abigarrada mezcla de pensamiento, prácticas de conducta, matemáticas y mercancías diversas que forman lo que hemos dado en llamar pitagorismo. Incluso el famoso teorema sobre el cuadrado de la hipotenusa no se debe, casi con certeza, al propio Pitágoras.

El famoso dicho de Pitágoras “Todo es número” habría de influir profundamente en Platón. Es la clave del pensamiento puramente filosófico de Pitágoras, pensamiento profundo y que ejerció una gran influencia. Pitágoras creía que por detrás del mundo confuso de la apariencia está el mundo abstracto y armonioso de los números. Es preciso entender que su concepción del número está próxima de lo que hoy llamaríamos “forma”. Los objetos materiales no eran simplemente compuestos de materia sino que consistirían, en última instancia, en las formas a partir de las cuales fueron creados. El mundo ideal de los números (o de las formas) era armonioso y más real que el llamado mundo real. Fue Pitágoras –o los pitagóricos- quien descubrió la relación entre los números y la armonía musical, descubrimiento éste que hace que su teoría de las formas (o de los números) no parezca tan traída por los pelos, sobre todo a la vista de la moderna física de las partículas subatómicas, basada más en números y descripciones de formas que en el concepto de substancia.

Vida y obras.

Platón era un conocido luchador, que debe el nombre por el que todavía hoy le conocemos a su apodo en el cuadrilátero. Platón quiere decir ancho o plano; seguramente la primera acepción es la correcta, y se refería a sus espaldas, aunque otros insisten en que el apodo se debe a su frente, presumiblemente ancha. Al nacer, en el 428 a.C. Se le dio el nombre de Aristocles. Platón nació en Atenas, o quizá en la isla de Egina, a sólo dieciocho kilómetros de Atenas, en el golfo Sarónico, en el seno de una de las grandes familias patricias de Atenas; su padre, Ariston, descendía de Codro, el último rey de Atenas, y su madre procedía de Solón, el gran legislador ateniense.

Como a menudo sucede con los miembros de familias de raigambre política, las primeras ambiciones de Platón se dirigían hacia otros campos; por dos veces ganó el premio de lucha en los Juegos Ístmicos, pero parece que nunca llegó a competir en los Juegos Olímpicos, en Olimpia, así que decidió entonces probar fortuna como poeta trágico, sin que consiguiera impresionar a los jueces en ninguno de los grandes festivales. Ya que había fracasado en sus intentos de ganar una medalla de oro olímpica y en los de convertirse en estrella de la literatura, Platón se resignó a ser un simple hombre de Estado; pero antes, como último escaqueo, quiso saber qué era eso de la filosofía y se fue a escuchar a Sócrates.

Fue amor a primera vista. Durante los nueve años siguientes, Platón se sentó a los pies de su maestro, absorbiendo todo lo que podía de sus ideas; los combativos métodos de enseñanza propios de Sócrates le hicieron ver toda su potencia intelectual, a la vez que reparaba en las muchas posibilidades que quedaban abiertas. A pesar de haber

encontrado ya su auténtico camino “profesional” en la vida, Platón se sentía aún tentado por la política, pero la conducta de los políticos atenienses le disuadió de ello. La guerra del Peloponeso terminada, los Treinta Tiranos –dos de cuyos líderes, Critias y Carmines, eran parientes cercanos de Platón- impusieron un régimen de terror que no impresionó gratamente a Platón. Entonces, tomaron el poder los demócratas, quienes, dos años después, sentenciaron a muerte al amado maestro de Platón, acusado falsamente de impiedad y de corromper a la juventud. La democracia quedaba ahora, a los ojos de Platón, tan mancillada como la tiranía.

La proximidad a Sócrates colocaba a Platón en una situación peligrosa que le obligó, por su bien, a alejarse de Atenas. Así empezaron sus “viajes” que habrían de durar los doce años siguientes. Después de haber aprendido todo lo que pudo a los pies de su maestro, ahora aprendería del mundo; pero el mundo no era muy vasto por entonces, de modo que Platón se alejó sólo unos treinta kilómetros, a la vecina Megara, donde pasó el primer período de su exilio estudiando con su amigo Euclides. (Éste no era el célebre geómetra, sino un discípulo de Sócrates, famoso por la sutileza de sus argumentos lógicos; amaba tanto a Sócrates que atravesó territorio enemigo ateniense disfrazado de mujer, sólo para asistir a la muerte de su maestro.)

Platón se quedó en Megara con Euclides durante tres años, para después viajar a Cirene, en el norte de África, con el fin de estudiar matemáticas con Teodoro; parece ser que después viajó por Egipto y que, según algunos, visitó a ciertos magos en Levante y llegó por el Este hasta las riberas del Ganges, pero esto no

parece muy probable. Sí sabemos a ciencia cierta que Platón arribó a Sicilia después de una década de viajes y visitó el cráter del Etna. La visita al Etna era una gran atracción turística de la época, no sólo como fenómeno geográfico, sino porque muchos creían que así eran los infiernos y una visita allí proporcionaba un vislumbre de nuestras futuras condiciones de vida: para Platón tenía, además el atractivo de su asociación con Empédocles, filósofo y poeta del siglo V; Empédocles estuvo dotado de poderes intelectuales tan prodigiosos que llegó a convencerse de que era un dios y, para probarlo, se lanzó a la lava hirviente del Etna.

Más importantes para Platón debieron ser los contactos que hizo con los seguidores de Pitágoras, que habían florecido en las colonias griegas de Sicilia y del sur de Italia. El descubrimiento hecho por Pitágoras de la relación entre los números y la armonía musical le habían llevado a creer que los números eran la clave para la comprensión del universo; todo podía explicarse en términos de números, que existían en un reino abstracto más allá del mundo cotidiano. Esta teoría ejerció un profundo efecto en Platón y le llevó a su creencia de que la realidad última era abstracta; lo que había comenzado como números se convirtió en formas o ideas puras en la filosofía de Platón.

La característica central en la filosofía de Platón es su Teoría de las Ideas, o de las Formas, que prosiguió desarrollando durante toda su vida, con lo cual ha llegado hasta nosotros en diferentes versiones, dando así a los filósofos ocasión para discutir durante siglos.

La mejor explicación de la Teoría de las Ideas de Platón es la suya propia (lo que no es siempre el caso, ni en filosofía ni en otras materias). Por desgracia, Platón hizo su explicación recurriendo a una imagen,

colocándola así más en el dominio de la literatura que en el de la filosofía.

Dicho brevemente, Platón afirma que la mayoría de los humanos vivimos como en una cueva oscura, encadenados, de cara a un muro blanco y con un fuego a nuestras espaldas; todo lo que vemos son sombras temblorosas moviéndose en el muro y tomamos esto por la realidad, pero podemos aspirar a ver la verdadera luz de la realidad sólo cuando aprendamos a abandonar el muro y sus sombras y escapemos de la cueva.

Dicho en términos más propiamente filosóficos. Platón pensaba que todo lo que percibimos a nuestro alrededor en la experiencia cotidiana – zapatos, barcos, lacre, repollos, reyes- son meramente apariencias; la verdadera realidad está en el reino de las ideas, o formas, del cual proceden las apariencias. Así, un caballo negro particular deriva su apariencia de la forma universal de caballo y de la idea de negrura. El mundo físico que percibimos está en continuo estado de cambio, mientras que, por el contrario, el reino universal de las ideas, que es percibido por la mente, es inalterable y eterno. Cada forma –tales como las de redondez, hombre, color, belleza, etc.- es como un modelo para los objetos particulares del mundo, mientras que estos objetos particulares son copias imperfectas, siempre cambiantes, de las ideas universales. Podemos refinar nuestras nociones de las ideas universales, empezar a aprehenderlas mejor, por el uso racional de la mente. Así nos acercamos a la realidad luminosa, que está más allá de la cueva oscura de nuestra vida diaria.

En el reino de las ideas universales hay una jerarquía, que lleva desde las formas menores a través de ideas abstractas cada vez más sutiles hasta la más alta de ellas, que es la idea el bien. Si aprendemos a dejar de lado el mundo de lo

particular, siempre cambiante, y nos concentramos en la realidad intemporal de las ideas, nuestro entendimiento se elevará por la jerarquía de las ideas hasta la última y mística aprehensión de las ideas de Belleza y Verdad, para llegar por fin a la idea de Bondad.

Todo esto nos conduce a la ética de Platón. En el mundo de lo particular, lo más que podemos percibir es la apariencia del bien, de modo que solamente con la ayuda de la razón podemos lograr una visión de la idea universal del bien. Con esto Platón aboga por una moral de ilustración espiritual más que por reglas de conducta particulares. La naturaleza esencialmente trascendental de la filosofía de Platón hizo que gran parte de su pensamiento fuera más tarde aceptado por el cristianismo.

Durante su estancia en Sicilia Platón se hizo amigo de Dión, cuñado de Dionisio, el tirano de Siracusa. Dión procuró un encuentro entre ambos, quizá con la esperanza de conseguirle un empleo de filósofo oficial de la corte, pero Platón, a pesar de sus viajes por el mundo, conservó su carácter de aristócrata ateniense, no particularmente entusiasta con los modos provincianos de Siracusa. Dionisio era un general y un tirano, henchido además de pretensiones literarias y que creía valer dos veces lo que el mejor de sus contemporáneos; como si quisiera confirmar esto, se casó con dos mujeres, Doris y Aristómaca, el mismo día, y pasó con ambas la noche de bodas; Plutarco dice que, después, recibía en su cama a Doris los días impares del mes y a Aristómaca los días pares. Parece ser que Dionisio fue un hombre de apetitos voraces en todos los campos; una vez, dio un banquete que duró noventa días.

Cuando Platón entra en escena, la vida en Siracusa se había calmado un tanto; la descripción de Platón la muestra agradable, si

bien “no encontré ningún placer en los gustos de esta sociedad devota de la cocina italiana, cuya felicidad consistía en atiborrarse dos veces al día y en no dormir nunca solo”; esto era demasiado para Platón, cuya rigidez puntillosa de aristócrata ateniense terminó por crispar los nervios de Dionisio.

Dionisio había comenzado su vida como empleado de la administración civil, pero se hizo notar enseguida por sus excepcionales dotes poéticas, de modo que ascendió en la jerarquía del ejército, a la vez que iba soltando unas tragedias en verso de inigualable mérito (o así al menos aseguraban de buen grado sus oficiales subordinados). Después de hacerse con el mando, Dionisio transformó Siracusa, por una serie de conquistas brutales, en la ciudad griega más poderosa al oeste de Grecia, de tal manera que los atenienses, en aras de unas buenas relaciones diplomáticas, no dudaron en premiar su

Inmortal drama “El rapto de Héctor” en el Festival de Lenaen.

Dionisio no era hombre que se dejara intimidar por ningún advenedizo *snoob* venido a su corte a mendigar un empleo. Las chispas saltaron tan pronto como Platón y él empezaron a hablar de filosofía; una vez que Platón quiso hacerle ver un fallo en su razonamiento, Dionisio exclamó, disgustado, “hablas como un loco senil”.

“Y tú hablas como un tirano”, replicó Platón. Con lo cual Dionisio decidió respetar las palabras de Platón y mandó que lo encadenaran, lo metieran en un barco espartano con destino a Egina y dio instrucciones al capitán para que lo vendiera como esclavo. “No te preocupes, es todo un filósofo, no le importará”, observó Dionisio.

Algunas fuentes han sostenido que la vida de Platón estuvo entonces en peligro, pero el hecho de que fuera enviado a Egina sugiere algo diferente, además de la posibilidad de que esta isla hubiera sido su lugar de nacimiento, y no Atenas. Devolver a Platón como esclavo a su ciudad natal era la clase de humillación que divertiría a Dionisio pero, además, podía tener casi la certeza de que algún amigo influyente le reconocería y compraría, evitando así serias repercusiones diplomáticas con Atenas (y, con ello, una mala predisposición de los jueces en el siguiente reparto de premios literarios).

El plan de Dionisio se cumplió tal y como lo había ideado. Platón recibió un buen susto con la amenaza de tener que trabajar para vivir, algo que puede helar el corazón de cualquier filósofo, y no tardó mucho en ser descubierto en el mercado de esclavos por su rico y viejo amigo Anniceris el Cirenaico, que lo compró por el barato precio de veinte minas. Anniceris se puso tan contento con su filósofo de rebajas, que le envió a Atenas con dinero suficiente para montar una escuela.

El año 386 a.C. compró Platón un terreno en la Arboleda de Academo, kilómetro y medio más o menos, al noroeste de Atenas, pasada la Puerta Eriai de las antiguas murallas de la ciudad. Era un parque con plátanos que daban sombra a algunas estatuas y templos y allí, entre frescos caminos y arroyos cantarines, abrió Platón la Academia, reuniendo alrededor de sí un grupo de seguidores, entre los que se contaban algunas mujeres, una de las cuales, Axiotea, vestía como un hombre; ésta es la escuela conocida (y reconocible) como la primera universidad.

La Arboleda de Academo donde Platón fundó la Academia (y donde la escuela tomó su nombre) era así llamada debido a que allí había residido antiguamente Hecademo, un oscuro héroe

semidivino de la mitología ática. Parece ser que la principal hazaña de Hecademo fue plantar allí doce olivos, retoños del olivo sagrado de Atenea en la Acrópolis. De resultados de esta elección de Platón, Hecademo es recordado hasta el día de hoy a todo lo ancho del mundo civilizado, y nuestra versión de su nombre adorna desde escuelas de secretariado hasta los premios anuales de cine, o concursos televisivos.

“¿Qué es la Justicia?” pregunta Platón en su obra más conocida, “La República”. En este diálogo, Sócrates y un reparto de personajes se reúnen para cenar en la mansión de un magnate jubilado. Para cuando Sócrates entra en la conversación ya han acordado todos que no tiene sentido tratar de definir la justicia sino dentro del contexto más amplio de sociedad; Sócrates se dispone a describir su idea de una sociedad justa.

Se supone que los primeros diálogos escritos por Platón, pero con Sócrates en el papel estelar, contienen las ideas de Sócrates, mientras que en los diálogos medios y más tardíos estas ideas sufren una especie de transformación, de modo que las ideas expuestas por Sócrates son las propias de Platón. “La República” es el más bello entre los diálogos del período medio; en el curso de sus prescripciones para una sociedad justa, Platón expone sus ideas sobre tópicos tan variados como la libertad de palabra, el feminismo, el control de la natalidad, propiedad pública y privada y muchos más; precisamente el género de asunto que uno trataría de evitar a toda costa en una cena agradable, aunque pronto descubrimos que no va a resultar una velada precisamente agradable y que la sociedad allí propuesta tampoco es muy placentera. Las opiniones de Platón sobre los tópicos mencionados son opuestas a las mantenidas hoy por todo el que no sea un fanático o un chiflado.

En la república ideal de Platón no habría propiedad ni matrimonio, salvo para los órdenes inferiores, los únicos adecuados para tales menesteres. Se separaría los niños de sus madres y se les educaría en comunidad, de manera que el Estado sería como sus padres y todos los contemporáneos serían sus hermanos y hermanas. Estos bastardos por obligación serían educados en la gimnasia y en la música edificante (nada de música jónica o lidia, sólo marchas militares, para inculcarles valor y amor a la patria.)

Todo esto hace que no se pregunte cómo sería la infancia de Platón y, como era de esperar, Diógenes Laercio nos informa de que el padre de Platón “hacía el amor violentamente” a su madre y que nunca “consiguió ganarla para sí”; aunque lo más seguro es que Platón fuera hijo legítimo, parece ser que su madre tomó pronto un segundo marido y que Platón fue criado en varios hogares, de modo que no es sorprendente que no tuviera apego a la vida en familia.

Pero volvamos a la Utopía según Platón. A la edad de veinte años, la escoria que no había mostrado el suficiente aprecio por los ejercicios físicos y la música de banda se vería eliminada y enviada a realizar trabajos serviles tales como los de la agricultura o los negocios, con el objeto de alimentar a la comunidad. Mientras, los mejores estudiantes seguirían con el estudio de la aritmética, la geometría y la astronomía durante diez años más. Enloquecidos por las matemáticas, la siguiente tanda de fracasados sería despachada hacia el ejército. Ahora sólo quedaba la “*crème de la crème*”, a quienes por cinco años más, hasta la edad de treinta y cinco, se les permitiría el gran honor de estudiar filosofía; durante los quince últimos años se ocuparían del estudio práctico del gobierno. A los cincuenta años se les consideraría aptos para gobernar.

Estos filósofos-gobernantes vivirían juntos en barracas comunales, donde no tendrían posesiones privadas y donde podrían dormir con quien quisieran. Habría completa igualdad entre hombres y mujeres. (aunque en otro diálogo a Platón se le escapa decir que “si el alma no vive justamente en un hombre durante el tiempo que le es asignado, pasa al cuerpo de una mujer”.)

Al vivir en comunidad y al no tener intereses personales, esta elite sería insobornable y su única ambición sería la de asegurar la justicia en el Estado. De entre esta elite se escogería el jefe del estado, el filósofo-rey.

Todo esto era una receta segura para el desastre, incluso para una pequeña ciudad-estado (“a quince kilómetros del mar”), una pesadilla totalitaria que generaría con rapidez los desagradables métodos habitualmente necesarios para mantener un régimen tan impopular.

Visto desde una perspectiva posterior, es fácil encontrar fallos en esta severa fantasía infantil; la misma descripción de Platón le enreda en contradicciones. Se excluía a los poetas, pero el propio Platón recurre a soberbias imágenes poéticas en el desarrollo de sus argumentos; quedaban prohibidos el culto a los dioses, la religión y la mitología, pero Platón incluye varios mitos en su obra y los “filósofos-gobernantes” guardan un parecido extraordinario con una casta sacerdotal; introduce un Dios ideal propio, implacable, que debe ser obedecido, aunque no se pueda probar su existencia.

En realidad, la visión platónica de la república ideal es un producto de su época. Atenas acababa de ser derrotada por Esparta en la Guerra del Peloponeso; ni la tiranía ni la

democracia habían funcionado y había una urgente necesidad de algún tipo de gobierno que proporcionara orden. (De hecho, algunos comentaristas apuntan que cuando Platón habla de justicia se refiere más bien a algo similar a orden.) Parecía que la respuesta vendría de una sociedad estrictamente controlada, como la que prevalecía en Esparta, pero ésta, muy diferente de Atenas, era una sociedad de mente estrecha, atrasada en su economía y que, para sobrevivir, había dado origen a una casta de gamberros estúpidos, dispuestos a obedecer cualquier orden y a luchar hasta la muerte; el objetivo de esta casta era sembrar el terror entre las capas inferiores, cada vez más rebeldes, e intimidar a sus vecinos, cada vez más cultivados y poderosos económicamente. Platón, o bien ignoraba esto o no quería tomarlo en consideración.

Sin embargo, lo sorprendente es que el esquema, o algo parecido, sí funcionó, durante más de un milenio, en la sociedad medieval que, con sus estamentos inferiores, sus castas militares y su poderosa clase sacerdotal, guardaba una notable semejanza con la república de Platón y, en tiempos más recientes, en el comunismo y el fascismo, que también adoptaron muchos de sus rasgos esenciales.

Platón continuó enseñando en su Academia durante varios años, asentándola como la mejor escuela de Atenas, cuando, el año 367 a.C., recibió noticias de su amigo Dión informándole de que Dionisio, el tirano de Siracusa, había muerto y le había sucedido su hijo Dionisio el Joven.

Dionisio el Joven había permanecido encerrado por su padre largos años, con la idea de frustrarle cualquier ambición que pudiera albergar sobre una sucesión antes de tiempo; encarcelado en el palacio real, Dionisio el Joven

pasó sus días laboriosamente, serrando maderas con las que construía mesas y sillas.

Dión pensó que ésta era la oportunidad perfecta para Platón; por fin contaba con el gobernante ideal para instruirle en los modos del filósofo-rey, puesto que su mente no había sido confundida con otras ideas (o con ninguna idea, al parecer). Por fin podría Platón llevar a la práctica su república teórica.

No le pareció a Platón que esta perspectiva fuera particularmente atrayente, aunque, a la postre, Platón accedió a las súplicas de su amigo, “por temor de perder mi autoestima y de pensar de mí mismo que era hombre de sólo palabras, incapaz de llevarlas a la práctica”. Veinte años después de su primera visita, el filósofo, ya con sesenta y un años, emprendió el largo viaje a Sicilia.

Platón descubrió a su llegada que la corte de Dionisio el Joven era un hervidero de intrigas. Algunos cortesanos influyentes aún recordaban al intelectual *snoob* de la visita anterior y además, entre ellos los había que estaban en malos términos con Dión; en pocos meses, estos enemigos de la filosofía se las ingeniaron para acusar de traición a ambos, Platón y Dión. (Una trampa en la que se hace caer frecuentemente a los que se proponen establecer una Utopía.). Al comienzo, el carpintero-rey no sabía muy bien qué hacer, pero después, receloso del poder de Dión, desterró a su tío, pero no permitió marchar a Platón pues, según dijo al viejo filósofo, no quería que hablara mal de él en Atenas.

Por suerte, algunos amigos arreglaron la huida de Platón y su regreso a Atenas, donde le esperaban en la Academia sus fieles discípulos y Dión.

A Dionisio el Joven le ofendió sobremanera la deserción de Platón, ya que había disfrutado de sus conversaciones filosóficas con él, si bien no tenía la menor intención de poner en práctica sus ideas. (Siracusa no podía permitirse jugar con tales experimentos; era entonces el único Estado lo suficientemente fuerte como para resistir la invasión a Italia por parte de Cartago.)

Parece ser que Dionisio el Joven se había forjado con Platón una imagen de padre y estaba celoso de su afecto por su tío Dión, así que se empeñó en acosar a Platón pidiéndole que regresara a Siracusa. Consternado, Dionisio aseguraba a todos los que se dispusieran a escucharle (y éstos no son pocos cuando se es rey, aunque llevara meses fastidiosamente consternado) que su vida ya no valía nada sin la compañía de su profesor filósofo. Finalmente, Dionisio envió su trirreme más rápida a Atenas, con la amenaza de confiscar todas las propiedades de Dión en Siracusa, que eran muchas, si Platón no venía a verle.

Platón, ya de setenta y un años, dejando a un lado su sano juicio, puso rumbo a Siracusa; parece que se dejó persuadir por Dión, a quien quizá le preocuparon entonces otros cuidados más que la posibilidad de instaurar la Utopía de

ÉTICA

La parte no política de la filosofía de Platón ejerció una gran influencia durante muchos siglos, debido sobre todo a que combinaba bien con el cristianismo y proporcionaba un sólido fundamento filosófico a lo que había comenzado como mera fe.

La mente humana consistía, para Platón, en tres elementos distintos: el elemento racional aspiraba a la sabiduría, el espíritu activo buscaba conquistas y distinciones y los apetitos ansiaban su gratificación; ecos

Platón y “demostrar a los tiranos la primacía del alma sobre el cuerpo”.

En poco tiempo, Platón se vio otra vez virtualmente prisionero en Siracusa, sin duda rehusando atiborrarse dos veces al día de cocina italiana y expulsando cada noche, irritado, indeseables de su cama. De nuevo habría de ser salvado, esta vez con la ayuda de un compasivo pitagórico de Tarento, que aprovechó la oscuridad de la noche para rescatarlo con su trirreme; el anciano filósofo surcó el mar a toda velocidad hacia la seguridad de Atenas, los bravos galeotes jadeando bajo el látigo. Años más tarde Dión tendría éxito en lo que quizás había sido siempre su objetivo; invadió Siracusa, expulsó a Dionisio el Joven y se adueñó del poder. ¿Intentó instaurar la república de Platón, ahora que por fin tenía la oportunidad? Parece que no, aunque la justicia poética triunfaría donde la justicia platónica no pudo; Dión fue pronto asesinado, traicionado, lo que no deja de ser curioso, por un antiguo discípulo de Platón.

Así terminaron las salidas de Platón a la arena política.

correspondientes son los tres elementos descritos en “La República”: los filósofos, los hombres de acción, o soldados, y la escoria, que sólo cree en el disfrute y que sirve simplemente para que todo funcione. Al hombre justo le gobierna la razón, pero los tres elementos tienen su papel; no podríamos subsistir sin satisfacer nuestros apetitos, de igual modo que el Estado se detendría si los obreros dejaran de trabajar y se pusieran a tratar de ser filósofos. El punto fundamental es que la rectitud puede alcanzarse sólo cuando cada uno de los tres elementos del alma cumple

la función que le es propia, al igual que la justicia necesita para cumplirse que los tres elementos sociales desempeñen su propio papel en la sociedad.

“El Banquete”, dedicado al amor en sus diversas manifestaciones, es, con mucho, el diálogo de Platón de más amena lectura. Los antiguos griegos no eran remilgados en lo que respecta al amar erótico; la parte en que Alcibiades describe su amor homosexual por Sócrates hizo que este libro fuera en general expurgado entre sus obras y, en consecuencia, se convirtiera en el clásico clandestino de los monasterios medievales. (Las sucesivas ediciones de “El Banquete” fueron solemnemente colocadas en el Índice de Libros Prohibidos de la Iglesia Católica hasta 1966).

Platón ve en el amor el impulso que dirige el alma hacia el bien; en su forma inferior, este

impulso se expresa en nuestra pasión por una persona bella y en nuestro deseo de inmortalidad al crear descendencia con esa persona. (...) Una forma más alta de amor es la que implica una unión hacia aspiraciones de naturaleza más espiritual y es la que da origen al bien social. La más alta forma de amor platónico es la dedicación a la filosofía; su clímax es la consecución de una visión mística de la idea del bien.

Platón murió a los ochenta y un años y fue enterrado en la Academia. La Academia de Platón continuó floreciendo hasta que fue cerrada finalmente por el emperador Justiniano en el 529 d.C., en un intento de suprimir la cultura helenística pagana, a favor del cristianismo. Esta fecha marca, para muchos historiadores, el fin de la cultura Greco-Romana y el comienzo de la Alta Edad Media

EPÍLOGO

A Sócrates le sigue su discípulo Platón, de igual modo que a Platón le sigue su discípulo Aristóteles, formando así los tres el triunvirato de los grandes filósofos griegos. Aristóteles desarrolló y criticó el pensamiento de Platón, introduciendo muchas ideas suyas y creando en el camino una filosofía propia, aunque la filosofía de Platón, conocida como platonismo, continuó floreciendo en la Academia.

Esta filosofía se expandió con la llegada del Imperio Romano, perdiéndose en el camino diversos aspectos de la filosofía de Platón. Obviamente, no era aconsejable el discutir sobre utopías políticas en un imperio regido por hombres como Calígula o Nerón, y otras ideas,

como las matemáticas, no eran interesantes para los romanos, y simplemente las ignoraron.

El platonismo evolucionó con los años; algunos de sus practicantes más leales llegaron a la conclusión de que, aunque la filosofía de Platón era correcta, él mismo no sabía a veces de qué estaba hablando, y decidieron que ellos sí lo sabían; el resultado fue una nueva filosofía conocida con el nombre de neoplatonismo, en la que, por lo general, se acentuaron los elementos místicos del platonismo; creían en una jerarquía del ser, ascendente desde la multiplicidad a la última simplicidad de lo Bueno (o lo Uno).

El exponente principal del neoplatonismo fue el filósofo del siglo III d.C., Plotino, que había sido

educado en Alejandría y que fue discípulo de un antiguo cristiano convertido al platonismo, lo que dio lugar a que muchas de las ideas de Plotino fueran de un tenor casi cristiano. Inevitablemente, cristianismo y neoplatonismo entraron en conflicto al extenderse por el Imperio Romano; por un tiempo, se vio en el neoplatonismo el baluarte principal contra la marea del cristianismo.

El siglo IV d.C. vio el nacimiento de san Agustín de Hipona, la más brillante cabeza filosófica desde Aristóteles. A san Agustín le inquietaba la falta de contenido intelectual en el cristianismo; se sentía, por otra parte, atraído por el neoplatonismo, así que llegó a reconciliar la filosofía de Plotino con la teología ortodoxa cristiana, dando de esta manera un fundamento más sólido a la cristiandad. Las ideas evolucionadas de Platón fueron injertadas en la única fuerza intelectual capaz de sobrevivir a la siguiente Alta Edad Media.

El platonismo (de una u otra tendencia) se hizo parte de la tradición cristiana que, a través de los siglos, produciría una sucesión de pensadores.

Qüestionari "Plató on de rocs"

1. Quin significat s'atribueix al nom "Plató"?
2. Quin any va néixer Plató? Quin nom li varem posar realment? On va néixer?
3. És cert que provenia de les famílies més il·lustres d'Atenes? Justifica la resposta. Creus que aquesta condició social pogué influir en la seva proposta política?
4. Quants anys va ser deixeble de Sòcrates?
5. Quina impressió li va fer a Plató el govern dels "Trenta Tirans"?
6. Per què marxa Plató d'Atenes? Quant temps dura aquesta primera època de viatges?
7. On és Megara? Quan temps s'hi queda Plató allí exiliat?
8. En aquella època, on es pensava que hi havia els inferns? Per què?
9. En el seu viatge per Itàlia, quina és la influència més important que rebé Plató? Per què?
10. En el text, com es descriu el món de les idees de Plató?
11. Quines són les idees més importants en aquest "regne universal de les idees"?
12. Amb qui farà amistat Plató a Sicília?
13. Com represàlia Dionís a Plató? Per què el castiga d'aquesta manera?
14. Com va anomenar l'escola que funda Plató? Per què li posa aquest nom?
15. Quines l'eix central entorn del qual gira "La República"?
16. Fes la cronologia, segons edats i capacitats, del tipus d'educació que reben els ciutadans (segons "la República")?
17. Qui governaria aquesta "República"? Per què? Quina justificació dóna Plató per aquesta selecció?
18. Quines causes apunta el text per explicar que Plató considerés la fórmula del filòsof-governant?
19. A quina edat torna Plató a Siracusa? Amb quina finalitat?
20. Quan es produeix l'últim viatge a aquella ciutat?

SOLUCIONARI PLATÓ ON DE ROCS.

1. Quin significat s'atribueix al nom "Plató"?

Plató significa ample o pla, i es referia a la seva esquena encara que altres pensen que el sobrenom era degut al seu front, bastant ample.

2. Quin any va néixer? Quin nom li varen posar realment? On va néixer?

Plató va néixer l'any 428 a.C a Atenes o a l'Illa d'Egina (a 18km d'Atenes), en el golf Sarònic. Li van posar el nom de Aristocles

3. És cert que provenia de les famílies més il·lustrades d'Atenes? Creus que aquesta condició social pogué influir en la seva proposta política?

Sí, ja que el seu pare, Aristó, descendia de Codre, l'últim rei d'Atenes i la seva mare de Soló, un gran legislador d'Atenes. Al principi Plató es va dedicar a altres camps, com la lluita, poesia tràgica i la filosofia, però finalment es va resignar a ser un home de l'Estat. Sí, que crec que això sigui degut a aquesta condició social, ja que des de petit va estar influït en la política.

4. Quants anys va ser deixeble de Sòcrates?

Va ser deixeble de Sòcrates durant 9 anys.

5. Quina impressió li va fer a Plató el govern dels "Trenta Tirants"?

El govern dels Trenta Tirants va imposar un règim de terror i això no va impressionar de manera grata a Plató.

6. Per què marxa Plató d'Atenes? Quant temps dura aquesta primera època de viatges?

Plató marxa d'Atenes perquè els demòcrates l'havien sentenciat Sòcrates a mort acusat falsament de impietat i de corrupció a la joventut, i també perquè la proximitat de Sòcrates el col·locava en una situació perillosa. Aquesta primera època de viatges dura uns dotze anys.

7. On és Mègara? Quan temps s'hi queda Plató allí exiliat?

Mègara és a 30km d'Atenes. Es va quedar allí durant 3 anys estudiant amb Èuclides.

8. En aquella època, on es pensava que hi havia els inferns? Per què?

En aquella època es pensava que els inferns estaven al cràter del volcà Etna perquè a més de ser l'atracció turística de l'època, una visita allà et proporcionava una visió de les seves condicions de vida futures.

9. En el seu viatge per Itàlia, quina és la influència més important que rebé Plató? Per què?

En el seu viatge per Itàlia la influència més important que rebé Plató va ser la dels Pitagòrics, ja que la relació que havia trobat Pitàgores entre els números i l'harmonia musical, van fer creure que els números eren la clau per entendre l'Univers. Aquesta teoria va exercir una gran influència a Plató i el va portar a creure que el que havia començat amb números es convertia en formes o idees pures en la seva filosofia.

10. En el text, com es descriu el món de les idees de Plató?

Plató pensava que tot el que percebem entorn a l'experiència quotidiana- sabates, vaixells, reis...- són merament aparences. Que la vertadera realitat està en relació a les idees, o formes, de les quals provenen les aparences. També que el món físic està en continu estat de canvi, mentre que per contra, el regne universal de les idees, que és percebut per la ment, és inalterable i etern. Cada forma (cercle, home, bellesa...) és com un model pels objectes particulars del món, mentre que aquests objectes particulars són còpies imperfectes, sempre canviant, de les idees universals. Per tant, podem refinar les nostres idees universals, començar a aprendre-les millor, per l'ús racional de la ment.

11. Quines són les idees més importants del regne universal de les idees?

Les idees més importants en el regne de les idees universals són que hi ha una jerarquia, que duu des de les formes menors a través d'idees abstractes cada vegada més subtils fins a la més alta d'elles, que és la idea, el bé. Si aprenem a deixar de costat el món del particular, sempre canviant, i ens concentrem en la realitat intemporal de les idees, el nostre enteniment s'eleva per la jerarquia de les idees fins a l'última i mística premsió de les idees de Bellesa i Veritat, per a arribar per fi a la idea de Bondat.

12. Amb qui farà amistat Plató a Sicília?

Plató es va fer amic de Dió, cunyat de Dionís, el tirà de Siracusa.

13. Com castiga Dionís a Plató? Per què el castiga d'aquesta manera?

Dionís va manar que encadenessin Plató, que el fiquessin en un vaixell espartà amb destinació a Egina i va donar instruccions al capità perquè el vengués com esclau.

El va castigar d'aquesta manera perquè una vegada Plató va voler fer-li veure un error en el seu raonament i Dionís va exclamar, disgustat: *-Parles com un boig senil!*. I Plató li va replicar dient: *-I tu parles com un tirà*. Llavors Dionís va voler respectar les paraules de Plató i li va posar aquest càstig.

14. Com va anomenar l'escola que funda Plató? Per què li posa aquest nom?

La va anomenar *Academia*, i ho va fer perquè antigament allà va viure Academo, un obscur heroi semidiví de la mitologia àtica.

15. Quin és l'eix central entorn del qual gira "La República"?

La República és el més bell entre els diàlegs del període mig; en el curs de les seves prescripcions per a una societat justa, Plató exposa les seves idees girant entorn als tòpics com la llibertat de paraula, el feminisme, el control de la natalitat, propietat pública i privada...

16. Fes la cronologia, segons edats i capacitats, del tipus d'educació que reben els ciutadans (segons "la República")

- ⇒ Fins als 20 anys: exercicis físics i banda musical
- ⇒ 20 - 30: si no havien mostrat interès per les activitats anteriors, serien enviats a fer treballs servils durant la resta de la seva vida; en canvi els millors estudiants es dediquen a la geometria i a la astronomia.

- ⇒ 30 – 35: els que fracassen a les matemàtiques són enviats a l'exèrcit i els millors se'ls hi permet estudiar filosofia.
- ⇒ 35 – 50: estudi pràctic del govern.
- ⇒ A partir dels 50 anys: se'ls considera aptes per governar.

17. Qui governaria aquesta República? Per què? Quina justificació dóna Plató per aquesta selecció?

La República la governaria un filòsof-rei perquè en viure en comunitat i en no tenir interessos personals, aquesta elit seria insubornable i la seva única ambició seria la d'assegurar la justícia en l'Estat.

18. Quines causes apunta el text per explicar que Plató considerés la fórmula del filòsof-governant?

Atenes acabava de ser derrotada per Esparta en la Guerra del Peloponès: ni la tirania ni la democràcia havien funcionat i havia una urgent necessitat d'algun tipus de govern que proporcionés ordre. Demostrar la primacia de l'ànima sobre el cos, és a dir que la part racional és capaç de governar el desig tant a nivell del microcosmos com del macrocosmos (polis)

19. A quina edat torna Plató a Siracusa? Amb quina finalitat?

Amb setanta-un anys va posar rumb a Siracusa i torna amb la finalitat de instaurar la seva Utopia, però sembla que es va deixar persuadir per Dió, a qui potser li van preocupar llavors altres cures més que la possibilitat d'instaurar la Utopia de Plató i "demostrar als tirans la primacia de l'ànima sobre el cos".

20. Quan es produeix l'últim viatge a aquella ciutat?

Torna a Siracusa quan Dionís amenaça amb quedar-se amb tota la propietat de Dió si Plató no torna.

ALGUNS DELS MITES MÉS CONEGUTS

<i>Realitat</i> <i>(Ontologia)</i>		<i>Coneixement</i> <i>(Epistemologia)</i>		
Tipus de realitat	Graus d'ésser	Graus de coneixement	Mètodes	Tipus de saber
Ideal o intel·ligible (kosmos noetós)	Idees (paradigmes)	Noesi (Intuïció intel·lectual)	Dialèctica	Episteme (ciència o saber absolut)
Exterior de la caverna	Entitats matemàtiques	Dianoia (raó discursiva)	axiomaticodeductiu	
Material o sensible (kosmos oratós)	Objectes materials	Pistis (creença raonable)	Hipoteticodeductiu	Doxa (opinió o creença)
Interior de la caverna	Imatges dels objectes	Eikasia (pura representació)	Percepció	

EL MITE DE LA LÍNIA. Llibre VI de La República. Els segments del coneixement.

Per a Plató, el coneixement és apropament a la veritat, un cop superats la ignorància, l'engany i la confusió. Ara bé, on resideix aquesta veritat? On podem trobar-la? Segons Plató, i per oposició al món canviant i confús que ens envolta, la veritat es troba en el món ideal o intel·ligible. Per això, el coneixement s'entén com un procés d'apropament i contemplació de les idees.

Plató exposa, mitjançant la imatge d'una ratlla partida amb segments, els diferents nivells de coneixement, és a dir, els diferents moments, en el camí cap a la visió de les idees. A aquests moments hi corresponen diferents nivells de realitat. Cal tenir com a rerefons, el mite de la caverna.

EL MITE DEL CARRO ALAT

Els mites tenen, en el pensament de Plató, el poder d'endinsar-nos en el cor d'una qüestió complexa i de difícil accés. I, certament, la qüestió de l'ànima resulta encara ara un tema complex i difícil d'estudiar. El mite del carro alat apareix en el diàleg de maduresa **Fedre**.

El mite compara l'ànima humana a un carro alat o "força en la qual van naturalment units un auriga i una parella de cavallats alts" (Fedre, 246a). L'auriga condueix un carro tirat per una parella de cavalls un dels quals és blanc, bell i bo; l'altre, negre, lleig i dolent. El cavall blanc simbolitza les tendències positives de l'home, les passions nobles com el coratge o valor, la ira, l'esperança; s'acostuma a anomenar part irascible de l'ànima i està localitzada en el pit. El cavall negre simbolitza les tendències negatives de l'home, els desitjos més baixos, l'instint de conservació, la sexualitat; s'acostuma a anomenar part concupiscible de l'home i està localitzada en el ventre. L'auriga simbolitza la capacitat intel·lectual de l'home o pensament, s'acostuma a anomenar part racional i està localitzada en el cap.

L'ànima, simbolitzada en el carro alat, viu i es mou en el món de les idees; aquest és el seu lloc i casa seva. Si l'auriga controla la parella de cavalls, li serà possible, gràcies al poder propi de les ales, d'enlairar-se ben amunt i gaudir de la contemplació de les idees. Ara bé, si, altrament, els cavalls se li revolten i no sap enlairar-los, ho tindrà tan difícil per contemplar les idees com inepte sigui en la conducció.

De vegades, m una manca de domini de la parella de cavalls fa perdre l'equilibri i l'ànima, perdent també les ales, cau al món de les coses. Allà, "s'agafa a alguna cosa sòlida, on s'estableix, i pren un cos terrestre" (246a). Aquesta ànima caiguda, sense ales i empresonada en un cos terrestre, es troba estranya i fora del seu element. El seu anhel més gran és retornar al seu món original.

El retorn de l'ànima al seu món natural requereix de fer renéixer les ales. Només aquestes ales li permetran d'enlairar-se novament. Però, què fa renéixer les ales? Doncs bé, l'amor té un paper fonamental, ja que no és cap altra cosa que anhel i desig d'allò que no tenim, però que hem tingut.

MITE DELS METALLS. La República, III

Però, qui i com determinarà a quina classe pertany cada individu? Segons Plató, la pròpia naturalesa i caràcter personal ens predisposa i ens fa especialment aptes per a un determinat tipus de tasques. Els individus no són iguals, però aquesta desigualtat no es basa en criteris externs, com ara la capacitat econòmica, sinó en criteris més naturals, com la capacitat física i, especialment, la intel·lectual. Amb un altre mite, el dels metalls, Plató defensa la naturalesa diferent de cada individu: hi ha individus formats d'or, altres de plata i altres que tenen una composició de bronze o ferro. Corresponen a cadascuna d'aquestes tipologies d'individus una funció diferent. En això, l'Estat o societat ha de seguir la naturalesa,

En Plató, aquesta estructura tripartida de l'Estat és paral·lela a l'estructura tripartida de l'ànima. En l'ànima hi ha justícia quan cadascuna de les parts que la componen realitza allò que li és propi. Anàlogament, en la polis hi ha justícia quan cada classe realitza, com a membres d'un sol cos, allò que li correspon en funció de la seva pròpia naturalesa. Només aleshores hi haurà a la polis ordre i harmonia.

Analogia entre ànima humana (microcosmos) i la polis (macrocosmos)

Imatge mítica de l'ànima	Localització anatòmica	Parts de l'ànima	Excel·lència o virtut ètica i política	Classes socials	Funció	Raça mítica
Auriga	Cap	Racional	Saviesa	Governants	Dirigir	D'or
Cavall blanc	Pit	Irascible	Fortalesa	Militars	Protegir	De plata
Cavall negre	Ventre	Concupiscible	Temperança	Treballadors	Proveir	De bronze o ferro

La justícia, màxima virtut, està directament relacionada amb l'harmonia i equilibri de cadascuna de les parts que componen l'individu i la societat. En el cas concret de l'Estat, la justícia dependrà del fet que els governants governin sàviament i que els governats es deixin conduir pels primers. En aquesta harmonia i equilibri resideix la justícia i, per tant, la felicitat, bondat de tots i cadascun dels individus.

La justícia és fer el que toca. Plató diu textualment que "la justícia consisteix a fer cadascú el que li és propi sense barrejar-se en els assumptes dels altres". (Cada peça al seu lloc)

Jerarquia de règims polítics.

L'Estat perfecte que Plató suggereix és un Estat utòpic. Es tracta d'un Estat aristocràtic en el sentit més original del mot aristocràtic: d'**aristos**, "els millors", mot emparentat amb **areté**, "excel·lència", i de **kratós**, "poder, força".

En el llibre VIII de *La República* parla d'altres règims polítics que són quatre possibles malalties de l'Estat o degeneracions de l'Estat perfecte o aristocràcia.

Malaltia de l'Estat			
Formes d'Estat	Origen	Governants	Característiques
Timocràcia	Degeneració de l'aristocràcia	Els homes d'acció, la classe dels militars	Es caracteritza per l'ambició de la classe militar que no mira pel bé i la felicitat comuns, sinó per la prosperitat personal
Oligarquia	Degeneració de la timocràcia	La classe dels poderosos i adinerats	Es caracteritza per la cobdícia de la classe dirigent, que només busca el propi enriquiment. Aquesta classe es converteix en explotadora de les altres
Democràcia	Degeneració de l'oligarquia	El poble	Es caracteritza per la llibertat i la igualtat. Això no és positiu, tal com podríem pensar, ja que tothom fa i diu el que vol. A més, els pobres s'igualen als rics, els ignorants als savis, els corruptes als virtuoses. La direcció de l'Estat no es reserva a les mans més preparades i millors.
Tirania	Degeneració de la democràcia	Un líder ambiciós i carismàtic	És la degeneració política extrema, conseqüència de les baralles i guerres civils fruits de la democràcia. En aquest clima d'instabilitat, s'alça un "salvador" que s'acaba convertint en omnipotent, corrompent i atemorint els altres

ARISTÒTIL, CRÍTIC DE PLATÓ

Plató es, per a Aristòtil, l'adversari amb què provar la força de les pròpies idees, però no l'enemic aferrissat que vol el tòpic. Si es coneguda la frase «sóc amic de Plató, però més amic de la veritat», no és menys important la continuïtat que s'estableix entre el seu pensament i el dels qui anomena «els amics de les Formes».

L'oposició Plató/Aristòtil simbolitza una manera radicalment diferent d'entendre la filosofia però –malgrat tot– hi ha un element comú entre tots dos autors. Tant per a un com per a l'altre, la funció de la filosofia consisteix a esbrinar les idees (val a dir, el que és permanent, el que no canvia –i no pas les coses materials). Les coses materials són múltiples i canviant, de manera que sobre elles no es pot establir un saber comú i universal. Les idees, en canvi, són el permanent, la substància o essència de la cosa.

En Plató les Idees tenen el seu món propi, separat del nivell del material i sensible. Aristòtil, en canvi, considera que al ser de les idees només s'hi arriba en el concret, material i sensible. Hi ha idees però són inseparables de les coses: la idea és l'universal, el que tenen en comú els elements que classifiquem junts.

En teoria del coneixement, Plató defensava la dialèctica (el coneixement del ser mitjançant el perfeccionament de l'ànima fins arribar a les idees); cosa que per a Aristòtil és una pura forma de sofística, perquè mai no podem saber si realment algú ha purificat la seva ànima en el coneixement del Bé, ni d'acord a quin criteri. Aristòtil només accepta una metodologia per al raonament: la de la lògica, perquè els seus principis són de caire objectiu i universal, mentre la dialèctica és purament subjectiva.

Plató privilegia la comprensió subjectiva de la realitat: a parer seu, coneixem les idees perquè en una altra vida tinguérem una relació immediata amb la seva realitat perfecta. L'ànima va estar en contacte directe amb les idees que són el seu objectiu natural per això les reconeix i les estima. Això Aristòtil ho considera absurd i místic: conèixer és un acte objectiu; segons ell només hi ha un coneixement intel·lectual cert, el que està basat en les definicions clares –és a dir, no contradictòries– de les coses.

L'ànima que per a Plató era un instrument de coneixement, eterna etc., Aristòtil només la considera un principi vital d'animació i dubta seriosament sobre la seva immortalitat. Si per a Aristòtil hi ha tres ànimes (vegetativa, sensitiva i racional) és en funció de la complexitat de l'organització biològica i vital, que no atorga cap sentit moral específic.

En teoria de la ciència, el model estructural de Plató és la matemàtica (Aristòtil el desqualifica tractant-lo de «pitagòric»). La matemàtica era la condició per entrar a l'Acadèmia i la garantia última d'un món format des de la certesa indiscutible dels axiomes i teoremes. En canvi el món d'Aristòtil té com a ciència-guia la biologia (i en certa manera la física), perquè es tracta d'un coneixement empíric que viu del concret, no d'abstraccions.

En política, Plató escriu des de la por al que considera la crisi moral de la Ciutat; per això no li tremola el pols a l'hora de proposar una nova organització de la

convivència absolutament trencadora, basada en la divisió radical entre classes (cadascuna amb una ànima diferent) i en el filòsof-rei. A Aristòtil, l'esquema proposat a la «República» de Plató li semblava absurd: si hi hagués tres classes socials separades, cadascuna miraria exclusivament pel seu propi bé particular i no pel bé comú de tota la Ciutat que és el que cal procurar. L'aristotèlic veu la política com una forma de gestió i no com un intent de moralització. L'important en política com en ètica per a Aristòtil és la prudència.

Fins i tot en estètica, Plató considera que la Bellesa és una forma sensible del Bé (idea suprema), mentre que Aristòtil posa de relleu la funció terapèutica i quasi corporal dels espectacles.

Vocabulari elemental d'ètica grega

AGATHÓS: "Bó"; però no en el sentit que usem en la tradició cristiana. És un mot de lloança, clarament valoratiu. L'individu que és agathós ha de ser respectat. És la persona valenta, hàbil i que té èxit (especialment a la guerra). L'agathós és qui posseeix les coses que són valorades. No implica un deure moral en sentit kantian. El concepte va evolucionar en un sentit proper al de "noblesa" (fins i tot social).

AIDÓS: "Vergonya". El que experimenta un home quan fracassa el paper que li ha estat encomanat. Sempre té un caire social: la persona que sent aidós està dient que no ha estat a l'altura del que socialment s'esperava d'ell. A Grècia no hi ha un concepte de vergonya equivalent al cristià (quelcom privat, de causes purament individuals). La vergonya es passa davant la societat; no implica necessàriament culpa. Una cosa pot haver sortit malament per atzar, però això fa sentir també aidós. A Grècia no hi ha identificació -com la que farà el cristianisme- entre mal i culpa.

ARETÉ: "Virtut"; però no és necessàriament un concepte moral. La virtut és l'excel·lència de la persona: la capacitat de complir bé la pròpia funció. Un home que realitza satisfactòriament la funció que li pertoca té areté. Per a un grec l'areté d'un rei consisteix en la seva habilitat per manar, la d'un guerrer en ser valent, la d'una dona és ser fidel.... Un home és agathós si posseeix l'areté de la seva funció particular i específica. L'areté és personal: és el que l'home bó posseeix i practica (habilitat). Per als sofistes virtut és tenir la mesura de totes les coses. Per això, posteriorment, Aristòtil podrà distingir entre virtuts ètiques (morals) i dianoètiques (intel·lectuals).

DAIMON: Esperit de poca categoria, possiblement un element màgic vinculat a les coves, petit déu important en la congregació pitagòrica. En una època arcaica era el fat personal. A partir dels sofistes el daimon de l'home serà el seu caràcter.

DIKAIOSINE: "Justícia". Quan la Justícia comença a separar-se de la qualitat d'agathós: quan no importa qui ho fa, sinó què fa (amb la tragèdia, els sofistes i, sobretot, amb Plató i Aristòtil), podem dir que comença l'ètica en sentit "modern". La dikaiosine grega combina la noció d'equitat en l'extern amb el concepte d'integritat personal. Només és just el qui ho és com a individu (p.ex. en Plató: el qui té l'ànima justa) i alhora actua en la polis com a home agathós.

ETHOS: "Costum". Manera de fer les coses conforme a l'areté i la dikaiosine. Cal tenir present que a Grècia no existeix un concepte universal d'home (no és el mateix el grec que el bàrbar, l'amo que l'esclau). L'home és l'home grec i el seu ethos és la "manera de ser" de l'home que actua com cal (kalós kai agathós). L'ètica és una ciència pràctica. En certa manera l'ethos grec és competitiu: demana reconeixement social. Alguna vegada s'ha volgut fer derivar êthos (caràcter) o êthos (hàbit, costum) d'oikos (casa) però sembla que aquesta etimologia no és correcta.

FILIA: "Amistat", però també la benevolència, la filantropia. Inclou el tracte del qual s'espera treure algun avantatge. És el plaer que es busca en la companyia de certes persones a causa del seu caràcter alegre o de l'encís de la seva conversa. La filia té sempre un caire de vincle social i com a tal apareix a Aristòtil i sobretot a Epicur. Cal tenir present que la intimitat i la vida privada tal com nosaltres els entenem (privacy) no existien a Grècia i possiblement no van aparèixer fins a l'Anglaterra del segle XVIII.

HUBRIS: Excés, supèrbia, desmesura. L'orgull intencionat, el pecat de transgredir l'ordre moral còsmic. Hi ha tres formes d'hubris: la moira (destí), el daimon (el fat personal, -el caràcter per als sofistes) i l'até (la follia, l'encegament de l'esperit, la infatuació). Els déus homèrics castiguen tota forma d'hubris (excés) i la tragèdia mostra les conseqüències de la transgressió. La idea grega de mesura (el mesotés aristotèlic) és una estratègia per a deturar la hubris que quan s'instal·la en un home o en una ciutat acaba per destruir-ho tot.

KALÓS: "Bell", però no només des del punt de vista físic. Kalós és tot allò que es té en bon concepte. Ser kalós kai agathós serà l'ideal grec al segle de Pèricles. Carles Riba tradueix aquesta expressió per : l'home de bé i com cal. L'ideal grec, fondre bellesa i bondat, va ser reinterpretat en clau cristiana per l'humanisme del Renaixement, en el concepte d'uomo universale: però cal tenir present que en el cristianisme té un lloc central la idea de caritat, absent del món grec clàssic. L'uomo universale és molt més intel·lectualista que el kalos kai agathós grec.

LOGOS: "Raó" i "paraula" inseparablement. Un kalós kai agathós no podria comprendre que "raó" i "paraula" fossin diferents, perquè un home com cal només ha de parlar per expressar la raó. Això és el que fa menyspreables els sofistes: gent que intenta separar aquests dos usos de la paraula. El logos grec té un sentit assembleari. És una paraula que es diu en públic i que, com a tal, compromet. El logos grec no pertany a la "raó pura", De la mateixa manera, l'ethos grec, a diferència del cristià, és més tribal, més vinculat a la família i a la terra: no és universalista. En aquest sentit cal entendre l'afirmació aristotèlica segons la qual l'home és un animal polític (que viu a la polis) i dotat de logos (raó, paraula) perquè un i altre element es complementen. Tenir una "paraula" per dir en públic significa ser ciutadà.

NOMOS: "Convenció", "costum", però sobretot: "l'origen de la llei de la ciutat". El concepte deriva de nomós: lot de terra, prat, pastura i, per derivació, posició social que pertoca a algú. Quan els sofistes demostren que el nomos la ciutat no és quelcom "natural" sinó "convencional" apareix la filosofia del dret. Per als sofistes el nomos es pot triar i discutir. No existeix per naturalesa. Sòcrates i Aristòtil (entre d'altres) afirmaran que la ciutat és natural per a la vida humana. El nomos pot ser convencional, però el seu fonament és la necessitat de la vida humana en comunitat.

TECKNÉ: El que es pot aprendre, el que no és natural. Cobreix el significat dels nostres conceptes d' "art" i de "tècnica". Una teckné és influir en els altres a través de la retòrica. Definir correctament els conceptes és també teckné (Sòcrates).

Els corrents ètics de l'Hel·lenisme

ÍNDEX

I.- Introducció

IV.- Continguts

1. Les conseqüències culturals d'una conquesta

1.1 Individualisme i teràpia de l'ànima

1.2 Característiques generals del pensament hel·lenístic

2. El cinisme antic

3. Pirró i l'escepticisme

4. L'Epicureisme

4.1. El tetrafarmacon

4.2. El plaer epicuri

5. Els estoics i l'ordre de les coses

5.1. Ciutadans del món

V.- Resum

VI.- Exercicis

VII.- Cas pràctic

VIII.- Material didàctic en suport web i bibliografia

IX.- Glossari

I.- Introducció

La filosofia hel·lenística ha arrossegat tradicionalment una injusta fama de 'menor', especialment quan se la compara amb els presocràtics, que representen el moment de naixement del vocabulari filosòfic i de les grans preguntes sobre el logos, o si se l'acara amb Plató i Aristòtil, clàssics inevitables i origen de debats que encara duren avui (sobre la naturalesa de les Idees, sobre el bon govern, sobre la felicitat...). Per contraposició la filosofia hel·lenística sembla trobar el seu lloc quan se la defineix pel que 'ja no és' -per tot allò que després d'Alexandre Magne ha passat avall: ja no existeix l'autonomia de la polis ni la discussió a l'àgora, sinó un imperi militaritzat, ja no es planteja un debat sobre grans problemes ontològics, sinó sobre la conducta individual, ja no es creuen possibles sortides col·lectives sinó que es tracta de salvar la individualitat més subjectiva, ja no es vol educar el ciutadà, sinó que es pren com a model el 'savi'. I la saviesa ja no sembla tenir un caire afirmatiu, sinó que és bàsicament centrada en el conreu de la subjectivitat més descarnada.

Però a poc que ho observem de prop, ens adonarem que la filosofia hel·lenística i el moment imperial s'assemblen força a la nostra situació actual. Com el momento postalexandrí, també el nostre present històric es presenta a Occident rossegat pel dubte. També avui es copsa una notable distància entre els individus i el poder, també avui patim una inevitable malfiança envers les 'grans paraules', també avui tendim a sobrevalorar les emocions, a tancar-nos en la vida privada i a cercar sortides personals a problemes col·lectius. També avui ens creiem cosmopolites per por a sentir-nos provincians. Avui el món tecnològic sembla que empetiteix els individus; ahir la conquesta de l'imperi persa per Alexandre i l'extensió de la cultura grega per Orient va fer perdre la confiança en la ciutadania que era el distintiu bàsic del món grec clàssic.

Analitzar els corrents filosòfics hel·lenístics resulta apassionant perquè més enllà de l'anàlisi de l'amistat en els epicuris o del deure en els estoics, descobrim en tot el període unes profundes analogies, sovint, inesperades, amb la situació dels humans en aquesta època nostra de consciència postmoderna.

IV.- Continguts

1. Les conseqüències culturals d'una conquesta

Les grans expedicions d'Alexandre Magne i la conquesta de l'Orient (334-323 a.C.) produïren una sèrie de canvis polítics i culturals que van destruir els fonaments de les antigues polis gregues que ja havien començat a esfondrar-se amb les conquestes del pare d'Alexandre, Filip de Macedònia. Cronològicament, la filosofia hel·lenística comença amb la mort d'Alexandre Magne (323 a.C.) i acaba amb la definitiva ocupació d'Egipte per part de Roma i l'extinció de l'imperi làgida l'any 80 abans de Crist.

'Hel·lenístic' és un mot que s'usa des del segle XIX i que proposà l'historiador J.G. Droysen per destacar que en la cultura grega s'havia produït un canvi d'orientació respecte als ideals de l'època clàssica, provocat per les noves estructures polítiques i la nova orientació cultural derivada de l'assentament de l'imperi alexandrí.

Amb la mort d'Alexandre s'inicià un llarg període de guerres entre els seus generals, els diàdocs ('successors'), que es reparteixen l'Imperi. Va acabar una època centrada en la ciutat-estat (la polis) i en va començar una altra d'imperial, o hel·lenística, en què els grecs deixen de ser ciutadans lliures que s'autogovernen i esdevenen subdits, regits per administradors o per generals, sovint mercenaris. El poder pertany ara a les noves dinasties militars que es formen a Egipte, Síria, Macedònia i Pèrgam. Això provoca un canvi cultural i moral impressionant que es pot explicar com a naixement de l'individualisme.

L'any 324 a.C., Alexandre va ordenar que deu mil soldats i oficials macedònics es casessin amb dones perses: amb això acabava el prejudici racial de la puresa de la sang grega i es volia simbolitzar l'aparició d'una nova era política. La construcció d'una nova capital imperial a Alexandria (a Egipte i no a Grècia) i la divinització d'Alexandre s'ha de considerar dins aquest programa de síntesi cultural cosmopolita.

Hi ha tres fets que marquen el període hel·lenístic des del punt de vista històric: l'esfondrament de la polis –substituïda per les noves monarquies–, l'extensió del grec com a llengua comuna (koiné) de l'administració de l'imperi i la coexistència de pobles, que porta a fenòmens d'aculturació, de barreja cultural, i d'eclecticisme entre pobles molt diversos, fins generar la nova idea de 'cosmopolitisme'.

1.1 Individualisme i teràpia de l'ànima

Alexandre no volia bastir un imperi grec, sinó "alexandrí": una nova societat que fos síntesi d'elements grecs, egipcis i perses. En el nou context les antigues virtuts cíviques basades en la prudència i en la centralitat del diàleg a l'àgora es buiden de contingut: del patriotisme i l'autarquia (autosuficiència) de les polis es passa a cercar l'autarquia de l'ànima, subjectiva i emotivista; un cosmopolitisme o universalisme abstracte (pura expressió de la impotència per participar del poder) substitueix la recerca de l'ethos polític concret que havia preocupat a Plató i a

Aristòtil. La filosofia es concep com una teràpia de l'ànima i la política passa a ser tinguda per un saber administratiu (com si es tractés d'una pura tècnica) o fins i tot com una força negativa en la mesura que és font d'ambicions, de passions i de preocupacions incompatibles amb la suposada impertorbabilitat del savi. Tota la filosofia hel·lenística comparteix el convenciment que el savi no es pot barrejar en la misèria de la ciutat, estrictament incompatible amb la cura de l'ànima. El que es busca en la el món intel·lectual hel·lenístic no és tant un coneixement teòric sobre el món com una saviesa vital de caire pràctic i adreçada a la supervivència de la subjectivitat en una societat en que ha canviat el marc cultural i geogràfic i en què s'està produint una redefinició del lloc mateix de l'humà.

La pregunta central de la filosofia hel·lenística ja no és com hem d'articular la polis (que havia estat el debat de fons de Sòcrates i els sofistes), ni tan sols com cal conèixer la realitat (el problema que plantejaven Plató i Aristòtil), sinó com cal orientar la vida del savi, és a dir la vida de l'home que aspira a la felicitat individual en un context de dolor i de crisi de les velles certes comunitàries. "Savi" i "ciudadà" són arquetips que cal no confondre. Mentre a la ciutadania hi accedeix tothom per naixement, la saviesa és un ideal elitista que demana un esforç de cura de l'ànima i de construcció del caràcter. La saviesa implica una sàvia tria i una estètica personal. El discurs filosòfic hel·lenístic no està tan adreçat a la lògica com a una fascinació intel·lectual i a una interiorització moral. És un estil de pensar que fa esment a elements emotius subjectius però curulls de força vital.

Els hel·lenístics són els primers filòsofs grecs que fan l'experiència de la buidor del llenguatge i d'un cert cansament moral; d'aquí la fascinació que produeixen avui, en la mesura que també vivim en una renovada època imperial, avui –a més– tecnològica.

En profunditat l'home hel·lenístic aspira a esdevenir "savi", home superior; el savi és un home que s'autodoma: no es deixa portar per les passions, sinó que les domestica i voluntàriament se situa al marge de l'ambient groller que constitueix la vida política i el món del diner.

La filosofia hel·lenística i, sobretot, Epicur i els estoics, es proposa una teràpia de l'ànima, ordenada a la saviesa profundament personal, en què s'esborra cada cop més la perspectiva comunitària de l'antiga polis. Sense aquesta idea segons la qual el món està malalt i la filosofia té una funció medicinal resulta difícil capir l'orientació profunda de tot el període en què de la política (col·lectiva) es passa a l'ètica individual. Els epicuris (i podríem estendre l'observació a totes les escoles del període) tendeixen a no usar el concepte del "fals" sinó de "buit"(kenos) per assenyalar que el problema de la veritat no es planteja políticament, sinó en clau subjectiva i emotiva. El que els interessa no és el discurs lògic (que oposa veritable i fals) sinó el discurs emocional o existencial que es planteja l'ús i el sentit a un altre nivell: el del sentit íntim i l'autoconvenciment.

Cal recordar, a més, que a Grècia, com a Roma posteriorment, l'imperi no era vist necessàriament com la forma política opressiva i intolerable que seria avui per a nosaltres. La democràcia de Pèricles al segle Vè –que a posteriori hem mitificat molt– havia sortit a quasi una guerra cada any entre 478 i 431 i havia quedat en la memòria dels antics com una època de mala administració i de desgast militar;

l'imperi –com a mínim- garantia una certa pau i a canvi d'un tribut anual assegurava, a més, el comerç i el proveïment de blat i gra provinent de ciutats forasteres, imprescindible, per exemple, en una ciutat tan deficitària com Atenes. El període hel·lenístic pot semblar poc heroic però, en línies generals, i a excepció dels anys brutals immediatament posteriors a la mort d'Alexandre, certament fou més confortable que cap altre d'anterior a Grècia. La decadència no és econòmica sinó d'un altre tipus. Falla el sentit de l'excepcionalitat que els grecs havien tingut sempre com a propi. L'home d'aquest període (el ciutadà, òbviament) ja no és el que "mesura totes les coses" sinó que –ben a l'inrevés – serà mesurat a partir d'elles.

A nivell urbanístic, la ciutat hel·lenística també és diferent a la ciutat grega clàssica. L'àgora perd importància i centralitat, es fan noves places i s'obren avingudes monumentals; davant els temples dels déus s'erigeixen els palaus dels reis –senyal d'una nova organització del poder– i, sobretot, les persones més poderoses es fan construir riques cases de camp que ens recorden la màxima epicúria del "viure amagat".

Els hel·lenístics són sovint erudits i enciclopedistes, formats en una tradició d'escoles regides per mestres i força jerarquizades. L'escola de filosofia és una comunitat humana, que implica no només un coneixement sinó una forma o un estil de viure que s'aplega al voltant d'un mestre que és també una personalitat carismàtica. Filosofar en aquesta època es triar una escola, convertir-se al seu mode de vida i acceptar llurs dogmes.

1.2 Característiques generals del pensament hel·lenístic

Es podria parlar, per referir-se a aquest moment, d'un període ètic de la filosofia grega. Però l'ètica no és el principi sinó un final en el camí del coneixement i de la 'sàvia tria' vital. Potser amb l'excepció dels cíncics, cap escola hel·lenística no va separar l'ètica de la física i de la lògica (o canònica). L'ètica deriva d'una comprensió de la física i no al contrari, perquè la física és el regne de la necessitat i l'acció humana s'ha d'emmarcar dins l'àmbit del necessari per a viure sàviament i ningú que no raoni amb lògica pot viure feliç. Si per a Plató el camí a la filosofia s'inicia amb la matemàtica, també per als filòsofs hel·lenístics, l'ètica forma un sistema amb la lògica i la física com a prolegòmens.

Cronològicament són filosofies hel·lenístiques estrictament i per ordre d'aparició en l'escena cultural les següents escoles o, per millor dir-ho, els següents moviments culturals:

- **Els cíncics** (de fet, contemporanis de Plató, però amb projecció posterior).
- **Pirró i l'escepticisme.**
- **Epicur i l'epicureisme.**
- **Els estoics.**

Pierre Hadot en la magnífica lliçó Elogi de la filosofia antiga, text del seu ingrés al Collège de France (1983), ha remarcat el caire nou que tingué la filosofia hel·lenística i només ens resta recollir i parafrasejar el que ens diu:

1. En primer lloc el filòsof hel·lenístic té la clara consciència de ser un individu situat al marge. Hi ha un trencament molt clar entre vida quotidiana (considerada degradada i servil) i actitud filosòfica (que reivindica la seva dignitat moral). Mentre Sòcrates i els sofistes volien filosofar a partir del que passava a la ciutat, els filòsofs hel·lenístics trien la distància i la separació.

2. A més, com s'ha dit, la filosofia hel·lenística no és per a tothom sinó per al savi, el nou model d'home superior, que se separa de la massa. El savi cerca –o expressa una raó universal, cosmopolita. L'home de cada dia, atrafegat al seu món petit, no pot ni imaginar-se el gaudi de la sàvia tria vital en un món purament groller.

3. Convé recordar que la filosofia hel·lenística, a més, no és tant un mode de pensar com una manera de viure que sovint s'expressa també en una manera de vestir – cas dels cíncics– o de menjar –cas dels epicuris. Estranger a la polis i a les petites ambicions civils, el filòsof fa gala, fins quasi a extrems patètics, d'una certa llibertat de vida i d'una llibertat de llenguatge o pharresia que es reivindica com una capacitat de plantar cara retòricament al poder a canvi de la pobresa i fins de la impotència política pràctica.

4. En la filosofia hel·lenística, la saviesa apareix, a més, com una forma d'autocontrol. Viure per als filòsofs de l'època és saber-se en perill i la filosofia és una forma de dominar aquesta situació de por, de perill i de malaltia. Controlar la còlera, la curiositat, el vocabulari, l'interès per la possessió de les riqueses... és una forma vital d'entrenament filosòfic.

5. Però sobretot, la forma de la filosofia hel·lenística és la meditació. El discurs interior ocupa el lloc que abans pertocava al discurs públic. Cal comprendre això perquè és, potser, el tema central i l'explicació de l'estil potser pessimista i fosc que avui ens colpeix d'una manera brutal. La forma d'expressió dels sofistes era el discurs, la de Sòcrates i Plató, en canvi, fou el diàleg i la d'Aristòtil és –com la dels metges– el tractat. En canvi els filòsofs hel·lenístics escriuen "meditacions", mot que significa, etimològicament "exercici". Filosofar és fer proves, meditar interiorment o, per dir-ho amb un polisèmic mot modern "assajar".

Com recorda Hadot a partir d'una frase d'Epicur: la finalitat de la ciència de la natura és assolir la serenitat de l'ànima. En un món sotmès al trasbals, la meditació és una forma de rumiar la vida digna de ser viscuda. Hi ha dos ideals de vida centrals en el pensament hel·lenístic, compartits per les diverses escoles: autarquia i ataràxia. Qui els realitza viu amb plenitud i pot ser veritablement considerat savi:

- Autarquia significa "bastar-se a sí mateix" i s'oposa tant a la dependència respecte als altres humans (dels qual hom no es pot fiar) com a la dependència trágica respecte al destí o a l'inevitable (thyché). Per assolir-la cal conrear des d'una indiferència absoluta respecte al dolor, fins a la més total insensibilitat.

- Ataràxia vol dir "no pertorbació", "serenitat" o "pau espiritual" que només s'aconsegueix amb la reducció de les necessitats i amb la renúncia, acompanyada sovint del silenci (aphasia).

2. El cinisme antic

La paraula "cínic" deriva del mot grec kinos (gos), segurament perquè els primers cíncics es reunien al gimnàs del Gos a Atenes, on s'entrenaven els fills bastards –i per tant sense dret de ciutadania, ni herència– de la classe alta, però, a més, el gos a Atenes era considerat un animal brut i els cíncics van adoptar aquest nom també amb un afany de provocació, perquè pretenen fer una filosofia desencisada, realista i, en definitiva, antiplatònica. Si per a Plató la perfecció estava en les idees i en l'ànima, els cíncics són, en profunditat, antimetafísics i reivindiquen el cos com a única realitat existent. Els cíncics deriven dels socràtics menors, és a dir, dels deixebles de Sòcrates que, com Antístenes, un cop mort el mestre creuen que la filosofia només s'ha de basar en un gest de menyspreu cap al poder però no pot ser una activitat constructiva.

El cinisme, més que no pas una teoria, és un gest de menyspreu contra les convencions socials inevitablement hipòcrites. Si Sòcrates fou –en expressió de Plató– el més just dels homes la seva mort vindria a testimoniar que ja no podem confiar que la ciutat sigui capaç d'impartir justícia. Més aviat per als socràtics menors dels quals deriven els cíncics, el món és un espai de patiment i de combat (ponos) contra el tòpic, contra la vulgaritat, contra la conversió de la moral en teatre. Per això, la resposta sàvia consisteix a aprendre a suportar el dolor, a no dissimular la misèria amb elaboracions culturals més o menys refistolades. Com el gos, la funció del filòsof és bordar, queixar-se, protestar, palesar amb la pròpia vida la distància que hi ha entre allò que teòricament es proclama i el que es fa realment. Els cíncics es caracteritzen per un menyspreu radical a la cultura, que consideren una forma de vanitat o d'hipocresia social, i per una reivindicació de la naturalesa que els serveix per desafiar les convencions socials.

L'esfondrament de la polis ajuda a desenvolupar el concepte d'autarquia del savi que després reprendran els estoics. L'autarquia significa, però, una àrdua lluita de l'home amb si mateix. No es tracta de fer el que hom vol, sinó de posar-se constantment a prova, de lluitar contra la tendència inevitable de tots els humans a fer el mínim esforç i a deixar-se anar.

Hi ha cíncics i cíncics... Actualment es considera 'cínic' un polític que se'n riu de les lleis i del seu propi programa electoral, o un empresari que acomiada treballadors per guanyar encara més diners. Avui el cinisme està al costat del poder. A l'antiguitat el cínic era, en canvi, un individu altament moral sortit de les classes populars i que encarnava amb la força del seu gest la resistència a l'arbitrarietat dels poderosos.

El savi cínic aprèn a enfortir el seu cos, a viure amb el mínim (segons la tradició Diògenes vivia en una bota vella entre les escombraries d'Atenes) i a menysprear les convencions, usant la pharresia (llibertat de paraula) contra el poder. La seva llibertat és estrictament interior: té alguna cosa de crida divina (com diví era el daimon de Sòcrates) i, per això mateix, el poder no l'hi pot robar. Del cinisme antic –format per molts autors i amb molts llibres– no ens han quedat gairebé textos, però sí una munió d'historietes i contes populars. Això no pot sorprendre: més que una tesi el cinisme antic fou un estil de pensament radical, marcat per la tendència a la transgressió.

La saviesa cínica

Els cíncics no odiaven la vida sinó la submissió al poder. Segons Estobeu (Flor., 121, 26), quan algú va comentar a Diògenes: 'Què n'és de penós això de viure!', el filòsof li respongué: 'No, en absolut, el que és un mal és malviure'.

Segons la tradició, el fundador de l'escola cínica, Diògenes, havia hagut de fugir de la seva ciutat nadiua, Sínope, per haver-se dedicat a falsificar moneda. El cinisme com a primera filosofia hel·lenística reivindicarà, fonamentalment, que tota cultura és en profunditat una falsificació: en societat es falsifiquen els instints, es falsifiquen els afectes i es falsifica la veritat com a conseqüència de la por. La transgressió cínica –i la dels estoics que en deriven– pretén reivindicar dues actituds centrals en tota la filosofia hel·lenística posterior. Per als cíncics cal viure d'acord a la natura reivindicant l'instint vital (perquè la natura és l'única superació possible de la cultura) i cal, a més, fer de la pròpia vida un testimoni de les creences perquè les idees són impotents per canviar el món i l'únic que ens resta, profundament necessari en tant que lliure i transgressor, és el gest vital transformador.

3. Pirró i l'escepticisme

Pirró fou segons la tradició, soldat amb Alexandre i a l'Índia va conèixer de primera mà els "gimnosofistes", (etimològicament: 'els savis nusos'), ascetes hindús que sorprenien els grecs pel seu autodomini, rigorós. Si bé aquest contacte cultural no basta per explicar la seva posició filosòfica, sí que permet situar el fons relativista de la seva doctrina pel que té d'indiferència respecte a les opinions. Amb Pirró comença l'escepticisme antic (encara Montaigne i Pascal van emprar el mot 'pirronisme' per dir escepticisme i Descartes s'hi inspirà per al seu dubte metòdic que pretén superar l'escepticisme).

Pirró, com Sòcrates, no va escriure res, excepte potser un poema dedicat a Alexandre, però les seves tesis les coneixem per un text d'època romana: les Hipòtesis pirròniques de Sext Empíric. La paraula "skepsis" significa "recercar", "indagar", "observar curiosament", perquè eren filòsofs que es dedicaven a recercar, a buscar: deien no saber res, però no pas que fos impossible saber res: per a ells totes les preguntes havien d'estar sempre obertes. De fet, s'anomenaven a sí mateixos «aporètics», que vol dir: "persones que no tenen opinió". La seva posició es pot resumir en dos mots "indiferència" i "suspensió (epokhé) del judici". La indiferència és la marca del savi. Entre la veritat i la falsedat, el savi s'ha de mantenir distant i impertorbable, perquè tot allò que ara és veritat pot esdevenir fals amb el temps. En tota situació el savi ha d'optar per l'epokhé, suspent el judici perquè mai no es pot estar segur de res perquè –com diu Pirró– "a qualsevol raonament se li pot oposar un altre raonament amb la mateixa força". Perquè vivim en el món del probable i no de cert, el silenci i la suspensió del judici constitueixen el partit més segur. El silenci, la manca de determinació, l'acceptació callada de la possibilitat que les coses no siguin en absolut com nosaltres les havíem imaginat ha de ser considerat pel savi com el millor partit possible. Aquesta suspensió pot ser identificada amb un desig de superioritat imparcial, perquè la veritat no és fàcil, però també té alguna cosa de nihilisme impotent.

Hi ha quatre arguments clàssics a favor dels escèptics: la contradicció de les opinions probables, la regressió a l'infinit de tots els arguments, la necessitat d'axiomes inverificables per tal d'argumentar sobre qualsevol cosa i el cercle viciós en les definicions (que ens portaria a definir per exemple la "bondat" com "allò que és bo"...).

Com que la naturalesa mateixa de les coses consisteix a ser "indiferents, inestables i indeterminades" el nostre coneixement haurà de tenir les mateixes característiques.

En certa manera l'escepticisme pirrònic pot ser considerat com un perspectivisme. Vist que les coses són segons la perspectiva en què apareixen i que les perspectives possibles sobre un mateix cos o sobre un mateix fet són totes possibles i totes insuficients, el millor és optar pel silenci (aphasia) i per la serenitat (ataràxia).

Prescindint de la coherència dels seus arguments, perquè un escèptic coherent, hauria de dubtar també del seu propi escepticisme, l'escepticisme ha tingut una important posteritat com antídoto al dogmatisme i en aquest sentit ha estat reivindicat per molts teòrics de la ciència al llarg de la història.

4. L'Epicureisme

Epicur (341- 271) és potser el filòsof més significatiu del període. Havia nascut a Samos, fill d'uns colons atenesos i als divuit anys la mort d'Alexandre el sorprengué a Atenes fent el servei militar. Allí dirigirà una escola, anomenada "el Jardí" regida per la màxima viu amagat amb una organització interna molt rígida que admetia indistintament homes i dones, lliures i esclaus en règim d'igualtat, basada en l'amistat.

L'epicureisme propugna una ètica centrada en una individualitat joiosa i en la valoració de l'amistat, la sensibilitat i el cos com a valors suprems. Reivindica un eudaimonisme (és a dir una teoria de la felicitat) que ell identifica amb el plaer, (hedoné), que se sustenta sobre la relativitat del dolor, i sobre l'exaltació de l'amistat contraposada a la política. La felicitat és un estat afectiu del cos que demana autarquia (autosuficiència) i ataràxia (serenitat) com a elements principals però que no es pot aconseguir sense un domini del cos i del desig perquè la infelicitat neix d'un desig sense mida que acaba essent desig de no-res.

En aquest sentit l'epicureisme és la primera filosofia que proposa un humanisme integral. Materialista i adversari de Plató –que negava la possibilitat del Bé i de la Felicitat en el món sensible– Epicur fa una defensa del cos i del plaer en què la saviesa prudent (frònesi) és alhora la condició i el resultat de la vida feliç. Precisament per això arriba a proposar, en la Carta a Pitocles que cal fugir de la cultura. Hi ha dues explicacions possibles a aquesta recomanació. D'una banda, la cultura és el nivell de l'abstracte i, per tant, del fals; de manera que aquesta hipòtesi l'acosta al cinisme.

"Cultura" vol dir que es produeix alguna cosa que no està en la natura i, per tant, la cultura –en tant que entitat abstracta– ens introdueix en el nivell de la falsificació.

D'altra banda, la cultura implica una certa idea de "superació" (o si es prefereix d'abolició) de tot l'anterior –i específicament de la natura– mentre que Epicur considera que, estrictament, res no supera mai res, simplement cada cosa i cada experiència és "diferent" però no superior.

Els epicuris eren porcs? Va ser Ciceró el primer a parlar dels epicuris com a "porcs". Ciceró era un filòsof i orador romà eclèctic: assumia totes les filosofies gregues excepte el materialisme i l'epicureisme. Passa molt sovint que quan se sent la paraula "plaer" alguns ja s'imaginem orgies... Però a Grècia, els epicuris tenien fama de molt moderats i consta que Epicur condemnava totes les farteres i només bevia pa, aigua i formatge en dies de festa. Perquè abans de gaudir cal, com a mínim, no patir. Aprenent a moderar els desigs, ens ensenya Epicur, no patirem tant si no assolim tota la satisfacció.

4.1. El tetrafarmacon

Per a Epicur el món està malalt d'angoixa i de buidor; per això la seva filosofia es presenta com un "quàdruple remei" (tetrafarmacon), un medicament que vindria a ser com una mena de resum de la seva religió laica: només l'home que sàpiga aplicar-lo serà l'autèntic savi. El tetrafarmacon es resumeix en una coneguda fórmula i és també una recepta contra el malestar d'una vida pessimista i grisa. Epicur defensa com a principis del seu sistema filosòfic aquestes tesis bàsiques:

1. Els déus no són a témer.
2. La mort és una ficció.
3. El plaer és fàcil d'aconseguir.
4. El mal es pot suportar amb valentia.

Que els déus no són a témer significa que existeixen però no estan barrejats amb la vida humana i, per tant, no serveix de res oferir-los pregàries o demanar-los res. Simplement els divins són "àtoms feliços" que no coneixen la pertorbació; que en definitiva és un estat incompatible amb la perfecció divina. Com que els déus viuen en una altra dimensió, no poden escoltar les nostres súpliques o sentir el nostre dolor.

Quan Epicur proposa als seus deixebles que es tracta de viure "com un déu entre els homes" està indicant que es tracta de viure segons un model d'indiferència, sense fer ni patir injustícies.

La mort és una ficció també perquè, en definitiva, tots els cossos no són altra cosa que agregats d'àtoms. Morir, com viure, és quelcom, que farem infinites vegades precisament perquè els àtoms es barregen sense ordre ni concert infinitament. Els nostres àtoms s'han barrejat d'infinites maneres i ho continuaran fent eternament, per tant, tenir por a la mort és insensat. Epicur sap prou bé que el poder de les religions i dels poders autoritaris rau en la seva administració de la por a morir. Per això dirà que davant la mort vivim com en una ciutat sense muralles (insegura). Però un epicuri no té por a morir perquè tampoc no ha tingut por a extreure tot el

suc a la vida: en aquest sentit seria un individu superior, dedicat a l'únic que en definitiva és important, el gaudi d'un mateix.

El plaer epicuri és el tema més malcomprès (i difamat) en tota la seva filosofia i per això hi dedicarem l'apartat següent, però en tot cas cal assenyalar que Epicur és clarament utilitarista: el plaer que cal buscar és el que no provoqui després un dolor més brutal i desesperat. No és el plaer exhibicionista i provocador del cínic, sinó el plaer tranquil de la vida íntima viscuda en amistat i sense angoixa.

Finalment el món es pot suportar precisament perquè podem aprendre a viure amb el natural i necessari, dominant el nostre desig. Unint el natural i l'útil segons ens proposa la tradició epicúria podem assolir una felicitat duradora.

La tradició escolar antiga afirmava que el mateix Epicur fou una persona de salut fràgil i d'aquesta manera se'ns vol donar a entendre que la felicitat no depèn del cos, sinó de la nostra actitud davant el dolor del món

4.2. El plaer epicuri

Epicur és materialista i, per això mateix, adversari de Plató. No podem esperar la felicitat del més enllà del món perquè, senzillament, aquest més enllà no existeix. Els humans s'han de fer feliços a sí mateixos, sense esperar res de fora i ni tan sols de la societat. La felicitat depèn del plaer en tant que bé natural i l'ètica no proposa altra cosa que buscar el plaer sàviament, és a dir, calculant a la manera utilitarista quina és la millor forma de gaudir.

Epicur vincula el plaer a la satisfacció del que és natural i necessari en l'home i el dolor a la creació de necessitats no-naturals i no-necessàries. Com diu ell mateix: "no hi ha res de suficient per a qui considera que el suficient és poc". El plaer ha de ser sàviament governat: d'aquí la necessitat d'aplicar un càlcul per eliminar tot desordre que finalment només produiria dolor. Del que es tracta no és de cercar l'acompliment de tots els nostres desigs, que ens portaria a una espiral inacabable, sinó d'aprendre a viure amb "el natural i necessari", eliminant el desig autodestructiu. En aquest sentit la riquesa prové d'un llarg aprenentatge i de l'autodomini de les nostres passions (construït a través de la meditació al Jardí i en la comunitat epicúria). El qui comprèn el sentit de la vida actua amb fronesi (saviesa) i no es deixa dominar per l'impuls o la immediatesa. Aprendre la serenitat en la vida implica negar-se a competir i gaudir de l'únic temps que realment existeix: el present. Fugir de la política i cercar l'amistat és triar la millor forma de saviesa perquè l'amistat viu en el concret i deixa al marge o aboleix el poder; d'aquí que al Jardí no es fes distinció entre homes i dones o entre lliures i esclaus: si es tracta de ser savi, les categories jurídiques i polítiques no tenen cap sentit.

5. Els estoics i l'ordre de les coses

L'estoïcisme és una derivació del cinisme. El nom de l'escola deriva del lloc on es reunien: un pòrtic (en grec stoa) del mercat a Atenes; el seu fundador, Zenó de Citium, havia estat deixeble del cínic Crates i se'n va separar perquè considerava que la pharresia (llibertat de paraula) i els excessos exhibicionistes dels cíncics eren incompatibles amb l'esforç de coneixement de la pròpia ànima que demana sotmetre's a la raó. Conservem pocs testimonis de l'escola a Grècia, però va tenir un gran èxit a Roma i ens ha arribat sobretot a través de filòsofs de l'època imperial (Epictet, Sèneca, Marca Aureli). Com els cíncics, els estoics també es proposen "viure d'acord amb la natura" però el seu concepte de natura es vincula a un Ordre còsmic que no és absurd, sinó que manifesta un cert equilibri interior.

Els estoics com a col·lectiu són sovint vinculats a la reflexió sobre el destí i la providència, però aquests dos conceptes que no s'han de confondre mai i són profundament diferents. Creien que el destí és cec i impersonal però que hi ha una providència benevolent i personal. Per això quan habitualment es vincula el la reflexió sobre el plaer a l'escola epicúria i la reflexió sobre el dolor a l'estoïcisme s'està practicant un reduccionisme exagerat. Per trist i anguniós que pugui ser el destí personal, això no autoritza l'estoic a blasmar el món o la societat. Aquesta és la seva diferència bàsica respecte als cíncics.

Un dels temes fonamentals de l'estoïcisme, i possiblement herència del cinisme, és el de les dues races dels homes: hi ha d'una banda els no-avisats, o vulgars (els pauloi) enemics entre si, dissortats sempre i oposats als déus i per altra banda els savis, "rics i àdhuc riquíssims" perquè han aconseguit viure tranquils i en pau: no és que els savis siguin –com vol el tòpic– rics en virtut, sinó perquè tota la seva vida consisteix en una mena de celebració joiosa. Això d'entrada pot semblar estrany perquè atempta a una imatge molt tradicional de l'estoïcisme, la del tòpic que considera l'estoic com un individu capficat per la meditació sobre el dolor. Però és que per als estoics tot el que succeeix sobre la terra, tant en bé com en mal, és exactament igual de logos (raó).

Per als estoics, la filosofia és com un ou:

La lògica és la closca
La física és la clara
L'ètica és el rovell
I també com el cos humà:

La lògica és l'esquelet: tracta del benpensar i aguanta el cos
La física és la carn: tracta del benorganitzar i del lloc de cada cosa
L'ètica és l'ànima: tracta del benviure

Cíncics i estoics tenen en comú el fet de bescantar l'home ximple (el paulos) que esdestrueix ell tot sol per la seva mateixa beneiteria, sigui perquè viu sotmès al seu desig insensat, o perquè cerca una beatitud ingènua. La raó segons els estoics no ens porta només coses bones sinó també dolentes i només els pauloi poden imaginar-se una vida sense barreja d'unes i altres. Segons els textos antics, l'autèntica doctrina estoica consisteix a assumir que la raó és també passió i que el

bé i el mal són inseparables de manera que cal fer la mateixa cara a l'un que l'altre per comptes de lamentar-nos quan som dissortats i envanir-nos quan som feliços. D'aquí un dels tòpics estoics, el conegut dictum de Filemó que diu: "El savi mai no es fa preguntes"

(Stoicorum Vetera Fragmenta, SVF, III, 642). El savi estoic no necessita raonar: simplement "sap" que les coses són com són i ho assumeix.

Aquesta idea de la indiferència davant el bé i el mal s'ha de traslladar també al camp del coneixement. Hi ha tant logos en la ciència (els estoics utilitzen sistemàticament el mot "episteme") com en la passió cega i aquesta dualitat – revolucionària si es compara amb tota la filosofia grega precedent – és una dada que mai es pot passar per alt per entendre l'actitud estoica davant la vida. En definitiva, per comprendre el moviment estoic cal acceptar que el món del logos no inclou només el racional, i que la seva comprensió no necessàriament ens ha de fer feliços. Hi ha també una racionalitat en el dolor, en el mal, en la misèria de la condició humana que el savi ha d'assumir: el que pretén la filosofia estoica és mostrar-nos que el desordre forma part de la vida i tornar-nos "avisats", entesos, no pas enganyosament bons. L'estoïcisme grec no proposava, doncs, abolir les passions –cosa impossible segons la natura– sinó assumirles amb indiferència (apatia); el premi o el càstig moral són finalment irrellevants quan del que es tracta és d'estar bé amb un mateix. La virtut estoica surt, doncs, del reconeixement de les lleis de la natura i no d'un enfrontament estèril amb el món. Un estoic treu la seva força moral interior precisament de l'acceptació d'aquest caràcter inevitable de les coses naturals que mai no són com els nostres desigs ingenus voldrien fer-les.

5.1. Ciutadans del món

La idea que el món és una unitat i que tots els humans som germans no neix en l'àmbit grec sinó en el cristianisme; resulta, doncs, molt més tardana. Per als grecs la distinció entre ells i els bàrbars, entre homes i dones, o entre lliures i esclaus, és una dada assumida que només Epicur va gosar posar en dubte. Però correspon a l'estoïcisme la primera afirmació d'un ideal universalista (o ecumènic).

L'esfondrament de la Ciutat-Estat fa que calgui replantejar la necessària sociabilitat humana. Des dels sofistes i des d'Aristòtil s'assumia en el pensament grec que els homes han de viure junts; però ara a partir de l'Imperi la qüestió és que han de viure "units", que no vol dir exactament el mateix. Amb la pèrdua de l'autonomia de la polis, el problema de la sociabilitat s'havia tornat central. Per als cíncics en la societat habita la mentida i, per això, en prescindeixen i es consideren apàtrides. Els epicuris, per la seva banda, es refugien al Jardí. Els estoics, en canvi, proposen una ciutadania universal de la qual participen, fonamentalment, els savis.

L'eclèctic romà, Ciceró resumeix al De Republica (III,33) la concepció estoica de la llei cosmopolita: "La veritable llei és la recta raó que correspon a la natura, present en tots, immutable, eterna que per les seves exigències ens crida al deure i per les seves prohibicions impedeix la falta"

La ciutadania universal només s'assoleix seguint les lleis de la naturalesa, no les lleis polítiques perquè, al cap i a la fi, mai no hi haurà cap constitució política que

faci impossible el conflicte. En aquest sentit tots els savis formen ja part de l'ecumene perquè són lliures en la mesura que reconeixen la realitat i no recorren a l'autoengany passional. Per tal d'arribar a la "Gran ciutat" (megalópolis) els tribunals són inútils, el que cal es tractar tots els homes d'una manera igual –sigui quin sigui el seu origen–, sotmetent-se a la raó i no al poder polític.

V.- Resum

En la filosofia hel·lenística, més que un esforç de "raó pura" trobem una reflexió profundament arrelada en la vida. Més que no pas una preocupació per la veritat en abstracte, el que agrupa projectes com el dels cíncics, els escèptics, els epicuris i els estoics és la necessitat de trobar una "força" vital, una saviesa quotidiana que ens permeti no només fer-nos "amics de la saviesa" (en grec filo/sofos) sinó assolir algunes certeses molt concretes per actuar com a savis i homes avisats en un món on manquen les grans veritats i on la brutalitat del poder i la crisi de la polis s'experimenta a diari. La filosofia hel·lenística no es pot comprendre sense tenir ben present l'element de desencantament del món i de consciència de la feblesa humana que porta aparellada.

Amb Alexandre l'àmbit de la cultura grega s'havia fet més extens i arribava fins les fronteres de l'Índia. Però pel camí s'havien perdut, com a mínim, tres elements espiritualment crucials. L'home grec se sentia més petit a mesura que el món hel·lènic es tornava incomparablement més gran. A més era dependent d'un poder polític que ni veia ni –encara menys!- no podia controlar. I, finalment, s'havia trencat el fil que lligava amb una tradició i amb uns déus que, després de la crítica racionalista de la sofística i de la irrupció del platonisme, havien perdut també el lligam amb la natura.

Els filòsofs anteriors (dels sofistes a Aristòtil) interpretaven el món des de l'home. En canvi els escèptics, els cíncics, Epicur, etc. interpreten l'home des del món i saben que aquest seu món està en crisi. Els canvis que les conquestes d'Alexandre van provocar en la cultura grega i la brutalitat dels seus successors van conduir a un individualisme i a un neguit ètic que avui, sota el poder de la tecnologia i de la globalització, comprenem prou bé, perquè també estan en crisi les nostres certeses.

El que ens interessa avui de l'ètica hel·lenística no és tant recollir els termes del seu discurs estricte, sinó la seva actitud, la seva resposta –sovint provisional– al desconcert moral d'un món en crisi. La possibilitat de dominar el dolor, la necessitat d'aconseguir el plaer moderant el desig, el desconcert i la ràbia nihilista i la difícil recerca de l'equilibri personal en un món individualista són circumstàncies que la nostra postmodernitat pot identificar, encara, malgrat els segles, perquè potser formen part en profunditat. de la natura humana.

EXERCICIS D'AUTOAVALUACIÓ

VI.- Exercicis amb solucionari

VI.I.- Vertader o fals

- 1.- La filosofia hel·lenística comença a la mort d'Alexandre Magne.
- 2.- Per a la filosofia hel·lenística no té sentit fer una 'sàvia tria' sobre la manera de viure.
- 3.- Per a la filosofia hel·lenística la saviesa equival a la serenitat de l'ànima.
- 4.- Epicur proposava als seus deixebles 'viure com un déu entre els homes'.
- 5.- La frònesi epicúria prové d'optar per els impulsos primaris.
- 6.- El plaer epicuri és agitat
- 7.- Per als epicuris la felicitat personal és més important que la cultura
- 8.- Els estoics creuen en un destí personal
- 9.- Per als estoics l'ètica és el rovell de l'ou de la filosofia
- 10.- L'ideal universalista o ecumènic neix amb els estoics.

Respostes (1) V (2) F (3) V (4) V, (5) F, (6) F, (7) V,(8) F, (9) V, (10) V.

VI. II.- Qüestions breus:

- 1.- Explica la diferència entre 'savi' i 'ciudadà' en la societat hel·lenística. Per què és significativa?
- 2.- Què significa 'autarquia'?
- 3.- Què significa 'ataràxia'?
- 4.- En què consisteix la 'pharresia' cínica?
- 5.- En què el 'tetrafarmacon' epicuri?

Respostes:

(1) El savi és l'home superior, el que cerca el sentit de les coses, en canvi els ciutadans són una multitud amorfa. És significatiu perquè la filosofia hel·lenística s'adreça a la saviesa (minoritària) i no a fer una ciutadania conscient.

(2) Autarquia és 'bastar-se a si mateix', per assolir-la cal un cert grau d'insensibilitat.

(3) Ataràxia és, conjuntament amb l'autarquia, la condició de la saviesa. Consisteix en la 'no pertorbació i la 'pau espiritual'.

(4) Pharresia és la 'llibertat de paraula' del cínic amb què expressa el seu menyspreu per les convencions socials.

(5) Tetrafarmacon és el 'quàdruple remei' que proposa l'epicureisme a partir de la convicció que el món està malalt.

Textos per al comentari

1.- Comenta aquesta frase de l'estoic Crisp i explica quines característiques generals del pensament hel·lenístic s'hi reflecteixen: "Tot el món és boig, és insensat, impiu, injust i viu la pitjor de les sorts, la màxima de les desgràcies. La nostra vida no pot ser superada en vici i calamitats i si ella pogués parlar diria, com Heracles "De mals n'estic ple, ja no hi ha lloc per a més".

Resposta: en aquest text caldria parlar del pessimisme, de la crisi cultural del món grec i de la centralitat de l'ètica en les preocupacions de l'època de la recerca de solucions individuals per tal de recuperar l'equilibri emocional. Els concepte de filosofia com a medicina de l'ànima, de saviesa i d'ataràxia són adients al text.

2.- Diògenes Laerci a les seves Vides dels filòsofs més il·lustres (llibre IX) ens ha tramès aquesta anècdota sobre l'escèptic Pirró. Llegeix-la i posa-la en relació a l'actitud del savi segons els filòsofs del període hel·lenístic: "Posidoni explica sobre ell la història següent: anant pel mar els seus companys de viatge estaven aflagits per la tempesta; només ell tot sol, mantenia el seu ànim fort i, mostrant-los un porquet que continuava menjant tan tranquil, els digué que el savi ha de mantenir aquesta indiferència".

Resposta: en aquest text apareixen les idees d'autodomini i d'indiferència davant els atzars del món, que són la marca del savi.

3.- Segons Epicur (Escoli a la Màxima capital nº 29) hi ha desigs naturals i necessaris, com l'aigua quan estem assedegats, desigs naturals i no necessaris com els aliments exquisits i desigs ni naturals ni necessaris, com les corones o l'erecció d'estàtues. Posa en relació aquesta triple divisió dels desigs amb les característiques del pensament hel·lenístic segons Hadot.

Resposta: caldria assenyalar que la filosofia hel·lenística és una manera de viure reflexivament segons els principis d'autarquia i ataràxia. La filosofia hel·lenística es vol una praxi vital i no només una teoria.

GLOSSARI - FILOSOFIA HEL·LENÍSTICA

Ataràxia (1.2): “no pertorbació”, “serenitat” o “pau espiritual” que només s’aconsegueix amb la reducció de les necessitats i amb la renúncia, acompanyada sovint del silenci (aphasia). És una condició per a la vida del savi en la filosofia hel·lenística.

Autarquia (1.2): En grec: “bastar-se a sí mateix”. S’oposa tant a la dependència respecte als altres humans (dels qual hom no es pot fiar) com a la dependència trágica respecte a l’inevitable (thyché). Per assolir-la cal conrear una indiferència absoluta sobre el món.

Cinisme (2): Escola hel·lenística derivada dels socràtics menors que concep la filosofia com un combat (ponos) per l’autodomini i contra la misèria moral que és a parer seu la característica central dels humans i considera que la filosofia és un gest d’insubordinació.

Epicureisme (4): Escola fundada per Epicur de Samos (341- 271), que reivindica el plaer moderat y el càlcul racional com a ideal de vida. Es fonamenta en la recerca de l’autarquia i l’ataràxia i concep la filosofia com a teràpia de l’ànima

Escepticisme (3): Escola hel—lenística que reivindicava la impossibilitat del coneixement perfecte i el dubte com a actitud vital del savi, perquè tot el que sabem és només probable. S’anomenaven a sí mateixos aporètics, (“persones que no tenen opinió”).

Estoïcisme (5): Escola hel—lenística derivada del cinisme, que reflexionava sobre el destí i la providència. Creien que el destí és cec i impersonal però que hi ha una providència benevolent i personal. El savi ha de regir-se per l’autocontrol en un món dolorós.

Teràpia de l’ànima (1.1): Funció de la filosofia segons les escoles hel—lenístiques. En un món de dolor, la filosofia ha d’exercir una funció medicinal: curar-nos l’angoixa del viure, a través d’una ètica de l’autodomini que està només a l’abast de l’autèntic savi.

¿PER QUÈ L'ESTOÏCISME FOU LA IDEOLOGIA DE L'IMPERI ROMÀ?

Dues preguntes que sovint es responen de forma bastant tòpica en l'àmbit, petit i discret, dels interessats per la filosofia antiga són: «¿per hi ha filòsofs romans de primer ordre en l'estoïcisme (Sèneca, Epictet, Marc Aureli) i en canvi després de Lucreci –que és d'època republicana– no n'hi ha un epicuri romà de categoria similar?»; i «¿per què s'identificaven amb l'estoïcisme tants administradors, tants prefectes i tants emperadors romans?». Sembla que l'estoïcisme sigui una teoria pacífica, neutral i fins i tot "apolítica", partidària de l'autodomini i de la vida privada, etc. Però els administradors de les províncies imperials generalment coneixien l'estoïcisme en profunditat –i recolzaven sovint amb gran generositat les seves escoles locals– i la petja de la relació entre estoïcisme i poder polític és prou duradora com per a que tots els llibres de moral política de l'Europa medieval (els famosos "miralls de prínceps") usin a tort i a dret arguments estoics i ciceronians ¿És una casualitat o un maquiavelisme buscat? ¿Fou l'estoïcisme la moral oficiosa de l'imperialisme romà, com el confucianisme ho fou a Xina? En un Imperi sense ideologia d'Estat (al menys a nivell explícit), la filosofia estoica aconseguí una adhesió que no va conèixer cap altra teoria moral, almenys fins a l'extensió de l'escolasticisme tardà. Aquest document vol plantejar, d'una manera temptativa, aspectes que sovint es passa per alt o no es vol respondre, perquè tenen també relació amb els implícits (amb allò "no dit però fet") de les ideologies suposadament neutres de tots els temps...

Una nota prèvia sobre l'originalitat de l'«Imperi»

L'últim període del pensament grec és el que s'anomena "religiós", o "romà", caracteritzat per l'aparició del que hom podria anomenar la primera metròpolis de la història: Roma que s'estén per tota la Mediterrània a partir de l'any 202 a.n.e., amb la decisiva victòria sobre Cartago. El visitant que avui es perd una tarda d'estiu per les ruïnes de la vella ciutat de Cartago, a Tunis, hi trobarà poc més que un lloc de venda de gelats i samarretes per a turistes, una trista columna d'època romana i les restes d'uns col·lectors que, pel que sembla són del temps d'Antoní Pius (les restes s'endinsen en els jardins de la residència particular del president d'aquell dissortat país). Vet aquí el que hi queda del que, segles ha, fou l'imperi que va intentar parar els peus a Roma. Tota la resta s'ha esvaït. És difícil imaginar què hauria passat si Cartago hagués vençut en les Guerres Púniques (¿potser la religió cristiana mai no hagués pogut progressar en un context de divinitats de fertilitat molt arrelades?); però també és un fet que l'expansió romana per la Mediterrània creà una civilització a banda i banda del "mare nostrum" de la qual encara en som hereus, especialment per la banda del dret romà (que posà les bases del criteri d'equitat en la justícia, sota la influència del pensament estoic) i de la "política d'obres públiques", que encara està en el fonament del que hom entén per bona administració".

Entendre l'Imperi romà demana copsar els elements que fan possible la seva originalitat, la seva diferència respecte a altres Imperis. I el primer que cal tenir present, tot i que sovint s'oblida quan es fa referència a la Roma antiga, és que imposà coma model polític un "estat d'obres": allò que permeté consolidar el seu Imperi no van ser les legions imperials –d'exèrcits potents i grans militars també en tenien altres imperis antics– sinó una intel·ligent política de vies de comunicació i d'obres urbanes monumentals que fixaren un model de gestió i un imaginari social i

cultural que ha perdurat. Avui, al cap de més de dos mil anys, encara identifiquem el "bon" polític local amb el que guarneix la seva ciutat amb una obra pública d'embalum i es té per un "bon" ministre el qui inaugura bones carreteres i aeroports. El polític que no fa obra pública, en canvi, difícilment aconsegueix ser reelegit. Aquesta tendència a l'obra pública com a objectiu de govern (que els altres imperis antics no van conèixer mai), diferencia Occident de les altres civilitzacions. A Egipte, per exemple, les piràmides no tenien utilitat social, eren al servei exclusiu del faraó i el seu entorn, i a Àfrica mai cap rei va pensar a construir carreteres, potser perquè l'existència de rius de gran cabal que les feien innecessàries. Per a un polític occidental, en canvi, l'obra pública és un objectiu polític bàsic: permet la comunicació, desenvolupa el comerç, obre el pas a les noves idees i –ahora que visualitza el poder de qui l'ha fet construir– és útil per a tota la comunitat. Per això els pobles estan més disposats a fer carreteres que no pas a aixecar catedrals. I, de fet, els historiadors expliquen que una via romana es construïa en poc temps (menys de vint anys la majoria), mentre la construcció de les catedrals medievals s'eternitzava al llarg dels segles perquè els municipis no hi trobaven cap utilitat més enllà de la purament ornamental (la façana de la catedral de Barcelona és del segle 19 tardà i la catedral de l'Almudena a Madrid va ser acabada a finals del segle 20).

La mentalitat democràtica considera que "l'obra pública" (les famoses "obres de romans") visualitza la bona inversió del diner públic i, ahora, garanteix el progrés futur. I aquesta mentalitat no hauria estat possible sense la petja de l'Imperi romà, que fou, com hem anat mostrant, el primer "estat d'obres" del món. Pot semblar estrany que algú comenci a explicar la petja de l'estoïcisme romà a través d'un elogi de la via romana; però és que no hi ha res més pràctic que una bona teoria, i la "via romana" és un producte inesperat de la filosofia política estoica que aconseguí vertebrar Europa. Efectivament, per a l'estoïcisme (tendència dominant en l'educació dels Prefectes romans de l'època Imperial) l'única justificació de la política era la "benevolència" (fer el bé a tothom, fos qui fos, del país o foraster) i la política d'obres exemplaritzava aquest caire benivolent i universalista de l'Estat. És difícil exagerar la significació de l'estat d'obres en un govern civil. Només cal recordar, per exemple, que a Catalunya fins a la inauguració de l'Eix Transversal, en el govern de Jordi Pujol (a finals del segle 20), totes les comunicacions sense excepció havien seguit el traçat de les velles vies romanes. Aquest element de continuïtat sovint menystingut pels historiadors ha estat culturalment essencial –i sense la seva petja no s'entendria la continuïtat del model polític imperial en el cristianisme i en la modernitat.

Una cultura, com la de la Roma imperial, basada en el Dret i en l'obra pública està –com es pot copsar fàcilment– centrada en l'exterioritat, en la representació estatal. Cal un "Estat" racionalitzat i ben gestionat, amb criteris morals estrictes, com els que forní el pensament estoic –i no una pura agregació de famílies més o menys vinculades per pactes de sang– per a gestionar la formidable quantitat d'energies i per tal d'articular el moviment de persones, de diners i d'idees que gira al voltant de l'administració judicial romana, o de la construcció d'una carretera. En aquest sentit s'ha pogut dir (Munford) que els Estats neixen com a "megamàquines", com a eines capaces de convertir l'energia en treball i usar-lo per als seus propis fins.

L'Estat romà fou més eficient que el grec o que l'egipci a l'hora de gestionar la seva energia (se'n va poder aprofitar més gent, va vincular millor les seves obres públiques a les necessitats de les persones, etc.) i per això va configurar el món sense necessitat de provocar histèries religioses (que era una altra eina de control públic a l'abast dels Imperis antics i que a Espanya es va perllongar amb la inquisició fins a les primeries del segle 19). Sense el rigorisme estoic mai no s'hauria aconseguit crear la mentalitat funcional necessària per al funcionament de la maquinària estatal. No endebades, els estoics ensenyaven (Diògenes Laerci,

VII, 46), que: «la irrefutabilitat dóna força a les paraules, per tal de no ser portats per elles a contradir-nos. La manca de frivolitat és una manera de ser que guia les representacions envers el recte enteniment».

Un factor més explica també la continuïtat de l'Imperi Romà al llarg dels segles: la seva continuada política d'assentament de colònies de veterans sobre el territori. També aquesta estratègia s'origina en un concepte estoic: el de «cosmopolitisme»: assumir la idea que l'home és ciutadà del món –i no del seu llogaret nadiu que al cap i a la fi correspon a un atzar biogràfic– justifica també que es pugui instal·lar qualsevol grup humà en qualsevol lloc sense considerar que s'està trencant cap paisatge. Si «tot el món és terra» (típica idea estoica) llavors no ha de preocupar-nos tampoc que un estranger vingui a la «nostra» terra (o en termes més clars, que l'ocupi). Ben a l'inrevés: acollir-lo és, fins i tot, una expressió de «charitas», que els estoics, com després els cristians, consideraven una virtut moral. L'equilibri territorial de l'Imperi Romà s'aconseguí assentant sobre el territori, en espais ben comunicats i urbanitzats, els soldats llicenciats després d'anys de servei en les diverses guerres, que parlaven llatí i en conseqüència «llatinitzaven» l'entorn també a través d'una política de matrimonis mixtos.

La ideologia cosmopolita és d'arrel estoica; segons Plutarc (Discursos I i II sobre la fortuna o la virtut d'Alexandre Magne, I, 6): «La molt admirada República de Zenó, el fundador de l'escola estoica, tendeix fonamentalment a aquest únic principi: que no visquem en ciutats ni països separats els uns dels altres, sinó que considerem tots els homes compatriotes i conciutadans; i que hi hagi un sol món i ordenament, com una multitud associada i constituïda d'acord a una llei comuna. Això escriví Zenó representant-s'ho com un somni o imatge d'un bon ordenament i República per al filòsof». Tota la proposta imperial –i la «pax romana»– es resumeix en aquest text.

Segons l'estratègia militar hi ha dues formes bàsiques d'ocupar un territori. La més senzilla, però també més ineficaç, és la de «taca de lleopard» en què es posen assentaments dispersos per un territori enemic: cal armar-les fortament i disposar de bones comunicacions marítimes i aèries, tot esperant que la població indígena admeti els forasters per pura necessitat comercial. És el que van fer ahir els grecs, per exemple a Empúries, i el que avui fan els americans; però té el perill de crear comunitats segregades i enfrontaments continuats que impossibiliten la convivència.

La forma més segura i l'única que permet la continuïtat és l'extensió d'un imperi en forma de «taca d'oli», sense deixar espais buits; aquesta estratègia fou intuïda per Alexandre, desenvolupada per l'Imperi Romà i continuada per Castella a les colònies americanes des del segle 16. Actuar amb «taca d'oli» vol dir ocupar físicament tot el país, canviar de residència la població nadiua (sota amenaça d'extermini) i fer arrelar nous colonitzadors que parlen la llengua de l'imperi i que dominen l'activitat econòmica en benefici del centre imperial. Qui passeja per Tunis, no pot deixar de sorprendre's pel fet que aquells deserts i terres ermes van ser un cop la província «frumentaria» de l'Imperi. «Frumentum» en llatí significa «blat» –i per extensió és també «aliment»– i si avui són desèrtiques no és per cap casualitat: senzillament els colons les van ermar, forçant la producció per proveir la metròpoli. Se sap prou bé que totes les maltempsades ecològiques tenen un rerafons polític i que els colons no actuen autònomament sinó seguint la mentalitat i els esquemes de qui ha atorgat terra i poder.

També és prou conegut –avui n'hi ha experiències sagnants– la millor forma de desnacionalitzar un país de manera incruenta és extingir l'ús de la seva llengua i això els romans ho aconseguiren d'una forma potser intuïtiva però magistral. Quan

la llengua esdevé un "patuès" la pàtria mor –i quan el proletariat parla una llengua diferent de la resta del país, la cohesió interna està irremissiblement trencada. Això és el que, per exemple, està redescobrint avui Samuel P. Huntington al seu llibre «Who are We? The Challenges to America's National Identity» (2004) respecte a l'imperi americà (en el tracte amb el subproletariat mexicà i llatí), i el que se sap d'altres experiències colonials d'arreu i de tots els temps.

Doncs bé; per estrany que pugui semblar tota aquesta estructura imperial romana no hauria estat possible sense l'ensenyament i l'extensió de la filosofia estoica. Pot semblar contraintuïtiu que una filosofia que al seu origen grec era expressió d'una resposta a la crisi de la "polis" grega derivés impensadament en instrumental ideològic per a una construcció imperial. Però aquest fou el cas, per estrany que sembli. Fou l'estoïcisme (i no el platonisme, ni menys encara l'aristotelisme!) l'eina "suau" de construcció de mentalitats a l'imperi romà. No debades ressona una vella frase tramesa per Temisti: «Correctament suposava Zenó de Cítum que l'obediència és més règia que la intel·ligència» (Stoicorum Veterum Fragmenta, I. 235).

L'estoïcisme: una ideologia del poder

Cap altra escola filosòfica no podia encarnar millor que l'estoïcisme les necessitats morals i polítiques de l'Imperi. L'estoïcisme ofereix un element molt interessant per tal de copsar el l'ànim i el sentit de l'activitat política: fa un estudi molt acurat de les passions com a elements motrius de la vida humana. «La passió és, segons Zenó, una agitació irracional de l'ànima i en contra de la naturalesa, o un impuls excessiu» (Diògenes Laerci, VII, 110). Educar el polític en l'estudi de les passions és una necessitat especialment sentida en totes les èpoques de governs absoluts (Gracian també ho sabia). Un Imperi ofereix sempre l'espectacle de la desmesura i res millor que l'autocontrol que predicaven els estoics per tal de respondre a l'excés. Com diu Ciceró a les "Tusculanes" (IV, 22): «Diuen els estoics que la font de totes les passions és l'excés, que consisteix en la total absència de la recta raó en la ment (...) així com la moderació calma els impulsos, fa que aquests obeeixin la recta raó i fa guardar prudència en els judicis de la ment, així l'excés, enemic seu, inflama del tot l'estat de l'ànima, l'altera, l'excita i d'aquí en surten les tristors, els temors i totes les altres passions».

És important entendre que la moderació dels estoics no és la d'Aristòtil. En els estoics, la moderació juga un paper passiu (és una abstinència de l'obrar); la moderació estoica s'ha d'entendre com una forma de dissimulació. En Aristòtil, però, la moderació és una eina activa: permet construir ciutat i no ofereix una defensa contra les maltempsades. Aristòtil, tot i haver estat el mestre d'Alexandre, no encaixava en la ideologia imperial per una raó molt senzilla: la seva teoria política es basa en el terme mitjà activament cercat –constructiu i no purament defensiu– i aquest concepte és d'arrel incompatible amb qualsevol model imperial. Un imperi és sempre, per definició, "immoderat": no en té prou amb ser gran; ha de ser immens –i qualsevol subjecte que aspiri a governar-lo ha de ser necessàriament un individu amb forts dèficits emocionals. Només cal recordar que, als USA, Nixon fou malalt bipolar (en tractament, i bastant brutal, durant la seva presidència). Reagan era el fill del borratxo del poble, la mare de Clinton era ludòpata (i el pare desconegut); el pare de Bush I fou el banquer americà de Hitler, mentre Bush II és exalcohòlic (sembla que) rehabilitat. Aspirar a un poder brutal no s'explica per casualitats de la vida, com és obvi, sinó que té a veure amb la necessitat de buscar una compensació emocional. Les "Vides dels Dotze Cèsars" de Suetoni són, encara avui, una lectura exemplar per a comprendre les motivacions profundes de certs impulsos.

D'altra banda Aristòtil va ser el primer a copsar (des d'una posició clara de conservadurisme polític) que una ciutat sense classes mitjanes i amb gran polarització entre rics i pobres, en realitat no seria una unitat, sinó dues ciutats diferents. Això a cap imperi no li ha preocupat mai: establir dues o tres (i fins i tot més) categories diferents de ciutadans i de drets ha estat –i és, com sap qualsevol que hagi passat per un aeroport europeu o nordamericà– una constant de tots els imperis.

La teoria política que justifiqui l'administració d'un imperi no pot ser, paradoxalment, "imperialista" d'una manera explícita, perquè el seu model argumentatiu és massa obvi. Per això el platonisme, tot i la seva argumentació a favor del filòsof-rei no fou mai més que una curiositat en la gestió política: és quasi impossible que ningú cregui –si no cobra per fer-ho– que són els més capaços els qui governen una ciutat. Cap ciutat mai no és governada pels "millors", sinó pels qui més s'acosten al promig, pels qui millor expressen els desigs de l'home del carrer, que acostumen a ser d'una considerable i comprensible vulgaritat. Els més capaços es dediquen, senzillament, als seus negocis particulars. Per això els intel·lectuals quan es dediquen a l'acció fan el ridícul de forma habitual: els acords polítics no són savis, sinó senzillament útils i circumstancials, cosa que difícilment pot acceptar l'intel·lectual que creu treballar per a la posteritat. No és la intel·ligència, sinó passions més grolleres, la que governa l'acció política.

Tampoc l'epicureisme (que proposava fugir de la ciutat) podia furnir d'eines intel·lectuals a l'Imperi. L'epicureisme fou afavorit com a actitud vital bàsicament perquè eliminava opositors al poder: "allunyar-se" del poder permet no ser esclafat i anul·la, al mateix temps, la possibilitat de resistència. D'altra banda en la comunitat epicúria la vida no era gaire diferent del que després fou la vida monàstica (aspectes sexuals a part, és clar). L'epicureisme quan critica el poder per corrupte, per banal, tampoc no fa res per a canviar-lo. Això és una bicoca per a qualsevol govern però tampoc no permet formar elements capaços de gestionar una bona administració. Per això mateix no podia ser una ideologia de govern. Hi ha encara un segon element de l'estoïcisme incompatible amb la ideologia imperial: un epicuri és un individu molt sensible al tema del dolor i del mal. En canvi, l'estoic per definició considera la insensibilitat com una virtut moral, que és el que necessita, estrictament, un bon gestor polític en un imperi: com més insensibilitat millor.

La teoria del «convenient»

Allí on filosofia estoica i praxi imperial es troben es, sobretot en la teoria del «convenient» [kathêkon], que constitueix una magnífica entrada en la teoria de la raó d'Estat. La definició d'aquest concepte en Zenó ens ha estat tramesa per Diògenes Laerci (VII, 107-108). «Diuen el "convenient" és allò que un cop fet té una raonable justificació, com per exemple una disposició conseqüent en la vida, que precisament es dona en els animals i en les plantes (...) L'acció mateixa del convenient és familiar a les organitzacions naturals». Observi's que la política no és mai una organització basada en la "veritat" (que és un concepte lògic) sinó en la "conveniència": és sobre ella que es forma una raó d'Estat, sempre inevitablement estratègica. Contra la política "ontològica" que es pot exemplificar en el platonisme, l'estoïcisme ofereix una alternativa molt més empírica.

És Estobeu (Seleccions II, 7,8), qui ens ofereix una adaptació de la teoria del convenient amb aplicació política: «La definició del "convenient" és "la disposició conseqüent de la vida; allò que un cop fet té una raonable justificació"». Serà precisament la "raonable justificació" (no la plena justificació!) el fonament de l'acció política. Tornant a Diògenes Laerci (VII, 109-110) veiem que: «Unes coses

són convenients prescindint de les circumstàncies i altres depenent de les circumstàncies. "Prescindint de les circumstàncies" ho són aquestes: tenir cura de la salut i dels sentits i coses similars. I "depenent de les circumstàncies" mutilar-se un mateix o llançar les riqueses (...) A més, entre les coses convenients unes convenen sempre i altres no sempre. Convé sempre viure virtuosament i no sempre preguntar, respondre, passejar dissertant i coses similars...».

La justificació d'una política imperial és, precisament, l'adaptació a les circumstàncies i el no preguntar gaire, procurant –això sí– mantenir el "viure virtuosament" del bon administrador que no pot decidir. Ciceró (a "En defensa de Murena", 61) recordarà encara que, segons Zenó: «el savi res no opina, de res no es penedeix, en res no s'equivoca, mai no canvia d'idea». O en altres paraules, actua com el bon funcionari i l'administrador de tots els temps.

En Epictet, però, que l'ideal polític de l'Imperi, sense potser ni adonar-se'n. Recordi's que Epictet era un esclau afranquit i que al seu exili de Nicòpolis establí una escola per on passaren com a alumnes un bon nombre d'administradors imperials. Els estoics de l'època, com se sap prou bé, eren considerats de cua d'ull per l'administració imperial al menys des de l'any 71 quan Vespasià procedí a expulsar-los de la ciutat de Roma (juntament amb els cíncics), fet que es repetí sota Domicià el 89 i el 93. La tesi romàntica tendeix a dir que la filosofia estoica semblava massa pura, massa moral, per a un Imperi decadent. Però si s'observa amb atenció la doctrina es pot justificar també l'altra possibilitat. No és que l'estoïcisme sigui massa "pur" sinó, senzillament, massa obvi. Les escoles estoiques no eren només un lloc d'ensenyament sinó que, com totes les escoles filosòfiques antigues, creaven una "fraternitat", uns vincles molt íntims tant entre els estudiants com –i especialment– entre aquests i el seu mestre, que quan aconseguia "situar" algun dels seus pupils en l'Administració passava a ser un personatge no només influent, sinó riquíssim (com havia estat el cas de Sèneca, tot un potentat de l'època). En conseqüència, els estoics apareixien com un contrapoder en l'Administració imperial.

ÈTICA I FILOSOFIA GREGA

Una conversa amb Ramon Alcoberro

Professor: Es pot identificar un lloc o un moment a partir del qual es pugui dir que, efectivament, comença la reflexió sobre el problema de la moral a la Grècia Antiga?

Potser es podria dir que el document bàsic és la Ilíada. No endebades és el text fundacional del pensament grec. Un professor meu deia que: "tot el que els Grecs havien de saber ho trobaven en Homer". Jo no he estat mai d'acord amb aquesta frase i bona part del meu treball sobre Epicur i sobre els Cínics defensa la tesi estrictament contrària (val a dir, que el pensament filosòfic es va fer "contra Homer"). En tot cas, si l'ètica ha de decidir sobre valors en conflicte, llavors Homer és el primer filòsof moral.

La Ilíada presenta una situació de conflicte entre Aquiles i Agamenó que no es pot resoldre en el quadre dels valors del món arcaic. Ho concreto: la virtut del guerrer consisteix en la seva excel·lència en el combat (la seva "andreia") que ha de ser recompensada amb el botí material i amb la fama i el bon nom. Però Agamenó es veu privat d'aquesta recompensa -de la seva glòria- perquè lluita contra un superguerrer: el déu Apol·lo. Llavors, Agamenó trenca la comunitat dels guerrers (l'exèrcit grec), i es baralla amb Aquiles.

En conseqüència, a Homer li cal buscar algun criteri d'excel·lència i el criteri serà el de la reivindicació individual de l'heroi -ja no un criteri col·lectiu, sinó alguna cosa vinculada a l'"ethos" (caràcter).

A la Grècia arcaica hi ha ben marcades dues direccions -que potser són ja "eternes". D'una banda els grecs busquen un nivell col·lectiu de normes i valors (aquesta és la via que enceta Soló, el primer legislador de la polis atenesa). És la via que, temps a venir, portarà a la Sofística.

Però alhora trobem un segon nivell -el dels cultes òrfics i pitagòrics- més centrat en la consciència individual, en l'ànima; més "subjectiu" -per així dir-ho. Però s'ha d'anar en compte amb identifications fàcils, perquè -de fet- la nostra idea de subjectivitat és estoica i cristiana i parlar del "subjectiu" en el context de la Grècia arcaica resulta una mica forçat. Hi ha, a més, qui diu que aquesta tradició òrfico-pitagòrica no és pròpiament grega sinó que ve dels fons de l'Àsia.

En aquest segon nivell, apareix un concepte d'ètica més proper al nostre, no immediatament vinculat a la situació de conflicte interpersonal i social. Neix aquí un primer pensament sobre l'ànima en tant que autèntic subjecte de la responsabilitat i del valor moral.

Això que hem anomenat un "pensament sobre l'ànima", no es pot identificar amb un personatge, sinó que és la conseqüència d'un moviment (l'òrfic-pitagòric) molt estès a la Gràcia post-homèrica del segle VI. D'aquí va sortir la idea d'una ànima immortal, desvinculada del cos, que espera un destí diví o un càstig etern, dependent del que hagi estat la seva acció terrenal.

En el fonament mateix de la visió grega del món hi ha, des de l'origen la idea de "kosmos" entesa com a "ordenació de la realitat". Creu que hi ha una relació entre aquest concepte i la concepció moral de l'home grec?

Certament. Grècia es fa ressò d'una consciència antiga -segurament prehistòrica, qui sap!- segons la qual el món que governen els déus, el món dels astres, està -en l'essencial- perfectament ordenat. L'ordre que regna en aquest nivell es contraposa, sovint i no només a efectes pedagògics, al desordre que regna a la societat dels homes. En aquesta contraposició coincideixen tant l'oracle de Delfos com les reflexions polítiques o morals.

Aquesta idea es troba en el pensament moral i polític de Soló quan parla d' "eunomia" (les bones lleis) que cal instaurar en la ciutat. L'ordre prové del fet que cadascú rebi la part que li pertoca en justícia, segons el mèrit i la condició social i que cadascú -al seu torn- respecti els altres...

Convé no oblidar, a més, que la idea de "kosmos" -la idea de natura ordenada- té també un valor de bellesa. Neix aleshores la idea que també en la vida social i moral la bellesa es troba en el comportament mesurat, ordenat i regular.

També la doctrina moral pitagòrica es pot vincular a l'oposició entre "ordre" i "caos"?

Hi ha un ampli consens a considerar que el pitagorisme és la transposició filosòfica de la tradició òrfica. La idea és que l'ordre còsmic es traspassa a la vida individual i col·lectiva dels humans. Els pitagòrics es constitueixen com una secta, adoptant un conjunt de regles de vida precises i rigoroses, que els diferencien de la multitud.

Per als pitagòrics l'ànima és de condició divina -és l'expressió de l'ordre, mentre el cos és l'expressió del caos. El problema és purificar l'ànima dels seus contactes amb la corporeïtat. La idea de "metempsicosi" neix de la idea que l'ànima és immortal i que es reencarna. Aquest és l'ordre còsmic. Però no tothom es reencarna de la mateixa manera, sinó que depèn de la conducta anterior. Com més s'ha barrejat l'ànima i el cos (passionalment) més baixa i degradant és la reencarnació. La purificació és espiritualització. La idea d'una ànima que es purifica en un seguit de reencarnacions ens porta implícitament a la d'un cosmos que també tendeix a la perfecció.

Les fonts pitagòriques no ens expliquen de forma convincent per què l'ànima humana s'ha separat de Déu, però Empèdocles -que s'hi sentia proper- dona una pista important quan insinua que l'ànima humana ha acceptat l'Odi, s'ha volgut individualitzar, etc.

Passem ara, si li sembla, a les teories ètiques més consolidades, als pensadors més "clàssics". Especialment Aristòtil és un autor amb qui cal confrontar tota la filosofia moral: ¿Com explica ell l'home i quina finalitat té l'existència humana?

Segons Aristòtil, l'home és un complex psicofísic, vull dir, una integració funcional entre ànima i cos. És una altra manera de dir el que ja havien proposat la tradició orfocopitagòrica i Plató. L'ànima és la forma del cos orgànic, el conjunt de les funcions vitals, als diversos nivells de l'individu des del nivell reproductiu, al perceptiu i al cognoscitiu. Això vol dir que, per a Aristòtil no existeix immortalitat de l'ànima individual.

Això té les seves conseqüències sobre la teoria moral aristotèlica. El que vol dir és que la felicitat o infelicitat s'acaben en aquesta vida i que no hi ha ni premi ni càstig al més enllà.

L'estructura fonamental i pròpia de l'animal humà el fa ser "zoon politikon", vull dir, que allí on l'ètica i l'home tenen sentit és en la política. Qui viu fora de la polis, ens diu Aristòtil o és un Déu o és una bèstia. I aquí cal matisar que per a Aristòtil no tots els homes són "humans"- Hi ha formes inferiors respecte a la humanitat, gent que resulta estrictament incapaç de gaudir de la racionalitat o de viure segons les formes de la polis: els bàrbars -els no-grecs- o els esclaus i, en part, les dones.

A més, cal no perdre de vista que hi ha una forma de vida superior, que va més enllà dels límits normals de la dimensió política i social en què viuen els ciutadans: és la condició de vida del filòsof, que s'acosta a la divinitat perquè dedica la seva vida a l'estudi. Per tant, quan es parla d'ètica, cal tenir present que té fronteres; per baix l'esclau i el bàrbar que no comprenen. I per sobre el filòsof que està més enllà. Per cert, aquesta idea de la superioritat de la vida contemplativa sobre la vida activa és pitagòrica i platònica en origen però va ser fonamental a tot el període medieval.

I quina diferència bàsica hi ha entre aquest tipus d'home i el de Plató ?

Plató pensava que el món de la polis estava mal fet; que era conflictiu en essència i incapaç de realitzar la justícia. Considerava que si no es transformaven en profunditat tant les estructures polítiques com l'ànima dels homes, no hi havia gran cosa a esperar pel que pertoca a una vida ètica. El Bé platònic mai no pot realitzar-se completament al món, sempre pertany al nivell del Suprasensible. És sempre un límit respecte al qual orientar-se. Això, per cert, és una idea que els cristians van assumir des del primer moment.

En canvi, Aristòtil pensa que la vida bona és la que està sedimentada en una tradició cultural i moral. Per això diu que la polis és natural, com la família. Tot i no ser perfecta, la polis representa l'actualització de les potencialitats de l'espècie humana. L'art de viure en la polis és el que millor sabem fer, i per això l'ètica aristotèlica dóna tanta importància a la prudència en el judici i a l'amistat perquè són les eines bàsiques que perpetuen la socialització.

Per què és tan important per a un grec la moderació?

La pregunta es podria girar: ¿per què és tan important també avui per a nosaltres la moderació? En principi perquè -com que hi ha moltes coses que no sabem com controlar (de la tecnologia i l'ecologia al xoc de civilitzacions), ens sentim en perill i busquem una guia provisional de l'acció. També l'home grec té al centre de la seva preocupació la idea de "hubris", de desmesura, com a forma concreta del perill. Tot allò que no té forma o que no té ordre -i això inclou les passions, els sentiments- és vist com a perillós. Cal insistir, a més, que la moderació en el context grec no és un relativisme, sinó l'excel·lència de la cosa: la perfecció consisteix a que res no sobri i res no falti. Només els humans poden assolir-la, i això ens diferencia de l'animalitat.

L'ètica no és separable de l' "oikos" (de la casa) i això demana un cert ordre vital i existencial. D'altra banda, viure a la polis significa conviure amb gent que potser no et resulta simpàtica i això obliga a la moderació com a regla vital. En definitiva, el terme mitjà aristotèlic significa assumir que la vida és complexitat i que la raó consisteix a extreure ordre d'aquest caos que són les relacions dels humans entre si.

En la tradició liberal -des de Popper- a Plató li ha tocat la llufa de ser l'inventor del totalitarisme: ¿Vostè hi està d'acord?

Uf! Posats a imaginar coses rares, jo m'estimaria més ser un esclau de família -no públic- a la Grècia clàssica que un obrer industrial a Anglaterra en el segle XIX. Vivien molt millor i se'ls menyspreava menys. I posats a dir-ho, era més digna la guerra en el món clàssic que a l'actualitat. Com a mínim si mataves algú ho havies de fer mirant-lo a la cara i no d'una manera industrial i anònima.

Dit això, Popper té raó i no en té. És obvi que existeix una filiació directa entre Plató i el totalitarisme. Per Plató, com per tots els totalitaris, el punt de vista de la comunitat és sempre anterior i més important que el de l'individu. La classe social és inseparable del tipus d'ànima que cada individu té i ho determina tot. El mateix Aristòtil ja va dir que la República de Plató no era una ciutat sencera, sinó tres ciutats perquè cada classe social (homes d'or, d'argent i de bronze) tirarien pel seu compte. Per altra banda Plató pensa que hi ha un grup restringit d'homes -els filòsofs- que sempre saben què s'ha de fer, mentre la resta no comprèn res i s'ha de deixar conduir. Fins aquí, Plató és totalitari.

Però si ho observem bé, resulta que Plató ha estat sempre molt admirat per la majoria de pensadors revolucionaris. I en canvi, Aristòtil és quasi un patrimoni dels moderats, dels aburguesats... això es pot explicar perquè Plató és el primer a dir que la polis s'ha de transformar de dalt a baix i que, a més, allò que prové de la tradició i del passat no és en absolut impossible de canviar o de repensar. Aquesta idea que "res no està bé", aquesta insatisfacció amb el present que patim i aquesta aspiració a un Bé que ens mereixem és, en ella mateixa, antitotalitària.

Després d'Epicur, l'ètica a Grècia ja és una altra cosa ?

Em sembla que, des dels socràtics menors, a Grècia es va anar estenent una actitud de "sospita" que els postmoderns podem entendre força bé pel que representa de ressentiment i de nihilisme. Epicur i els cíncics són clarament exponents de la concepció del món de les classes populars fartes -i amb tota la raó!- de la retòrica senyorial. Senzillament, quan la polis fa fet fallida, quan ja no hi ha àgora com a lloc on fer aflorar les tensions i on practicar el diàleg, llavors podem dir que estem encetant una altra concepció del món. L'ètica hel·lenística recull temes que ja estaven en Aristòtil (l'amistat, especialment) però ho resol en un món on la idea de comunitat ha estat arruïnada. Potser per això és tan propera a la sensibilitat del canvi de mil·lenni.

AGUSTÍ ON DE ROCS

P. Strathern

INTRODUCCIÓN

La Edad de Oro de la filosofía llegó a su fin con la muerte de Aristóteles el año 322 a.C.. Lo que había sido objeto de razonamientos coherentes degeneró en gran medida en actitud o comentariados corrientes de pensamiento sobresalen: el estoicismo y el epicureismo.

La filosofía estoica fue originada por Zenón de Citio, nacido en Chipre a principios del siglo III a.C. Zenón fue un capitalista de éxito hasta que perdió todos sus recursos en un naufragio. Se sintió inmediatamente atraído por los **cínicos**, que pensaban que las posesiones materiales no tenían la menor importancia. Zenón partió de esta actitud para desarrollar su propia filosofía estoica, que recibió su nombre de los **stoa (columnas)** de la arcada de Atenas donde enseñaba. Zenón adoptó la actitud estoica frente a la vida. Afirmaba que los hombres se dividen en dos categorías. El primer grupo (todos los estoicos) consistía en los sabios, indiferentes a todo excepto a su propia sabiduría. El resto eran los tontos.

La sabiduría consistía para los estoicos en renunciar a las pasiones y llevar una vida de virtud, lo que implicaba el control de sí mismo, la fortaleza frente a la adversidad y la conducta justa.

La filosofía estoica se desarrolló durante siglos y llegó a estar en boga en Roma, especialmente entre los miembros desilusionados de las capas altas, que tenían que soportar los caprichos de emperadores recalcitrantes. El dramaturgo Séneca trató incluso de enseñar el estoicismo a Nerón, pero el emperador demostró no tener el temperamento adecuado para esta filosofía.

Finalmente, en el siglo II d.C., el estoicismo fue adoptado por el emperador Marco Aurelio, que escribió una serie de meditaciones bastante pomposas y banales durante sus largas campañas contra los bárbaros transdanubianos.

Otras posturas filosóficas similares dieron origen a los cínicos, antes mencionados, y a los escépticos, que pensaban que no sabían nada, pero que no veían ninguna contradicción en enseñar esto.

Pero la tendencia más importante después de la de los estoicos fue la iniciada por **Epicuro**, que nació a mediados del siglo IV a.C., probablemente en Samos. Epicuro se estableció en Atenas y fundó una comunidad que vivía en su huerto y seguía su filosofía, opuesto al estoicismo en muchos aspectos y conocida como **epicureismo**. Los estoicos renunciaban a los placeres y los epicúreos estaban por la buena vida. Pero el propio Epicuro pensaba que la buena vida consistía en la sencillez extrema, en vivir a pan y agua, con quizá un poco de queso los días de fiesta. Su objetivo (y el de su filosofía al principio) era el de alcanzar una vida libre de todo sufrimiento. El sexo, la bebida, las ambiciones de todo tipo –en suma, la gran vida– traían como resultado resacas y decepciones, el sufrimiento, en suma, y lo mejor era evitar sus causas. Los romanos, poco proclives a tales finezas filosóficas, abrazaron

ávidamente el epicureísmo, pero con sus propias ideas acerca de lo que es la gran vida, que comprendía muchísimo más que pan y agua. De este modo se corrompió el epicureísmo, adquiriendo la connotación de permisividad egoísta que mantiene hasta el día de hoy.

Casi todos los demás filósofos de este período se concentraban en la obra de sus grandes predecesores y su actividad consistía principalmente en comentarlos, analizarlos y reelaborarlos, y en la sofistería. Los más destacados de entre estos nada originales filósofos eran los seguidores de Pitágoras y Platón. El más grande de estos últimos fue Plotino, que desarrolló la tendencia religiosa del platonismo, incorporando diversos rasgos místicos. Al final, su filosofía apenas podía ser reconocida como platonismo, por lo que se la denominó neoplatonismo.

El acontecimiento intelectual más importante de los primeros siglos después de Cristo fue la difusión del cristianismo. Éste sirvió de barrera a todo desarrollo filosófico serio hasta la llegada de Agustín.

AGUSTÍN. VIDA Y OBRA.

“Fui a Cartago, donde terminé en un bullente caldero de lascivia. En un frenesí de lujuria hice cosas abominables; me sumergí en fétida depravación hasta hartarme de placeres infernales. Los apetitos carnales, como un pantano burbujeante, y el sexo viril manando dentro de mí rezumaban vapores...” San Agustín era un maníaco sexual, o eso es lo que pretende hacernos creer. Se castiga página tras página de sus famosas “Confesiones” por ser “el más vil esclavo de las bajas pasiones” y por recrearse en “la basura de la impudicia, el negro río infernal de la lujuria”. Pero el lector expectante pasa las páginas con decepción creciente en busca de ejemplos reales de esta lascivia enloquecida, de modo que no se sabe qué hacía Agustín exactamente en los suntuosos nidos de vicio de Cartago.

Agustín nació el año 354 dC en la pequeña ciudad de Tagaste, en la provincia romana de Numidia (ahora Souk Abras, en el hinterland nororiental de Argelia). Parece ser que sus padres fueron una pareja de clase media, bastante borrachines los dos. Su padre, muy bebedor, llegó a mostrar síntomas alcohólicos de desintegración emocional, en forma de una persecución obsesiva de las mujeres y de accesos violentos, después de lo cual la madre de Agustín, Mónica, abjuró del demonio de la bebida y transformó sus frustraciones y desilusiones en ambiciones para su hijo.

Conocemos bastante de la juventud de Agustín por las descripciones que hace en sus “Confesiones”. Desde un principio, Mónica parece haber abrumado al pequeño Agustín, si bien éste no aventura nunca una palabra en contra de su madre, cuyo obsesivo cristianismo puritano impregna el libro desde la primera página. “¿Quién me quitará los pecados que cometí de bebé?” se pregunta Agustín, reprochándose los llantos pidiendo la leche de su madre. “Fui en verdad un gran pecador”, comenta, sin ironía, recordando su falta de interés en la escuela.

No hay duda ninguna de que Mónica manejaba la vida familiar. Incluso se las compuso para que el desventurado Patricio se convirtiera al cristianismo un año antes de su muerte, casi con certeza en un arranque de remordimiento alcohólico. Y cuando pareció que el joven Agustín había heredado algunas de las horribles

costumbres de su padre, fue expulsado del hogar. Pero sólo por breve tiempo, pues Mónica no quería soltarle de sus garras.

Mientras tanto, Agustín seguía luchando con su Problema. Desesperado, se volvía a veces hacia Dios, implorándole conmovedoramente, "Señor, dadme la castidad, pero no ahora". No quería que Dios le "curara demasiado pronto de la enfermedad de la lujuria, que deseaba satisfacer, no apagar".

Agustín era un muchacho sumamente brillante y Mónica tenía ambiciosos proyectos para él. Antes de morir Patricio, había reunido el dinero suficiente para que el chico prosiguiera su educación en Cartago. Allí, lejos de su madre, Agustín tuvo varias experiencias en burdeles y se aficionó al teatro (descrito después en las "Confesiones" como "una sarna asquerosa, que crece y se ulcera con un horrible pus. ¡Qué delirio tan miserable!"). Se puso a vivir con una mujer, con quien había de mantener una relación amorosa larga y fiel y que tuvo de él un "hijo fortuito". (Nada se dice en contra de ella como persona en las "Confesiones", lo que le perturbaba fue lo que repetida y placenteramente hacían juntos).

Pero Agustín no era un simple pedante con problemas. La turbulencia que le arrastraba a tales extremos de (prendida) lascivia y de (puramente literario) envilecimiento le impulsaba con igual fuerza a descubrir la verdad acerca de sí mismo. ¿Por qué se comportaba de tal manera? ¿Cómo podía ser tan total y despreciablemente vil y sucio y, al mismo tiempo, anhelar la pureza con ansia semejante?

No se contaba con la psicología que podría haberle reducido a una normalidad vulgar, y el cristianismo que le ofrecía su madre parecía demasiado simple para satisfacer su exigente intelecto. Lo que necesitaba era una explicación convincente de sus dificultades, lo bastante profunda para que él pudiera creerla. Comenzó a leer a Cicerón y se sintió enseguida atraído por la filosofía. Fue Cicerón, un graduado de la Academia de Platón, quien le enseñó el difícil negocio de pensar adecuadamente. Pero Cicerón no ofrecía soluciones.

Agustín encontró lo que buscaba en el **maniqueísmo**. Esta secta casi cristiana había sido fundada un siglo antes por un persa llamado Mani, que había pretendido ser el Espíritu Santo y había sido crucificado por adoradores del fuego. El maniqueísmo era en esencia dualista y sus partidarios creían que el mundo es producto del conflicto entre Dios y el Mal (o entre la Luz y la Oscuridad). El alma humana es luz, atrapada en la oscuridad de la que debe tratar de liberarse. Ésta era una creencia hecha a la medida para Agustín en la situación en que se encontraba, aunque había sido proscrita, como herejía, por la iglesia cristiana. Agustín se entregó al maniqueísmo con los brazos abiertos.

Mónica no recibió satisfecha a su hijo después de sus cuatro años de estudio en Cartago. Podía aceptar a la amante y al niño (ya se encargaría de esto más tarde), pero el maniqueísmo era otra cosa, afligía su corazón y no quería ocultarlo. Entretanto, Agustín comenzó a enseñar retórica en su ciudad natal y a interesarse por la astronomía. Un año después, ya con veinte años, seguía siendo ambicioso y regresó a Cartago, en cuya universidad trabajó como profesor visitante. Por desgracia, los tiempos estaban cambiando y no había manera de controlar a los estudiantes. Los problemas de disciplina eran tan grandes que la enseñanza

resultaba virtualmente imposible. Agustín decidió ir a Roma con su amante y su hijo en busca de trabajo.

Ya por entonces, Agustín comenzaba a albergar dudas del maniqueísmo. Los últimos descubrimientos en astronomía no casaban con las explicaciones mitológicas de los cielos que ofrecían los maniqueos. Agustín recibió la visita del obispo Fausto, el sabio maniqueo, y juntos discutieron sobre estos temas, pero el buen obispo hubo de confesar que no tenía respuestas, lo cual hizo meditar a Agustín.

Madre no aprobaba el proyectado viaje a Roma y se trasladó a Cartago para hacérselo saber. Hubo una escena en el puerto antes de que el barco se hiciera a la mar, con Mónica "abrazada a mí con toda su fuerza, con la esperanza de que, o bien yo regresaba a casa, o bien la llevaba conmigo".

Agustín prosiguió en Roma su trato con los maniqueos. No obstante sus dudas, continuaba creyendo, según su doctrina, que no somos nosotros quienes pecamos, sino otra naturaleza más tenebrosa que se apodera de nuestras almas. Continuó enseñando, y en menos de un año ya se había hecho notar su brillantez intelectual. Le fue ofrecido un puesto de profesor de retórica en Milán.

Milán había reemplazado recientemente a Roma como capital administrativa el Imperio Romano, que se encontraba en el proceso de división en sus dos mitades oriental y occidental. El imperio entraba en uno de los episodios y más exóticos de su largo declinar, con la coronación de emperadores adolescentes y cosas de este estilo. (El ejército se había superado a sí mismo proclamando emperador a un niño de cuatro años, pero se paso cortésmente por alto este ejemplo de inteligencia militar y, en su lugar, se puso por breve tiempo un adulto degenerado). El emperador que gobernaba a la sazón residía en Milán, pero la figura más influyente era la del obispo Ambrosio, quien luego sería hecho santo. Su poder era tan grande que había ordenado recientemente al emperador Teodosio cumplir una penitencia por haber sido responsable de una masacre en Tesalónica.

Ambrosio era uno de las mentes más capaces de la Cristiandad y sus sermones atraían una amplia audiencia. Agustín acudió a uno de ellos y se desengañó en el acto de dos prejuicios que había mantenido respecto del cristianismo. Vio que un hombre de gran inteligencia podía varar esta religión y vio también que la Biblia era un libro más profundo de lo que él había creído y que no siempre había de ser comprendido literalmente.

Un año después de la llegada de Agustín a Milán, su madre le alcanzó por fin. Ahora podía él asegurar a Mónica que ya no era maniqueo, pero tampoco era todavía cristiano, todavía albergaba grandes ambiciones de "fama, riquezas y matrimonio". Parece ser que Mónica estaba a favor y pronto le persuadió de que había llegado el momento de encontrar una buena esposa. Se eligió una muchacha de una familia apropiada y se prometieron, a pesar de que ella era tan joven que tenían que esperar dos años antes de poder casarse legalmente. Pero había que pagar un precio, y éste era que "la mujer con la que había estado viviendo (durante más de doce años) debía apartarse de mi lado por ser un obstáculo a mi matrimonio, y éste era un golpe que hizo sangrar mi corazón, pues la amaba tiernamente". La amante de Agustín -que permanece sin nombre en las "Confesiones"- fue obligada a dejar

su hijo con Agustín y enviada a África, "con la promesa de no entregarse a ningún otro hombre".

Agustín se encontraba, más que nunca, atormentado por el "problema del mal". No podía ya creer en los maniqueos, debido en gran parte a su inferioridad intelectual. No eran capaces de responder sus preguntas sobre astronomía ni de explicar el problema de su irrefrenable impulso sexual, pero no parecía haber alternativa a su interpretación dualista del mundo. El alma de la Luz dentro de él permanecía indefensa y fuera de su control, en las garras de la Oscuridad. Sin embargo, la mera noción de dualismo le resultaba cada vez más inaceptable. Entonces descubrió los escritos de Plotino.

Plotino había nacido en Alejandría a comienzos del siglo III d.C.. Al igual que muchos críticos brillantes, pensaba que comprendía lo que leía mejor que el propio autor. En este caso, Plotino estaba convencido de que comprendía la filosofía de Platón mucho mejor que éste. En sus intentos por explicar lo que Platón había tratado realmente de decir. Plotino transformó las teorías originales de Platón en lo que llegó a ser llamado neoplatonismo. En el receptáculo de la teoría platónica. Plotino vertió un cóctel de esencias de Pitágoras, Aristóteles y los estoicos, añadiendo unas cuantas gotas de su propio misticismo.

Como Platón, los neoplatónicos pensaban que la realidad última y el bien son trascendentes. La realidad más alta es el Uno. Las cosas emanan de esta unidad en orden descendente de realidad, valor e integración. El mal surge en la materia dispersa en el punto más bajo de la escala, el más alejado del Uno. Esto significaba que no había necesidad del dualismo para describir la naturaleza del mal, como pretendían los maniqueos. Para los neoplatónicos, el mal era meramente la ausencia del bien; era la cosa más alejada de la suprema realidad del Uno, y así la cosa menos real de todas. Aquí estaba la respuesta al dualismo inaceptable para Agustín, una respuesta que resolvía de una vez por todas el problema del mal (Apenas si existía).

En este estado de su desarrollo, el platonismo semejaba en motivos aspectos una versión filosófica del cristianismo, aunque sin un Dios cristiano. Todo este tiempo, Agustín se aproximaba más y más al cristianismo de su madre, en su búsqueda de la verdad llegó incluso a leer las epístolas de San Pablo, pero no se decidía todavía a dar el paso definitivo.

Esta crisis espiritual llevó a Agustín, hacia agosto del año 388 d.C., hasta el borde de una crisis nerviosa. Un día, en medio de un torbellino de cólera y angustia, consecuencia de su estado de indecisión, buscó alivio en la quietud de su jardín. Se mesaba los cabellos y se golpeaba la frente con los puños, cayó al suelo debajo de una higuera y estalló en lágrimas. Lentamente llegó a tomar conciencia de la voz cantarina de un niño que cantaba en una casa vecina, "Tolle, lee. Tolle, lege" (Toma y lee). Al principio creyó que se trataba de un juego infantil, pero pronto se apercibió de que "esto sólo podía ser un mandato divino para que abriera las Escrituras y leyera las primeras líneas sobre las que cayeran mis ojos". Cesó inmediatamente de sollozar, se levantó y corrió hacia la copia de las epístolas de San Pablo que había dejado en un banco. Cogió el libro, lo abrió, y leyó las primeras palabras que vio: "... no en orgías y borracheras, no en la lascivia y la impudicia, no en la disensión y la envidia. En lugar de esto, toma en ti al Señor

Jesucristo, y no gastes más tiempo pensando en la carne y en satisfacer sus placeres” Agustín se había convertido. Volvió a la casa y contó a su madre lo que le había sucedido; y ella se colmó de gozo.

Agustín renunció a la enseñanza y desechó la idea de matrimonio. El sábado antes de la Semana Santa del 387, fueron bautizados él y su hijo Adeodato por Ambrosio en Milán. Agustín y su madre decidieron regresar a Numidia, pero cuando se disponían a embarcar en el puerto de Ostia, Mónica enfermó de fiebres. Agustín hizo lo que pudo por cuidarla, pero su misión se había cumplido y expiró.

La madre de Agustín fue canonizada años más tarde y es hoy la santa patrona de las mujeres casadas. Sus sagrados restos fueron trasladados a Roma, donde, muy apropiadamente, reposan en la iglesia de Sant’Agostino. Con la muerte de Santa Mónica termina la parte narrativa de las “Confesiones” que Agustín escribiría una década más tarde.

Agustín se hizo a la vela hacia África y regresó a Tagaste, acompañado por varios amigos devotos. Establecieron una comunidad para llevar una vida monacal; Agustín pasaba la mayor parte de su tiempo escribiendo y estudiando. A pesar de las protestas que hace de su carácter apasionado y pecador, Agustín fue esencialmente una personalidad contemplativa. Era éste el tipo de vida que más le gustaba y fue durante ese período cuando se dedicó a pensar y a poner los cimientos de su filosofía.

Agustín se había sentido particularmente impresionado por los elementos místicos del neoplatonismo, y por la idea de que el más íntimo espíritu del hombre lo une a la realidad suprema. Plotino pensaba que hemos de mirar profundamente dentro de nosotros mismos para alcanzar el Uno supremo, la realidad última. Ésta había sido la experiencia de Agustín y ahora trataba de conciliar la doctrina de Plotino con el cristianismo de San Pablo. Con el tiempo, llegó a avenir todo el neoplatonismo con las enseñanzas de la Biblia.

La fusión de estas dos doctrinas, que estaban lejos de ser complementarias, fue la contribución más importante de Agustín a la filosofía. No sólo proporcionó así al cristianismo un apoyo intelectual fuerte, sino que lo enlazó con la tradición filosófica griega. De este modo pudo el cristianismo mantener encendida, si bien débilmente, la llama de la filosofía durante la Edad Media.

Agustín originó muchas ideas filosóficas propias a lo largo de su obra. El pensamiento griego de Plotino, parecido en esto al nuestro de hoy, no podía aceptar que algo pudiera ser creado de la nada, como en la Biblia, Para los neoplatónicos, el Uno era intemporal y no tenía propósito. Con el fin de hacer consistente el neoplatonismo con el Génesis, Agustín introdujo en aquél la creación y la “voluntad de Dios de que las buenas cosas sean”. Pero con esto se enfrentaba a una dificultad. ¿Cómo podía el Uno (ahora Dios) intemporal obrar en el tiempo?

Este problema condujo a Agustín a proponer una teoría del tiempo mucho más avanzada que cualquier pensamiento griego sobre la materia, y que no fue desafiada hasta la teoría de Kant, trece siglos más tarde (que para algunos no es sino el desarrollo de la idea original de Agustín). Según Agustín, Dios existe fuera del tiempo, y éste comenzó sólo con la creación del mundo. Así pues, no es válida la pregunta sobre qué sucedía antes de que el mundo fuera creado. Para Agustín, el

tiempo es subjetivo y existe sólo en la mente humana como un aspecto de nuestra manera de ver. No podemos ver el mundo de otra manera, aunque la realidad última no está sometida al tiempo.

Este subjetivismo esencialmente ciego, inconsciente, llevó a Agustín a cuestionar las bases del conocimiento objetivo. ¿Qué podemos conocer de la realidad última, si está más allá de nosotros en todo sentido? Y en verdad, ¿qué sabemos? Nada con certeza, excepto que existimos y que pensamos. Estas ideas de los "Soliloquios" de Agustín se anticipan en más de once siglos al famoso "Cogito ergo sum" (Pienso, luego existo) de Descartes, que había de ser una revolución en la filosofía. Este pasaje fue pasado por alto, o no desarrollado, por los sucesores medievales de Agustín; por fortuna, pues de lo contrario habrían terminado probablemente quemados en la hoguera.

El año 391, Agustín visitó Hipona (antes Bône, ahora Annaba, en la costa nororiental de Argelia). Allí, el obispo Valerio le convenció de que debía ordenarse sacerdote, obligándole a abandonar su comunidad. El anciano Valero nombró a Agustín, antes de que pasaran cinco años, obispo auxiliar de Hipona, y cuando Valerio murió, un año más tarde, Agustín fue encargado de todo el trabajo pastoral.

En aquellos tiempos, el obispo no era sólo el sacerdote local más importante, sino también profesor de teología y juez civil. No obstante esta pesada carga, Agustín produjo una obra fecunda. Durante los dos años siguientes a su nombramiento de obispo escribió innumerables panfletos y sermones y mantuvo una correspondencia amplia. De entonces son sus "Confesiones". Además de exponer las agonías sexuales de su juventud, las "Confesiones" contienen los más profundos enunciados de fe de toda la literatura cristiana y un esbozo de su filosofía, incluyendo su original teoría del tiempo.

Por desgracia, no todo la vasta producción literaria de Agustín fue de tan alta calidad. Como muchos conversos, Agustín se obsesionó con las finezas de la doctrina de la iglesia y malgastó una buena parte de su precioso tiempo en injuriosas campañas en contra de las desviaciones del pensamiento ortodoxo. La herejía maniquea, que tan bien conocía, fue particular objeto de vituperio ("este horrible excremento mental"). Pero no era ésta la única herejía.

Los donatistas, por ejemplo, formaban una secta cristiana que había alcanzado prominencia en el norte de África a principios del siglo IV, cuando rompieron con la iglesia de roma. Los donatistas sostenían que la iglesia debía permanecer libre de toda interferencia con el Estado. Nada había de malo en ello, pero una parte central de su programa consistía en provocar una revolución en contra del Estado, a lo que se seguiría la llegada de los Cuatro Jinetes del Apocalipsis y el fin del mundo. Guerreros campesinos, los llamados circuncelliones, colaboraban con este programa social.

Los donatistas veían la guerra con buenos ojos, pues demostraba la maldad del mundo. Creían en una vida de penitencia y persecuciones que, si tenían suerte, acabaría en el martirio, de modo que era muy difícil erradicarlos, pues recibían de buen grado toda acción en su contra, ya que solamente confirmaba sus puntos de vista. Una buena parte de los cristianos del norte de África se habían pasado a esta herejía cuando Agustín fue nombrado obispo de Hipona, de modo que tuvo que

emplear mucho tiempo polemizando y condenándolos en los términos más violentos.

Más tarde, Agustín hubo de convertirse también en azote de los pelagianos. Esta secta herética había sido iniciada por un monje galés llamado Morgan (nombre en gaélico para marinero y traducido al latín como Pelagius). Cuando el hermano Morgan llegó a Roma, su probo espíritu galés se espantó de la laxitud moral del clero, que tendía a considerar sus votos de manera más frívola y mediterránea. Morgan descubrió pronto la causa del problema, y es que un día escuchó un sermón en el que el obispo se refería a un pasaje de las "Confesiones" de Agustín (que al detenerse en vagas salacidades había estimulado ventas e imaginaciones a lo ancho de la Cristiandad). El pasaje citado por el obispo explicaba la opinión de Agustín de que el bien no es posible sin la intervención de la gracia divina, doctrina ésta que bordeaba la idea de predestinación. Morgan se percató de que muchos utilizaban esta doctrina como excusa para la laxitud moral, pues no tenía objeto esforzarse en ser bueno si ello dependía de la intervención de la gracia divina.

Morgan se opuso con una doctrina propia, que decía que no existe el pecado original, y que el hombre es capaz de ganar el cielo sin ayuda de la gracia de Dios. Tan perniciosa herejía suscitó una tormenta de protestas, sobre todo de Agustín, que se dispuso de inmediato a defender su teoría ética y escribió una serie de encendidas polémicas, embistiendo contra el malvado galés y su creciente banda de seguidores.

Agustín malgastó gran parte de su tiempo en tareas de propaganda y se hizo famoso por toda la Cristiandad como abanderado de la ortodoxia. (Según Agustín, hasta los niños no bautizados están destinados a la condenación eterna.) Uno no puede dejar de preguntarse qué es lo que hizo que un gran pensador como Agustín dedicara tanto tiempo y energía a tamañas tonterías, pero esto no se debía a ningún rasgo psicológico individual, sino que era el síntoma de una manía colectiva que se apoderaría de la iglesia durante muchos siglos. Desde la perspectiva de la historia sólo podemos asombrarnos de la contumacia de Agustín y de otras grandes mentes de la época, que malgastaron de tal manera su tiempo. El imperio Romano se encontraba en los últimos vestigios de su colapso antes de la Edad Media y los intelectos más finos de la Cristiandad se enzarzaban en amargas controversias acerca de la intervención de la gracia divina, sobre si los niños sin bautizar iban al infierno, o sobre la necesidad de la castidad.

El año 410 d.C., Alarico y los visigodos victoriosos se dedicaron de manera entusiasta al saqueo de Roma. Eran éstos los primeros invasores extranjeros que traspasaban las murallas de la ciudad en casi ochocientos años. La caída de Roma fue achacada a la pérdida de la fe en los antiguos dioses, cuyo culto había sido prohibido recientemente por el emperador Teodosio en aras del cristianismo. Roma mandó mientras Júpiter fue adorado, y ya vez lo que sucede ahora. La culpa era de los cristianos.

Este argumento tocó la fibra sensible de Agustín y se dispuso a combatirlo. Su respuesta fue "La ciudad de Dios", una obra maestra de teología y filosofía, por desgracia todavía más difícil de leer hoy que sus "Confesiones". En "La ciudad de Dios", Agustín expone la primera visión cristiana de la historia, permitiendo a los cristianos aceptar la caída de Roma como parte del orden divino. A la Ciudad

Terrena, cuyos habitantes se deleitan en el mundo temporal, opone la Ciudad de dios, una comunidad inspirada en el amor a Dios mediante la intercesión de la gracia divina. La Ciudad de Dios tenía una existencia puramente espiritual y no debía ser identificada con ningún lugar de la tierra, ni siquiera con la ciudad sagrada de Roma. Estas ideas habían de tener un profundo efecto en la iglesia medieval e incluso en la Reforma.

Agustín presenta una serie de argumentos ingeniosos a lo largo de "La ciudad de Dios". Los cristianos no debían afligirse porque los godos victoriosos saquearan impunemente Roma. (Los visigodos, un subgrupo de los godos, eran en realidad los culpables, pero Agustín decidió pasar por alto tales sutilezas al referirse a aquellos bárbaros sedientos de sangre). Agustín aseguró a sus lectores que los brutales delitos de los godos serían castigados cuando se encontraran frente a su Hacedor. Después de todo, si todos los pecados recibieran su castigo en la tierra, ¿qué sentido tendría el Juicio Final?

A causa de las acostumbradas preocupaciones de Agustín, "La ciudad de Dios" también contiene largos pasajes sobre el sexo, que impresionarán al lector moderno como implausibles, ridículos o lo último en prácticas lujuriosas, según su punto de vista. Agustín explica incluso que Adán y Eva podrían fácilmente haber tenido contacto sexual antes de la Caída (si bien enfatiza que con seguridad no lo tuvieron). Esto podría haber tenido lugar como un acto de la voluntad, sin el placer concomitante. Tal y como el propio Agustín admite, el órgano de Adán no habría sido estimulado por el deseo, de modo que desarrolla una argumentación para demostrar cómo la necesaria proeza mecánica podría lograrse mediante la sola voluntad.

Agustín se ocupa también acerca de si las vírgenes violadas por los godos durante el Saqueo de Roma conservaron su virtud, asunto éste que causó gran enojo entonces. Si la conservaron, en opinión de Agustín, puesto que la castidad es una virtud de la mente, pero no habría sido así si hubieran disfrutado con la experiencia. Y añade que Dios bien pudo permitir las violaciones debido a que las mujeres afectadas estaban demasiado orgullosas de su castidad. Mientras que hoy en día puede parecer sinsentido o aburrida una gran parte de la teología de Agustín, los pasajes mencionados son tan ofensivos hoy como debieron serlo entonces para toda persona sensata. Con esto no se pone en duda la integridad de Agustín. Probablemente no habría modificado su pensamiento de haber sido él violado por los godos.

Agustín empleó trece años en escribir "La ciudad de Dios" y la terminó el año 426 d.C., a la edad de setenta y dos años. Durante todo este tiempo atendió a sus deberes de obispo de Hipona, produciendo cientos de sermones y persistiendo en su vigorosa persecución de los herejes (Pelagio-Morgan arribó al norte de África después de la caída de Roma y se puso a predicar sus herejías en tierras de Agustín, proporcionándole así un estímulo constante y una fuente de inspiración.) Pero a pesar de la posición pública de Agustín y de la alta estima en que era tenido en toda la Cristiandad, siguió siendo esencialmente un sabio aislado, ocupado en las tareas que él mismo se imponía. Se dice que, en sus últimos años, era el único hombre de Hipona que poseía un libro. Tal era la ciudad de donde tomaría su nombre el primer gran filósofo cristiano, San Agustín de Hipona.

El sitio de Hipona lo ocupa hoy el puerto industrial argelino de Annaba. Desde el transbordador que llega desde Marsella se puede ver las mezquitas y los deslucidos bulevares coloniales bajo los vapores de una gran acería.

El colapso del Imperio Romano se aceleró durante los últimos años de la vida de Agustín. Los vándalos invadieron las provincias del norte de África en el 428 d.C., y alcanzaron las puertas de Hipona en mayo del 430. Agustín murió el 28 de agosto del 430, cuatro meses después del asedio, que duraría un año. En el aniversario de esta fecha se celebra el día de su santo. Agustín fue considerado en todas partes como un santo inmediatamente después de su muerte. (Su canonización como proceso formal sucedió a fines del primer milenio.)

Los vándalos ocuparon rápidamente todo el norte de África, y en el 497, su rey Thrasamund expulsó a los obispos católicos de Numidia, que llevaron consigo el cadáver de Agustín hasta Cerdeña. Allí permaneció hasta la invasión sarracena del siglo VIII, cuando el rey de los lombardos, Luitprando, rescató las reliquias de Agustín y las hizo traer por sus caballeros hasta Pavía, en Italia, donde han permanecido hasta el día de hoy.

DESPUÉS DE SAN AGUSTÍN.

A la muerte de San Agustín, el Imperio Romano de Occidente estaba en los últimos estertores de su agonía. Los vándalos ocuparon las provincias del norte de África en el año 439; Roma fue saqueada de nuevo, esta vez por los vándalos, el año 455. Un año después fue depuesto el emperador niño Rómulo Augústulo y se extinguió la mitad romana del Imperio Romano. Comenzaba la Edad Media.

El saber antiguo se conservó durante esta época por la tradición monástica cristiana, que pudo sobrevivir, bien que aislada, pero que llegaría a infiltrar su mensaje por medio de misioneros en los embrionarios reinos feudales de Europa.

Mientras tanto prosiguió el Imperio Oriental en los Balcanes y en el Asia Menor, con su capital en Constantinopla. El Imperio Bizantino (como vino a ser llamado) desarrolló los elementos más oscuros y avariciosos del viejo Imperio Romano, pero pocas de sus virtudes. El año 529 d.C., el emperador Justiniano suprimió finalmente toda cultura helenística "pagana" y cerró la Academia de Platón en Atenas. Para muchos historiadores, este acontecimiento marca el comienzo definitivo de la Edad Media.

Inevitablemente, ésta no podía ser una época buena para los filósofos, que necesitaban de una sociedad estable y civilizada, con una tradición de saber y ocio. (Rara vez florece la filosofía sin una clase educada ociosa). El primer pensador de cierta valía que apareció en la Europa occidental después de Agustín fue Boecio, que murió, aproximadamente un siglo después de Agustín, en Pavía, Italia. A Boecio se le recuerda sobre todo por su "volumen dorado", la "Consolación de la Filosofía". Durante la edad medieval, éste habría de ser el libro más leído después de la Biblia, y Boecio sería erróneamente considerado por muchos como un filósofo cristiano más grande que Agustín.

Boecio escribió la "Consolación de la filosofía" cuando se encontraba encerrado en una celda y sentenciado a muerte.. Según Boecio, Sócrates, Platón y Aristóteles habían sido los únicos filósofos auténticos, aunque su propia austera doctrina moral se asemejaba más a la de los estoicos. Boecio presenta en la "Consolación de la filosofía" un diálogo con ésta, en el que las respuestas en verso responden a preguntas en prosa: "Si quieres ver/ las leyes de Dios con mente pura/ tu vista en los cielos fija debe ser."

La filosofía de Boecio es platonismo puro y sin adulterar, sin nada del neoplatonismo místico de Plotino. No aparecen los dogmas del cristianismo, pero el razonamiento platónico de Boecio en ningún modo los contradice. Esto muestra cuán semejante al pensamiento platónico era una buena parte del cristianismo, aunque si Boecio hubiera extendido su comparación se habría tropezado con contradicciones flagrantes, tales como las conflictivas visiones de la creación sostenidas por los platónicos (ex nihil nihil fit: nada sale de la nada) y por los cristianos (Dios creó el mundo). Agustín se había apercebido de muchos de estos problemas y los había tratado un siglo antes, preparando así el camino para que pensadores esencialmente platónicos como Boecio pudieran considerarse cristianos. Ésta no era una hazaña insignificante en un tiempo en el que la Cristiandad estaba dividida en herejías. Irónicamente, fue finalmente la herejía lo que había de causar la caída de Boecio. Fue sentenciado a muerte por su otrora amigo Teodosio el Grande, el rey arriano de los ostrogodos, al negarse a admitir la herejía arriana. El arrianismo negaba la divinidad de Cristo y, por tanto, su conocimiento de Dios.

La "Consolación de la filosofía" de Boecio popularizó el pensamiento platónico entre las clases monásticas medievales (o al menos entre las minorías que sabían leer). La élite mantuvo así conocimiento del pensamiento filosófico auténtico, aunque les estaba prohibido abandonarse a prácticas tan peligrosas. De no haber sacado Agustín el platonismo del sombrero cristiano, es poco probable que el pensamiento cristiano hubiera incluido una filosofía digna de este nombre. Si exceptuamos a Agustín, es casi seguro que el pensamiento platónico –y así toda la tradición de la filosofía occidental- habría sido condenado por pagano.

El primer verdadero filósofo de la era medieval fue Juan Escoto Erígena. Nacido a comienzos del siglo IX, probablemente trabajó durante un tiempo en la corte del rey francés Carlos el Calvo. Juan Escoto veía el hombre como un microcosmo del universo. Con sus sentidos percibe el mundo, con la razón desentraña las causas y efectos de las cosas y con el intelecto contempla a Dios. Lo que es más importante, Juan Escoto creía en la eficacia de los razonamientos puramente filosóficos. La razón (es decir, la filosofía) era un camino para llegar a la verdad tan bueno como la teología (esto es, la revelación o la fe). Como ambos eran caminos para llegar a la verdad, nunca se contradecían; pero si aparecía un conflicto, lo mejor era confiar en la razón. Escoto sostenía que la religión verdadera era filosofía verdadera, y que la filosofía verdadera era también religión verdadera. Esto provocó la furia de la iglesia y fue condenado en no menos de dos concilios como "porridge" (gachas) escocés".

La filosofía pudo sobrevivir en la Edad Media, a pesar de esta actitud. La popularidad continuada de la "Consolación de la Filosofía" de Boecio y de las "Confesiones" de Agustín hicieron posible que la tradición monástica se mantuviera en comunicación con la tradición platónica. Si bien el "corpus" principal de las "Confesiones" está dedicado a las vicisitudes espirituales de Agustín en su camino hacia la santidad, sus tres libros finales (XI-XIII) se ocupan extensamente de problemas filosóficos. "¿Cómo comenzó el mundo?" "¿Qué es el tiempo?" "¿Existen el pasado y el futuro?" son sólo algunos de los problemas que suscita y que trata de resolver. Y quienes se sintieran tentados de profundizar en su obra podrían descubrir muchas ricas vetas de razonamiento auténticamente filosófico entre sus diatribas contra los herejes, explicaciones de la mecánica del sexo sin lujuria, etc.

Agustín ejerció una profunda influencia sobre varios pensadores de la era medieval, el más importante de los cuales fue probablemente San Anselmo, fundador en el siglo XI del escolasticismo, la seudofilosofía que había de regir, como autoridad suprema, durante toda la Edad Media. El escolasticismo fue básicamente el intento de construir un cuerpo de auténtico pensamiento filosófico sobre el fundamento del rígido dogma religioso. Lo primero estaba sujeto al razonar filosófico, mientras que lo segundo no. El razonamiento filosófico abarcaba un campo amplio y se ejercía con precisión quisquillosa, pero quien, inadvertidamente, se descarriaba y cuestionaba el dogma podía acabar quemado en la hoguera. El objetivo principal del debate filosófico era el de demostrar que el oponente había cometido el error cardinal de contradecir el dogma. La filosofía se convirtió en un peligroso juego de poder para los pocos que eran brillantes y ambiciosos.

Estas consideraciones no son tan frívolas e irrelevantes como pudiera parecer. Y una vez más, Agustín tiene alguna responsabilidad. Los antiguos griegos veían de buen grado el diferir en asuntos filosóficos. Diógenes el estoico ridiculizaba a los miembros de la Academia de Platón, pero eso era todo. Las cosas cambiaron con la unión de filosofía y cristianismo. Agustino se implicaba en un debate meramente académico al atacar las herejías donatista y pelagiana. Para Agustín, estaban dividiendo a la Cristiandad, quería destruirlas y la manera más convincente de hacerlo era demoler sus bases filosóficas mediante argumentos de razón.

En gran medida, y como consecuencia de esta actitud, la filosofía fue mal usada a lo largo de la Edad Media, resultó absorbida por la propaganda cristiana y sólo así fue aceptada. Un ateo o un musulmán no habrían podido intervenir en ninguna argumentación filosófica en la Europa occidental. No es, por tanto, sorprendente que parte de la mejor filosofía de este período fuera producida por musulmanes (Averroes y Avicena), y que el escolasticismo resultara finalmente liquidado por Descartes con los razonamientos de un ateo (aunque negara, prudentemente serlo).

Otra figura importante que recibió la influencia de Agustín fue el franciscano del siglo XIII San Buenaventura, que intentó incorporar a la escolástica varios elementos de Platón, de hecho incompatibles con el cristianismo, y que llegó hasta incluir algunos que el propio Agustín había considerado indeseables. Trazó la línea en la incorporación del aristotelismo, al que consideraba directamente opuesto al escolasticismo. San Buenaventura demostraría tener razón, en la medida en que el aristotelismo ayudó a introducir un elemento de pensamiento científico en la escolástica.

El contemporáneo más famoso de San Buenaventura fue Duns Escoto (1266-1308), que no debe ser confundido con Juan Escoto Erígena, muerto cuatro siglos antes. No recibió una fuerte influencia de Agustín, a pesar de que citaba copiosamente de las obras de éste para apoyar sus razonamientos, pero fue un filósofo más importante que San Buenaventura. Su nombre dio origen a la palabra dunce (zoquete) (una calumnia inventada por sus enemigos). Cierta vez, Duns Escoto se vio obligado a huir de París para salvar la vida, después de proponer, en contra de la doctrina oficial papal, que la inmaculada Concepción de María no la incluía en el pecado original. Este episodio ilustra no sólo los peligros a los que se enfrentaban los pensadores de la Edad Media, sino también las profundidades metafísicas en que se habían sumergido los debates en boga. Para muchos, Duns Escoto fue la mejor mente especulativa de la Edad Media; es una tragedia ver semejante talento disputando sobre galimatías metafísicos. Sin embargo, también hizo muchas contribuciones importantes, principalmente elaboraciones (y soluciones) de las dificultades que surgían del platonismo que introdujo Agustín. Por ejemplo, la distinción que hizo Duns Escoto entre las propiedades esenciales y las accidentales de una cosa supusieron un avance lógico importante. Argumentos de este calibre habían sido casi inexistentes desde Aristóteles, quince siglos antes. Duns Escoto demostró que la lógica puede ser usada como una herramienta práctica, si bien no se hizo ningún uso de esto durante varios siglos, debido al talante no científico de la época.

Las definiciones que hace Duns Escoto de las cosas que podemos conocer sin prueba se anticipan al período cuando la filosofía pudo finalmente liberarse del peso asfixiante de la teología. Según Duns Escoto, hay tres clases diferentes de conocimiento sin prueba: primero, los principios que conocemos por sí mismos; segundo, las cosas que conocemos por la experiencia; y tercero, los actos que nosotros mismos ejecutamos.

Duns Escoto llegó a hacerse enemigo de Tomas de Aquino (1225 – 1274), el más grande de todos los filósofos medievales. Aquino no recibió influencias de Agustín, pero su contribución más importante es notablemente similar. Mientras que Agustín adaptó el pensamiento platónico al dogma cristiano, Aquino pudo conciliar las obras de Aristóteles con las enseñanzas de la iglesia. Muchas de estas obras habían reaparecido en Europa occidental solo recientemente, como resultado, en gran medida, de filósofos musulmanes como Averroes. Lo mejor del antiguo pensamiento griego se incorporaba al escolasticismo. El resultado fue desastroso. La naturaleza esencialmente clara y fluida del pensamiento especulativo griego se heló en un rígido glaciar de metafísica cristiana que avanzaba a pasos imperceptibles.

Qüestionari Filosofia Antiga i Medieval.

1. A Roma, a la filosofia estoica, a quines capes socials va arrelar?
2. Quina transformació pateix l'epicureisme a Roma?
3. Quina visió sobre la mare d'Agustí ofereix el comentarista? (Agustí on de rocs)
4. Quina informació ofereix el text en relació a la doctrina del maniqueisme? Què opina el maniqueisme sobre "el pecat"?
5. Quin personatge cristià té molta autoritat política i moral en aquesta època, segons el text?
6. Quina informació se'ns ofereix de Plotí? Què opina Plotí del mal? Què li aporta a Agustí la filosofia de Plotí?
7. Segons el comentarista Strathern, quina és la contribució més important d'Agustí a la filosofia?
8. En què consisteix l'heretgia donatista? i la pelagiana?
9. Què és això de la "ciutat de Déu" d'Agustí?
10. Què se'n diu de Boeci en el text? Quina importància té per a la filosofia?
11. Què en saps de l'arrianisme?
12. Què se'n diu de l'escolàstica?
13. Quin és el servei tan valuós que presten els filòsofs musulmans a la filosofia europea d'aquella època?
14. En què consisteix, bàsicament, l'obra de Tomàs d'Aquino?

DEL MÓN ROMÀ AL MÓN MEDIEVAL.

Fes una valoració de la crítica que Plató fa de la democràcia atenesa:

- a) En quins punts hi estàs d'acord i en quins no? Et sembla que faria la mateixa crítica a les democràcies actuals?
 - b) Penses que és el sistema més just, el sufragi universal? O bé creus que el vot dels "entesos" no hauria de valer igual que el dels ignorants?
 - c) Penses que Plató aprovaria alguna de les dictadures actuals? Justifica la resposta.
- Estàs d'acord que són els quatre mals que enumera Epicur allò que impedeix a l'ésser humà ser feliç? Examina'ls críticament un per un. Explica el sentit d'aquestes frases d'Aristòtil: "*l'univers és conegut per la raó; el particular, per la sensibilitat*"

Segona part:

- Per què et sembla que els primers cristians acceptaven més fàcilment la filosofia platònica que no l'aristotèlica? Quins elements del platonisme estan d'acord amb el cristianisme i quins no?
- Explica l'actitud davant la filosofia que expressa la següent frase: "Entén per tal de creure, creu per tal d'entendre" (Què és primer: entendre o creure?)
- Digues quins són els elements platònics que adopta Sant Agustí i quins són els que modifica?
- Explica ben clarament què són els universals. En què consisteix

L'anomenat problema dels universals?

- Per què, en l'edat mitjana, el tema dels universals va ser tan viu i punyent?
- Comenta la frase "*cap universal no pertany a l'essència de cap substància*"?
- Justifica la segona cita segons la qual l'universal (terme) està en lloc de (suposa per) alguna cosa.

Tercera part: DEL MÓN ROMÀ AL MÓN MEDIEVAL:

- Després d'Aristòtil l'aparició de les filosofies ètiques de caràcter salvífic, amb quin fenomen de caràcter espiritual van coincidir?
- Quin nom rep la fusió d'elements filosòfics i religiosos?
- Com es diu el sistema filosòfic realment nou que sorgeix el segle III dC?
- Com explicaries l'eclecticisme?
- Per què durant el segle III dC els emperadors comencen a culpar els cristians de la forta crisi que pateix l'imperi?
- Com explicaries l'expressió que hi figura en el llibre: "la filosofia durant l'edat mitjana deixa de ser un saber autònom"

FILOSOFIA I RELIGIÓ A ROMA

- A les filosofies hel·lenístiques quin era el paper que se li atribuïa al savi?
- Què vol dir que el platonisme va esdevenir cada vegada més teològic?
- Com explicaries el significat de l'expressió "*visió lineal del temps*" que s'atribueix al cristianisme? I de "*voluntarisme*"?
- Quin és l'aspecte, segons el teu parer, en que cristianisme i filosofia grega s'hi oposen més? Justifica la resposta.
- Quina diferència existeix entre l'emanatisme del neoplatonisme i la creació divina del cristianisme?

SANT AGUSTÍ I EL COMENÇAMENT DE L'EDAT MITJANA

- Com poden ser eternes les idees, si només Déu és etern? Com ho resol Sant Agustí?
- Per què Sant Agustí rebutja el neoplatonisme panteista?
- Per què Sant Agustí rebutja el maniqueisme?
- Explica l'expressió del llibre "*deserció de la voluntat*" (que segons Agustí qualifica com a pecat) com a origen del mal.
Amb qui estàs més d'acord pel que fa al problema del mal: amb Pelagi o amb Sant Agustí? Creus en els escollits pel que fa a la gràcia divina?
- Què vol significar el llibre quan diu que durant gairebé un mil·lenni sembla que la cultura europea no estigués interessada per les causes segones i només es va centrar en la causa primera? Quin paper juga l'Església en aquesta orientació?
- Per què la disputa dels universals ens fa recordar Plató?
- Si haguéssim d'etiquetar com "*antics*" i "*moderns*", com ho faríem respecte als "*dialèctics* i "*antidialèctics*"? Qui seria què?

LA REVOLUCIÓ CIENTÍFICA

César Tejedor

Durant el segle XVII (per obra sobretot de Newton) es consolida la "revolució científica" iniciada per Copèrnic: la nova visió de l'Univers triomfa definitivament sobre la visió aristotèlic-escolàstica.

A finals del segle XVII la situació general de la ciència a Europa era la següent:

1) Existeixen QUATRE TRADICIONS científico-metodològiques:

a) **Escolàstica**: En franca decadència, i que explica els fenòmens mitjançant les "essències" i "qualitats ocultes" de les coses (la qual cosa era el mateix que no explicar res, segons els nous científics).

b) **Cartesiana**: Deductivista.

Partia d'"hipòtesis" no inspirades en l'experiència, i deduia un sistema general de l'Univers.

c) **Baconiana**: Inductivista.

Menyspreava les "teories" i es dedicava més aviat a les "històries naturals" (recopilació de dades i experiències).

d) Mètode de **Galileu**: Mètode de resolució-composició.

També havia inspirat a Descartes. Uneix l'experiència de baconians i la deducció matemàtica dels cartesians. La metodologia de Newton, per bé que distinta, està en aquesta mateixa línia.

BACONIANS i **CARTESIANS** s'enfronten entre si. Els baconians acusen els cartesians de disputar interminablement sobre hipòtesis sense fonament. Els cartesians repliquen que és inútil (i inclús impossible) pretendre demostrar experimentalment allò que ja se sap a priori).

2) Tanmateix, existeix (llevat de la majoria dels escolàstics) un ACORD COMU sobre algunes qüestions:

- **Heliocentrisme**.
- **Mecanicisme**.
- **Corpuscularisme** (partícules o àtoms indivisibles).
- Distinció entre **qualitats primàries** i **secundàries**.
- **Gravetat** (no pas els cartesians).
- **Matematització** (no pas els baconians).

3) Durant aquest segle els majors avenços científics succeeixen a Anglaterra. L'activitat es realitza fora de la Universitat, en cercles independents (segona meitat s. XVII). Les necessitats del desenvolupament industrial i l'interès de la burgesia comerciant propiciaren el desenvolupament científic, que fou sostingut sobretot per puritans.

C. Tejedor

EL SIGLO XVII. PANORÁMICA GENERAL.

Las transformaciones económicas hacen que el centro de gravedad se traslade de Italia y España a Francia, Holanda e Inglaterra. A las esperanzas del Renacimiento le siguen una etapa de crisis, desequilibrios y angustias. El estado de ánimo resultante encuentra su forma de expresión en el BARROCO. Es un siglo muy inquieto, en el que se buscan nuevas soluciones.

LOS CONOCIMIENTOS.

El siglo XVII se enfrenta a una "crisis de la razón". Las Universidades entran en decadencia y la vida intelectual se centra en los salones y las recién creadas Academias. La Filosofía ESCOLASTICA ha perdido fuerza creativa. La NUEVA CIENCIA ha provocado el hundimiento de la imagen aristotélica del mundo, y por todas partes se buscan nuevos horizontes intelectuales. Tampoco la TEOLOGIA es capaz de unificar los conocimientos. La Biblia deja de ser una enciclopedia de las ciencias, y los teólogos pierden influencia.

EL BARROCO.

El Barroco -cultura y arte de toda Europa- supone una crisis de la sensibilidad, consecuencia de las demás crisis. Es la ruptura del equilibrio emocional, la necesidad de vivir apasionadamente. Los cuadros de Rubens son un buen ejemplo: cada escena representa un exceso y un desbordamiento. Y en las grandes obras del Barroco -arquitectura y artes representativas- se adivinan las tragedias y amenazas de la época. También en la nueva visión del mundo que parte de Copérnico: un mundo infinito y en movimiento en el que el hombre -arrojado del centro- busca encontrar su lugar. Por eso, la visión del Barroco no podía ser sino pesimista. Es frecuente hablar de la "locura del mundo", o de un "mundo al revés" en el que todo parece alterado. Y se convierte en proverbial el verso de Plauto: "homo homini lupus" ("el hombre es un lobo para el hombre"). En el mismo año (1651) aparece en el "Leviatán" de Hobbes y el "Crítico" de Gracián; pero también es citado y comentado por otros muchos autores. "El misántropo" de Molière, parece, pues, reflejar un cierto estado de opinión.

Todo es movimiento, mudanza, fugacidad: "la vida no es otra cosa que movimiento: (Hobbes); nada es estable, "no hay estado, sino continua mutabilidad en todo" (Gracián), por lo que la metafísica escolástica -basada en la permanencia de la substancia- parece derrumbarse. El tiempo se convierte en una obsesión, justamente en una época en la que el reloj es la máquina por excelencia: "Tú eres, tiempo, el que te quedas/ y yo soy el que me voy" (Góngora). En este tiempo fugaz manda el capricho de la Fortuna (tema favorito de renacentistas como Maquiavelo); todo es contingente y azaroso: no hay en el mundo humano necesidad ni orden. Por fin todo es apariencia, y la esencia de las cosas queda oculta: "La vida humana -dirá Pascal- no es sino ilusión perpetua; y el hombre es disfraz, mentira e hipocresía para sí mismo y para los demás". Por eso, cuando Calderón habla de la vida como "sueño", del mundo como un "gran teatro", o busca como título: "En esta vida todo es verdad y es mentira", no hace sino utilizar los tópicos de la época. La búsqueda de Descartes de la certeza en medio de las dudas y de los engaños del sueño no es, pues, una búsqueda retórica.

Descartes: Introducción preliminar al "Discurso del Método"

RISIERI FRONDIZI

1. La situación histórica.

Con el "Discurso del método" -1637- se remata el período de preparación del pensamiento moderno. Las ideas y creencias que cristalizan en Descartes se venían preparando a lo largo de dos siglos de lucha, búsqueda e intentos fallidos que dan a toda la época los caracteres clásicos de una situación de crisis. Descartes vive el final de esa época dramática y la supera al hallar un derrotero seguro para las fuerzas que, rebeladas contra el pasado, no lograban todavía encontrar su camino. Este nuevo derrotero será el camino de la razón. Descartes consagra la razón como fuente principal de conocimiento y seguro criterio de verdad. Sobre tales principios racionalistas apoya, a su vez, su famoso método, que será, a un mismo tiempo, el punto de arranque y la meta de su filosofía.

BUSQUEDA DE UN "ARS INVENIENDI".

Se derrumban un sistema de ideas y creencias que había imperado durante muchísimos siglos. Tal concepción del mundo -conocida con el término general de escolástica- se fundaba sobre dos autoridades principales. Aristóteles (384-322 a.C.) y Santo Tomás (1225-1274). Una concepción del mundo se derrumba cuando es incapaz de explicar hechos fundamentales de la naturaleza o de la vida espiritual y social del hombre. La escolástica ofreció una explicación que satisfizo durante siglos. Llegó el momento, sin embargo, en que la realidad parecía desmentir la doctrina escolástica y sólo el peso de su autoridad la mantenía en pie. Por las primeras grietas que se produjeron, al no poder explicar ciertos fenómenos naturales, se colaron en la escolástica los nuevos vientos, que pronto sacudirían el edificio entero. Y así como antes se aceptaba a la escolástica en bloque, se la llegará a rechazar ahora también en bloque.

El derrumbe de un sistema de ideas y creencias se produce generalmente antes de que haya cristalizado una nueva concepción del mundo y de la vida. Es lo que sucedió al caer la escolástica. Europa pierde su tradicional punto de apoyo antes de haber encontrado uno nuevo que la sostuviera. Y más de dos siglos de búsqueda infructuosa agitan a la época en un vaivén de corrientes encontradas. No es que en esos dos siglos faltaran hallazgos notables -y aun geniales-; los hubo, pero todos tuvieron carácter parcial. Lo que se necesitaba no eran descubrimientos ocasionales, sino un nuevo CRITERIO DE VERDAD -que viniera a sustituir a la autoridad de la escolástica, de Aristóteles y de la Iglesia- y un nuevo método que reemplazara al silogismo expuesto por Aristóteles y usado durante toda la Edad Media.

EL SILOGISMO es una forma de razonamiento deductivo que puede aplicarse siempre que se disponga de una verdad general, esto es, de una premisa mayor. Consta, en efecto, de dos premisas: una mayor -que enuncia el principio general- y una menor -que se refiere al caso particular incluido en el principio general-. De ambas premisas se extrae una conclusión, que es la nueva verdad que interesa: "Todos los hombres son mortales" (premisa mayor, que enuncia el principio general).

"Sócrates es hombre" (premisa menor)

"Sócrates es mortal" (conclusión).

Sin la premisa mayor no es posible construir un silogismo.

La escolástica pudo utilizar el razonamiento silogístico porque disponía de principios generales alcanzados por medio de la fe, de la verdad revelada o fundados en la autoridad de Aristóteles o de la Iglesia. El descubrimiento de nuevas verdades consistía primordialmente en subsumir un caso particular en una verdad más general. Con tal procedimiento nunca lo particular podía rebelarse en contra de las supuestas verdades generales.

CRITICA AL SILOGISMO.

qué valor tiene el silogismo cuando la duda alcanza a los principios generales, cuando no se acepta la verdad de la premisa mayor? Sin premisa mayor no hay silogismo, dijimos. De ahí que, al caer la validez de los principios generales, arrastrara consigo al silogismo, y éste se convirtiera en el blanco de los ataques de los forjadores del pensamiento moderno.)Pero

Descartes y Bacon son los dos filósofos que a principios del siglo XVII proporcionan al pensamiento moderno los dos pilares que lo sostendrán. Descartes impulsa la filosofía -y también la ciencia- por el camino de la razón. Francis Bacon por el de la experiencia. A pesar de representar y no otro los dos extremos de la filosofía moderna -racionalismo y empirismo-, concuerdan ambos, sin embargo, en sus críticas al silogismo, al que hacen responsable del atraso de la ciencia.

Por qué el silogismo sirve -en el mejor de los casos- para exponer lo ya conocido, y no para descubrir nuevas verdades? Sencillamente porque es un razonamiento deductivo que parte de una verdad general, enunciada por la premisa mayor, para descender, apoyado en la premisa menor, al caso particular que interesa. Pero si no hay verdades generales, no hay premisa mayor y, por lo tanto, no hay silogismo.)

En la Edad Media era común que los principios generales se alcanzaran por la fe o se sustentaran en la autoridad de Aristóteles o de la Iglesia. Cuando la fe flaqueó y la autoridad se debilitó, los principios generales se derrumbaron y el silogismo perdió la validez que había tenido durante tantos siglos.

Ejemplo anterior:

Todos los hombres son mortales.

Sócrates es hombre

Conclusión: Sócrates es mortal.

Cómo sabemos que la premisa mayor es verdadera? Porque hemos observado que miles y miles de hombres han muerto. Esto es, por experiencia.)

Por estas razones, Bacon invierte por completo el orden del razonamiento. El silogismo -y, en general, el llamado razonamiento deductivo- parte de lo general y desciende a lo particular. Pero como no puede haber verdades generales -según Bacon- que no se sostengan en los respectivos casos particulares, tendrá que partirse siempre de los casos particulares, y ascender paso a paso y con mucha cautela a las verdades más generales. Sólo así tendremos la seguridad de no cometer un error, basado en una generalización precipitada. A la deducción opone Bacon, por consiguiente, la inducción, que parte de la observación de los casos particulares para remontarse a la enunciación de verdades de generalidad cada vez mayor.

2. La razón como criterio de verdad.

qué hacer?)Cómo podremos confirmar o rechazar una afirmación que escuchamos, o que leemos en un periódico o un libro?. Hay muchos modos de confirmarla o rechazarla. El más conocido, pero no el más seguro, consiste en consultar a otra persona u otro libro, al que le reconocemos autoridad mayor que al anterior. Este es el criterio de autoridad. Muchas veces basta con decir: "Lo dijo Fulano", para que la cuestión quede decidida. Siempre que tal autoridad se reconozca. Eso era lo que sucedía en la Edad Media. Bastaba con que alguien indicara: "Lo dice Aristóteles", o "Lo dice la Biblia", para que se pusiera fin a una disputa. Pero si no se reconoce tal autoridad, ¿El criterio de verdad es el patrón que utilizamos para determinar la verdad o falsedad de un juicio.

El criterio empírico es superior al de autoridad y parece satisfactorio cuando se trata de determinar, por ejemplo, el número de libros que hay en una biblioteca u otra cuestión semejante. Mas la duda nos asalta cuando nos preguntamos si todas las cuestiones pueden resolverse definitivamente utilizando tan sólo el criterio empírico, esto es, si todo se puede reducir, en última instancia, a contar y medir, ver y palpar. La experiencia sensible tiene también sus límites. Los europeos, acostumbrados a ver durante años y años miles de cisnes blancos, enunciaron la proposición general: los cisnes son blancos. Tal verdad estaba respaldada por la experiencia sensible de miles de hombres en las más diversas circunstancias. Tiempo más tarde, sin embargo, se halló en Australia un cisne negro y ese solo desmentido echó por tierra la validez universal de una proposición que descansaba en millones de observaciones coincidentes.

No es éste un caso aislado. Si la validez de un principio general depende por entero de los casos particulares observados, nunca podremos estar seguros de que un nuevo hecho no venga a desmentirnos. En la mayoría de las cuestiones, los casos posibles son infinitamente superiores a los casos que podemos observar. La debilidad del criterio empírico -que se advierte hoy claramente- y la imposibilidad de extraer de la experiencia leyes o principios que sean universales fueron ya advertidas por Descartes, de ahí que éste no buscara en el mundo de la experiencia los sólidos pilares sobre los cuales habría de reconstruir el edificio recientemente derrumbado del conocimiento humano.

A dónde acudir si la autoridad ha perdido su validez y la experiencia puede darnos una sorpresa?)

LAS MATEMÁTICAS Y LAS VERDADES DE RAZÓN

Descartes había cultivado desde su juventud las matemáticas. Si se observa la naturaleza de las verdades matemáticas se advertirá que tienen un carácter completamente distinto al de las verdades que se basan por entero en la experiencia.

Compárense, por ejemplo, estas dos proposiciones:

- a) Todos los perros nacen con dos ojos.
- b) Todos los triángulos tienen tres ángulos.

¿)Cómo sabemos que la proposición a) es verdadera? Es posible que nazca un perro con un solo ojo? Sí, desde luego. No hay en la esencia del perro nada que le impida tener un solo ojo. Sencillamente, por experiencia. Bastaría que naciera un solo perro con un ojo, o con más de dos ojos, para que el juicio universal dejara de ser cierto.

Veamos si sucede lo mismo con la proposición b)

Podría alguien poner en peligro la verdad de esta proposición al echarse a buscar por el mundo triángulos con más o menos ángulos que los tres enunciados? No. Las proposiciones matemáticas no deben su verdad a la experiencia y están inmunes a cualquier desmentido de la experiencia. Por esto se las ha llamado "verdades de razón", pues no dependen de la experiencia, sino de la razón. A este reino de la razón acudió Descartes. Las matemáticas le sirvieron, pues, de modelo en la búsqueda de las primeras verdades absolutamente ciertas y que pudieran servirle de apoyo en la reconstrucción de la totalidad del edificio de la ciencia y la filosofía.

3. La filosofía cartesiana.

Descartes es muy cauteloso en la búsqueda de esos primeros principios. No quiere correr el riesgo de que el edificio todo se derrumbe porque los primeros principios adolezcan de algún defecto. Esos primeros principios, por tanto, no pueden entremezclarse con ningún supuesto, tienen que ser evidentes e indudables. De ahí que use Descartes la llamada "duda metódica" para eliminar toda falsa verdad y ver si queda algo que realmente sea capaz de resistir la duda.

LA DUDA METÓDICA.

De lo primero que duda es de los datos de los sentidos.

No me ha sucedido, acaso, haber soñado de noche que estaba en este mismo sitio, vestido y haciendo lo que ahora me parece que hago, cuando en realidad estaba desnudo y metido en la cama? Bien podría ser que ahora esté también soñando, pues "no hay indicios ciertos para distinguir el sueño de la vigilia".

Si bien podemos dudar de los datos de los sentidos, parecería que no pudiéramos dudar de que estamos aquí, en esta habitación, con un papel en la mano y rodeados de un conjunto de objetos. Pero, se pregunta Descartes, aun en el caso de que estuviera soñando y de que las cosas que creo ver y hacer no sean más que ilusiones, habrá, sin embargo, algunas cosas "más simples y universales" que son verdaderas y existentes, y de cuya mezcla están formadas todas las imágenes de las cosas que residen en nuestro pensamiento. Entre tales cosas enumera Descartes la naturaleza corporal, la extensión, la figura, la magnitud y su número. De esta observación podrá inferirse, quizá, que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que tratan de las cosas compuestas son "dudosas e inciertas", mientras que la aritmética, la geometría, etc., que tratan de las cosas muy simples y generales, contienen algo "cierto e indudable", pues duerma yo o esté despierto, siempre dos y tres sumarán cinco y el cuadrado no tendrá más de cuatro lados.

No obstante la certidumbre de las verdades matemáticas, Descartes, en su esfuerzo por eliminar todo posible error, logrará mostrar que tales verdades no son absolutamente indudables. Señala, en primer término, que muchos hombres se han engañado sobre cuestiones matemáticas y "admitieron como certísimos y evidentes por sí unos principios que a nosotros nos parecen falsos". Por otra parte, Dios, que es omnipotente, puede hacer con nosotros lo que le plazca e ignoramos si El no desea que nos engañemos siempre, aun en aquellas cosas que nos parecen evidentes.

Y si pareciera contradictorio que Dios, "que es la bondad suma y la fuente suprema de la verdad", nos pudiera engañar, podemos suponer que un cierto genio o espíritu maligno ("malin génie"), "no menos astuto y burlador que poderoso", sea quien nos engaña.

El recurso dialéctico del geniecillo maligno permite a Descartes dudar de todas las cosas, por más ciertas y evidentes que parezcan. En tal momento nada logra resistir la duda, y cuando un escepticismo completo parece ser la lógica consecuencia de todo un largo proceso de riguroso análisis y se ve al espíritu zozobrar en un mar de dudas, Descartes hace pie en el primer principio absolutamente cierto e indudable que buscaba.

"PIENSO, LUEGO SOY".

En efecto, si duda de todo, al menos es cierto que duda, es decir, que piensa. Y si piensa, existe en tanto ser pensante. Aun el genio maligno, por más poderoso que fuera, no podría engañarse en este punto, ya que para que pueda engañarme tengo que existir. La duda puede alcanzar el contenido del pensamiento, pero no al pensamiento mismo.

Este descubrimiento fundamental de Descartes -que marca, en verdad, el comienzo de la filosofía idealista moderna, no es solo una primera verdad indudable, sino también el punto de arranque de toda su filosofía. Este proceso es lo que se llama la duda metódica cartesiana. La función del "Cogito" es doble: señala el tipo ejemplar de proposición verdadera y prepara la radical distinción entre el alma y el cuerpo.

Qué cosa? "una cosa que piensa". El pensamiento comprende para Descartes también la vida emocional, sentimental y volitiva.)"Solo sé que soy -dirá Descartes-, pero aún no sé qué cosa soy".

Hacia la demostración de la existencia del mundo o hacia la existencia de Dios?)Cuál será la próxima etapa?)Concluye aquí la primera etapa: demostración de la propia existencia como ser pensante -del cuerpo aún no se tiene certeza-, derivación del criterio de verdad, y afirmación de que somos una cosa que piensa (res cogitans)

A diferencia de la tradición filosófica anterior, Descartes invierte el orden: en vez de apoyar el conocimiento de Dios en el conocimiento del mundo, sustenta el mundo - que la duda metódica había convertido en algo problemático- en el conocimiento de Dios.

LA EXISTENCIA DE DIOS.

Si examinamos los pensamientos advertiremos que unos son como las imágenes de las cosas -cuando me represento, por ejemplo, un hombre, una casa, una quimera o Dios-; a estos pensamientos los llama Descartes ideas. Entre las ideas hay algunas que parecen haber nacido conmigo, otras extrañas y oriundas de fuera y otras inventadas por mí -sirena, centauro,...-. A las primeras podemos denominarlas ideas innatas, a las segundas adventicias y a las terceras ficticias. Si considero a las ideas como imágenes que representan las cosas, resulta evidente que son muy distintas entre sí. Por ejemplo, las que me representan sustancias contienen más realidad objetiva que las que sólo me representan modos o accidentes; y las que representan una sustancia infinita deben tener más realidad objetiva que las que representan sustancias finitas. Del mismo modo como la nada no puede producir cosa alguna, lo menos perfecto no puede producir lo más perfecto.

¿Cómo puedo yo, que soy un ser finito, haber producido la idea de un ser infinito si lo más no puede derivarse de lo menos? Es necesario concluir, por lo tanto, que Dios existe, pues sólo una Sustancia verdaderamente infinita puede ser la causa de la idea de un Ser infinito que encuentro en mí. Tal es la prueba de la existencia de Dios por la presencia en nosotros de la idea de lo perfecto e infinito.) Entre las ideas que tengo está la idea de Dios, "una sustancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisciente y omnipotente". Mas, Pierre Gassendi (1592-1655), compatriota y contemporáneo de Descartes, le advirtió que la existencia no es una perfección, y que suponerla es dar por sentado justamente lo que se intenta probar. Objeción semejante, aunque desarrollada en muchos otros puntos, es la formidable crítica de Immanuel Kant (1724-1804).

EXISTENCIA DE LAS COSAS MATERIALES.

Una vez que se ha demostrado la existencia del yo pensante y la existencia de Dios, falta ahora demostrar la existencia de las cosas materiales.

La existencia de las cosas materiales no es algo que pueda darse por demostrado. Un hombre, a quien le han amputado una pierna, cree sentir dolor en la pierna amputada.

Descartes tendrá que echar mano a su doctrina de la "veracidad divina" para tener la seguridad de que las cosas materiales existen efectivamente y no son una mera ilusión:

Dios me ha dado una poderosa inclinación a creer que las ideas que tengo parten de las cosas corporales y Dios no es capaz de engañarme, es patente que no me envía tales ideas inmediatamente por sí mismo. Serán, pues, las cosas corporales las que provocan tales ideas. Por todo lo cual hay que concluir que las cosas corporales existen. Como se ve, la prueba de la existencia de cada una de las cosas y de la totalidad del mundo físico supone la prueba anterior de la existencia de Dios y la imposibilidad de que Dios nos engañe.

-Orden de exposición:

Duda metódica.

Afirmación de la primera verdad -"Pienso, luego soy"-.

Derivación de la evidencia como criterio de verdad

Demostración de la existencia de Dios

Demostración de las cosas materiales.

4. El método.

La actitud de Descartes en favor del método no es menos entusiasta que la de Bacon. Es tan grande la fe que ambos han depositado en el método que llegan a restar toda importancia al talento y la capacidad racional.

EL MÉTODO CARTESIANO.

En qué consiste la evidencia?) Establece Descartes, en primer término, la evidencia como criterio de verdad.

La evidencia se define por sus dos caracteres esenciales: la claridad y la distinción. Descartes entiende por "claro" aquello presente y manifiesto a un espíritu atento, y por "distinto" aquello que es preciso y diferente de todo lo demás. Dicho en otros términos, una idea es clara cuando está separada y no se la confunde con las demás ideas, y es distinta cuando sus partes están separadas entre sí, esto es, la idea tiene claridad interior.

La evidencia es, pues, el criterio de verdad. Caracteriza al conocimiento científico y se opone a la probabilidad y a la verosimilitud. El acto del entendimiento por el cual se alcanza un conocimiento evidente es la intuición. Habrá que evitar dos vicios fundamentales en la búsqueda de la verdad: tomar por verdadero lo que no lo es, y negarse a aceptar la verdad de lo que es evidente ("precipitación" y "prevención").

En sentido estricto, el método propiamente dicho comienza con la segunda regla del "Discurso": "dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuere posible y en cuantas requiriese su mejor solución". La división de las dificultades tendrá un límite, y ese límite estará representado por las "naturalezas simples", que constituyen el último término del conocimiento, más allá del cual no podemos ir. (el último término del análisis).

La intuición es, para Descartes, una captación simple e inmediata del espíritu, tan fácil y distinta que no deja lugar a dudas.

Una vez que se han alcanzado las naturalezas simples por medio de la intuición, comienza a actuar la deducción. La deducción no necesita, como la intuición, de una evidencia presente, sino que se la pide prestada a la memoria. Si bien no es tan segura como la intuición -pues ésta aprehende en forma simple, directa e inmediata-, la deducción ofrece gran seguridad siempre que se parta de principios ciertos y se imprima al pensamiento un movimiento continuo y no interrumpido. La deducción implica, pues, una sucesión de intuiciones. Ella nos permite pasar de la evidencia de una verdad a la evidencia de una nueva verdad, puesto que las relaciones de las verdades representadas por las naturalezas simples son también naturalezas simples y, por lo tanto, captables por intuición.

Una vez que la división de las dificultades nos permite alcanzar las naturalezas simples, que captamos por intuición, se aplicará la tercera regla del "Discurso", que nos aconseja conducir ordenadamente los pensamientos, "comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos". Este ascenso deductivo nos permitirá llevar a las dificultades, que son complejas, la misma seguridad que tenemos al captar, por intuición, los elementos o naturalezas simples.

Más para tener seguridad sobre la totalidad hay que tenerla sobre cada uno de los eslabones o etapas, pues una sola falla pone en peligro la fortaleza o validez de la cadena. Por eso nos aconseja -como última regla del "Discurso"- que debemos

"hacer en todo enumeraciones tan complejas y revisiones tan generales que estemos seguros de no omitir nada". El propósito de esta regla es ponerse a cubierto de los errores provenientes de la debilidad de la memoria.

De todas las ciencias, según Descartes, tan sólo la matemática logra alcanzar demostraciones ciertas y evidentes; bueno será, entonces, que tomemos a esta ciencia como modelo.

En resumen, si se deja de lado la evidencia como criterio de verdad, el método cartesiano consiste en los siguientes pasos: 1) dividir las dificultades hasta alcanzar los elementos o naturalezas simples, que se aprehenden por intuición; 2) ascender por deducción de los elementos simples al conocimiento de lo complejo, y 3) examinar con todo cuidado la cadena deductiva para estar seguro de que no se ha omitido nada ni se ha cometido ningún error.

Aquest recull de textos tenen la intenció d'assenyalar com **la revolució en la nova manera d'estudiar el món que encapçala, entre d'altres, Descartes, té com a protagonistes els que treballen (amb majúscules), els que s'"embruten" les mans.** D'altra banda, els textos de Rossi ens volen donar a entendre com eren d'importants els adversaris als que es va haver d'enfrontar Descartes: el **pensament hermètic, el tradicionalista escolàstic, els empiristes inductius.** Rossi insisteix força en que un dels principals enemics de la ciència moderna era el saber hermètic, que considerava que només uns pocs dotats (macs, guaridors, etc..) poden transmetre el saber a iniciats.... L'intent de Descartes és molt altruista: **democratitzar la ciència mitjançant un mètode a l'abast de tothom,** sempre i quan sàpiga fer un bon ús de les seves capacitats... Primer de tot, però, calia vèncer els escèptics i pessimistes, però un cop superat aquest obstacle, les matemàtiques podien ser el gran instrument de coneixement.

LA CIENCIA MODERNA NACIÓ FUERA DE LAS UNIVERSIDADES. Jacques Le Goff (1998)

A pesar de que casi todos los científicos del siglo XVII estudiaron en una universidad, son pocos los nombres de científicos cuya carrera se desarrolló en su totalidad o en una gran parte en el seno de la universidad.

Las universidades no fueron el centro de la investigación científica. La ciencia moderna nació fuera de las universidades, a menudo enfrentada con ellas, y se transformó a lo largo del siglo XVII, y todavía más en los dos siglos siguientes, en una actividad social organizada capaz de crear sus propias instituciones.

Los llamados "padres fundadores" de la ciencia moderna vivieron en un período decisivo y dramático. En los ciento sesenta años que separan el *De revolutionibus* de Copérnico (1543) de la *Óptica* de Newton (1704), Europa era radicalmente distinta (incluso en todo aquello que se refiere al mundo de lo cotidiano de la Europa en la que nos ha correspondido vivir hoy.

En la villa de Leonberg, en Suabia, durante el invierno de 1615-1616 fueron quemadas seis brujas. En el pueblecito cercano de Weil (actualmente Weil der Stadt), cuya población no superaba las doscientas familias, entre 1615 y 1629 fueron quemadas treinta y ocho. Una anciana llamada Katharine, algo chismosa y extravagante, que vivía en Leonberg, fue acusada por la mujer de un vidriero de haber provocado la enfermedad de una vecina con una poción mágica, de haber echado el mal de ojo a los hijos de un sastre y de haberles causado la muerte, de haber negociado con un sepulturero para obtener el cráneo de su padre, que quería regalar como cáliz a uno de sus hijos, astrólogo y dedicado a la magia negra. Una niña de doce años, que llevaba unos ladrillos a cocer al horno, se encontró por la calle condicha anciana y experimentó en el brazo un terrible dolor que le provocó una especie de parálisis en el brazo y en los dedos durante algunos días. No es casual que al lumbago y a la tortícolis se les llame aún hoy en día en Alemania *Hexenschuss*, en Dinamarca *Hekseskud* y, en Italia, *colpo della strega* (golpe de la bruja). Aquella anciana, que tenía entonces setenta y tres años, fue acusada de brujería, permaneció encadenada durante meses, fue obligada a defenderse de 49 acusaciones, fue sometida a la *territio*, o interrogatorio con amenaza de tortura frente al verdugo, tras una detallada descripción de los muchos instrumentos que estaban a disposición del mismo. Después de más de un año de prisión, fue finalmente absuelta el 4 de octubre de 1621, seis años después de las primeras acusaciones. No pudo volver a vivir en Leonberg porque hubiera sido linchada por el pueblo (...)

Aquella anciana tenía un hijo famoso, llamado Johannes Kepler, que se había comprometido angustiosamente en su defensa y que durante los años que duró el proceso, además de escribir un centenar de páginas para defender a su madre de la tortura y de la hoguera, escribió también las páginas del *Harmonices mundi*, que contienen la que en los manuales se denomina tercera ley de Kepler. En la raíz del mundo había, según Kepler, una armonía celestial que le parecía (tal como escribe en el cuarto capítulo del quinto libro) “semejante a un Sol que resplandece a través de las nubes”. Kepler era muy consciente de que esa misma armonía no reinaba sobre la tierra. En el sexto capítulo del libro dedicado a los sonos producidos por los planetas escribía que, como las notas producidas por la tierra eran *Mi-Fa-Mi*, de ello podía concluirse que sobre la Tierra reinaban la Miseria y el Hambre (*Fames*). Terminó la redacción del texto tres meses después de la muerte de Katharine.

En aquel mundo eran pocos los científicos que podían dedicarse con sosiego a la investigación. No hace falta evocar el recuerdo de la hoguera de Giordano Bruno o de la tragedia de Galileo.

La Europa de aquellos decenios no sólo contempló los procesos a las brujas y la labor de los tribunales de la Inquisición. Casi nunca pensamos en el significado literal de la expresión guerra de los Treinta Años. Recorrían aquella Europa, a lo largo y a lo ancho, ejércitos de mercenarios que arrastraban tras de sí artesanos, cocineros, prostitutas, muchachos escapados de casa, vendedores ambulantes, y que dejaban a su paso robos, pillerías, incendios, mujeres violadas y campesinos muertos, cosechas destruidas, iglesias profanadas y pueblos saqueados. En aquella Europa, ciudades como Milán, Sevilla, Nápoles o Londres vieron diezmadadas sus poblaciones a causa de la peste, que tuvo las características de una epidemia larguísima, terrorífica y crónica (...)

Aparte de esta situación común, hay algo más que une fuertemente a los protagonistas de la revolución científica: la conciencia de que con su obra está naciendo algo nuevo. El término *novus* aparece de forma casi obsesiva en varios centenares de títulos de libros científicos del siglo XVII: del *Nova de universis philosophia* de Francesco Patrizi y del *New Attractive* de Robert Norman, al *Novum Organum de Bacon*, la *Astronomia nova* de Kepler y las *Consideraciones y demostraciones matemáticas sobre dos nuevas ciencias* de Galileo.

En aquellos años nació y adquirió rápidamente plena madurez una forma de saber que tiene características estructuralmente distintas de las otras formas de cultura, y que consiguió crear a costa de muchas dificultades sus propias instituciones y sus propios lenguajes específicos. Este saber exige “experiencias sensibles” y “demostraciones ciertas” y, a diferencia de cuanto había sucedido tradicionalmente, exige que estos dos difíciles requisitos *vayan juntas*, estén indisolublemente unidos el uno al otro. Toda afirmación debe ser “pública”, es decir, vinculada al control por parte de los demás, debe ser presentada y demostrada a los demás, discutida y sometida a posibles refutaciones. (...) La verdad de las proposiciones no dependía en modo alguno de la autoridad de quien las pronunciaba y que no existía relación alguna con ningún tipo de *revelación* o *iluminación* constituyó una especie de patrimonio ideal al que los europeos pueden remitirse todavía hoy como un valor irrenunciable.

UNA REVOLUCIÓN Y SU PASADO

A propósito del nacimiento de la ciencia moderna, se ha hablado y se habla todavía (con razón) de “revolución científica”. Las revoluciones tienen esta característica: no sólo miran hacia el futuro y dan vida a algo que no existía antes, sino que además se construyen un pasado imaginario que tiene, por lo general, características negativas. Hoy en día sabemos que el mito de la Edad Media como época de barbarie era precisamente esto, un mito, elaborado por la cultura humanística y por los padres fundadores de la modernidad. En aquellos siglos se construyeron innumerables y admirables iglesias y catedrales, conventos y molinos de viento; se araron los campos con el arado pesado y se inventó el estribo, que cambió la naturaleza de los combates y la política europea, transformando el imaginario centauro de los antiguos en el señor feudal (...)

Las ciudades donde los hombres comenzaron a vivir no eran tan sólo centros de los intercambios comerciales, sino también de intercambios intelectuales. La gran filosofía medieval surge del encuentro de tradiciones diversas: la cristiana, la bizantina, la hebrea y la árabe. En ese mundo nacieron las universidades y se afirmó, sobre todo, la figura del *intelectual* que es considerado, entre los siglos XII y XIII, como un hombre que ejerce un oficio, desarrolla una *labor*, que es comparable por tanto a los otros ciudadanos y que tiene el deber de transmitir y elaborar las artes “*liberales*”. Las universidades nacieron en Bolonia, París y Oxford a finales del siglo XII, se multiplicaron a lo largo del siglo siguiente y se extendieron por toda Europa durante los siglos XIV y XV. Las universidades se convierten en centros privilegiados de un saber que se va configurando como digno de reconocimiento social, merecedor de una recompensa; un saber con sus propias leyes, que son fijadas con todo detalle. La universidad, a diferencia de las escuelas monásticas o catedrales, era un *studium generale*, tenía una condición jurídica precisa basada en una autoridad “universal” (como el papa o el emperador). La autorización concedida a los profesores para enseñar en cualquier lugar y los desplazamientos de los estudiantes contribuyeron en gran medida a la formación de una cultura latino-cristiana unitaria. Favorecido por la adopción del latín como instrumento de comunicación culta, este *mercado único* de la docencia transformó las universidades medievales en centros de estudio de carácter internacional, en cuyo interior los hombres y las ideas podían circular rápidamente. El llamado método escolástico (basado en la *lectio*, la *quaestio*, la *disputatio*) dejará huellas imborrables en la cultura europea, y es indudable que para entender a muchos filósofos modernos, empezando por Descartes, hay que remontarse a los textos de aquellos autores a los que ellos combatían arduamente.

(...) Todos cuantos trabajaron, pensaron, formularon teorías y efectuaron experimentos en el período del nacimiento de la ciencia moderna vivieron en un mundo bastante diferente del nuestro, en el que convivían perspectivas que hoy en día nos parece que pertenecen a mundos culturales completamente irreconciliables entre sí. En el siglo XVII hubo una extraordinaria floración de obras alquimistas y, al mismo tiempo, la creatividad matemática adquirió un extraordinario vigor. Newton es uno de los grandes creadores del cálculo infinitesimal, pero sus manuscritos de alquimia contienen más de un millón de palabras (aproximadamente diez volúmenes de tamaño mediano). Los científicos del siglo XVII no sabían ni podían saber lo que ahora sabemos: que la alquimia del siglo XVII “era la última flor de una planta moribunda y la matemática del siglo XVII la primera flor de una robusta planta perenne”.

EL MECÁNICO (EL “PRINGAO”). (Adaptación libre de un texto de Paolo Rossi)

Como ya han indicado algunos filósofos de la ciencia, las distintas maneras de “observar el mundo” están relacionadas con la estructura de la sociedad y con la organización del trabajo.

En las raíces de la gran revolución científica del siglo XVII se halla esa compenetración entre técnica y ciencia que marcó (en lo bueno y en lo malo) toda la civilización de Occidente, y que no existía en las civilizaciones antigua y medieval en las formas que adoptó en los siglos XVII y XVIII (y que luego se extendieron a todo el mundo). El término griego *banausía* significa arte mecánica o trabajo manual. Ya en el Gorgias de Platón, el personaje Calicles afirma que el constructor de máquinas debe ser despreciado, debe ser llamado *bánausos* para ofenderlo, y que nadie quería entregar a su propia hija en matrimonio a uno de esos personajes.

Aristóteles había excluido a los “operarios mecánicos” de la categoría de los ciudadanos y los había diferenciado de los esclavos sólo porque atendían a las necesidades y requerimientos de muchas personas, mientras que los esclavos atendían a una sola persona. La oposición entre esclavos y libres tendía a resolverse en la oposición entre técnica y ciencia, entre formas de conocimiento dirigidas a la práctica y al uso y un conocimiento encaminado a la contemplación de la verdad. El desprecio por los esclavos, considerados inferiores por naturaleza, se extiende a las actividades que ejercen. Las siete artes liberales del trívio (gramática, retórica, dialéctica) y del cuádrivio (aritmética, geometría, música, astronomía) se llaman *liberales* porque son las artes propias de los hombres libres, en cuanto opuestos a los no libres o esclavos, que ejercen las artes mecánicas o manuales. El conocimiento no subordinado a fines que sean externos a sí mismo constituye, para Aristóteles y para la tradición aristotélica, el único saber en el que se realiza la esencia del hombre. El ejercicio de la *sophía* exige bienestar, exige que las cosas necesarias para la vida estén ya solucionadas. Las artes mecánicas son necesarias para la filosofía, son sus presupuestos, pero son formas inferiores de conocimiento, inmersas entre las cosas materiales y sensibles, ligadas a la práctica y al trabajo manual. El ideal del sabio y del pensador tiende a coincidir (como sucederá también en la filosofía de los estoicos y de los epicúreos y más tarde en el pensamiento de Tomás de Aquino) con la imagen del que dedica su vida a la contemplación, en espera de alcanzar (en el caso de los pensadores cristianos) la felicidad de la contemplación de Dios.

El elogio de la vida activa, que aparece en muchos autores del siglo XV, el elogio del trabajo manual, que está presente en los textos de Giordano Bruno, la defensa de las artes mecánicas, que se manifiesta en muchos textos de ingenieros y de constructores de máquinas del siglo XVI y que reaparece en Bacon y en Descartes, adquiere a la luz de estas consideraciones un significado muy destacado.

Ejemplos

Italia, 1577: En algunas partes de ese país “se suele llamar a alguien mecánico como escarnio e insulto, y algunos son menospreciados por denominarse ingenieros”.

Francia. *Dictionnaire français* de Richelet, 1680: “*mécanique*”: El término mecánico,

referido a las artes, significa lo que es contrario a liberal y honorable: significa bajo, villano, poco digno de una persona honesta

Es decir, las tesis de Calicles (“Gorgias”, de Platón) seguían vigentes todavía en el siglo XVII: *vil mecánico* es un insulto que, si se dirige a un gentilhomme, le incita a desenvainar la espada.

Algunos grandes temas de la cultura europea están relacionados con la polémica de las artes mecánicas, que alcanzó una intensidad extraordinaria entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XVII. En las obras de los artistas y de los experimentadores, en los tratados de los ingenieros y de los técnicos se va abriendo camino una nueva consideración del trabajo, de la función del saber técnico, del significado que tienen los procesos artificiales de alteración y transformación de la naturaleza. También en el ámbito de la filosofía surge lentamente una valoración de las artes bastante diferente de la tradicional: algunos de los procedimientos que utilizan los técnicos y artesanos para modificar la naturaleza ayudan al conocimiento de la realidad natural., sirven más bien para mostrar.

EL TELESCOPIO DE GALILEO

Sólo si se tiene en cuenta este contexto adquiere un significado preciso la postura adoptada por Galileo, que es la base de sus grandes descubrimientos astronómicos. En 1609 Galileo apuntaba al cielo con su telescopio. Lo que supone una *revolución* es la *confianza de Galileo en un instrumento* nacido en el mundo de los mecánicos, cuyos progresos se debían tan sólo a la práctica, y que había sido aceptado parcialmente en los círculos militares, pero que había sido desdeñado, cuando no despreciado, por la ciencia oficial. El telescopio había nacido en los medios artesanos holandeses. Galileo lo había *reconstruido* y lo había presentado en Venecia en agosto de 1609 para entregárselo después al gobierno de la señoría. El telescopio no es para Galileo uno de tantos instrumentos curiosos contruidos para el entretenimiento de los hombres de la corte o para la utilidad inmediata de los hombres de armas. Él lo utiliza y lo dirige hacia el cielo con espíritu metódico y con mentalidad científica, lo transforma en un instrumento científico. Para dar crédito a lo que se ve con el telescopio es preciso creer que ese instrumento sirve no para deformar, sino para potenciar la visión. Es preciso, contemplar los instrumentos como una fuente de conocimiento, abandonar el antiguo y arraigado punto de vista antropocéntrico, que considera la visión natural del ojo humano como un criterio absoluto de conocimiento. *Introducir los instrumentos en la ciencia*, concebirlos como fuentes de verdad no fue una empresa fácil. *Ver*, en la ciencia de nuestro tiempo, quiere decir, casi exclusivamente, *interpretar signos generados por instrumentos*. En el origen de lo que hoy en día vemos en los cielos hay un gesto inicial y solitario de coraje intelectual.

La defensa de las artes mecánicas de la acusación de indignidad, el rechazo de la coincidencia entre el horizonte de la cultura y las artes liberales y entre las operaciones prácticas y el trabajo servil implicaban en realidad el abandono de una imagen milenaria de la ciencia, implicaban *el fin de una distinción esencial entre conocer y hacer*.

INGENIEROS

Muchas traducciones a lengua vulgar de textos clásicos hechas en el siglo XVI se dirigen expresamente al público que procede de las clases artesanales .

Al entrar en contacto con los círculos de la cultura humanística y con la herencia del mundo clásico, muchos de los artesanos más avanzados buscan en las obras de Euclides, de Arquímedes, de Herón, de Vitrubio, una respuesta a sus interrogantes. La literatura de los siglos XV y XVI es extraordinariamente rica en tratados de carácter técnico, que unas veces son auténticos manuales y otras veces contienen solamente reflexiones sueltas sobre el trabajo desarrollados por artistas o por “mecánicos”.

Las universidades y los conventos no son ya los únicos lugares donde se produce y se elabora cultura. Nace un tipo de saber que está relacionado con el diseño de máquinas, con la construcción de instrumentos bélicos de ataque o de defensa, con las fortalezas, los canales, los diques y la extracción de metales de las minas. Los que elaboran este saber, los ingenieros o los artistas-ingenieros van alcanzando una posición de prestigio igual o superior a la del médico, el mago, el astrónomo de corte o el profesor universitario.

EL SABER SECRETO

En un pasaje del Evangelio de San Mateo (7,6) Jesucristo afirma: “*No deis a los perros las cosas santas. Ni arrojéis vuestras perlas ante los puercos, no sea que las huellen con sus pies, y volviéndose contra vosotros os despedacen*”). Lo que es precioso no es para todos, la verdad debe ser mantenida en secreto, su difusión es peligrosa: así fue interpretado durante muchos siglos y por muchísimos autores ese pasaje del evangelio. La tesis de un saber secreto de las cosas esenciales (cuya divulgación tendría consecuencias nefastas) se configuró durante muchos siglos en la cultura europea como una especie de paradigma dominante. Únicamente la difusión, la persistencia y la continuidad histórica de este patrón o paradigma del secretismo permiten explicar la dureza y la fuerza combativa que aparece en muchos textos de los llamados padres fundadores de la modernidad: rechazan por unanimidad la distinción en la que se basaba ese secretismo, la distinción establecida entre la el escaso número de sabios u “hombres auténticos” y la masa de los “incultos”.

La comunicación y la difusión del saber, además de la discusión pública de las teorías (que son para nosotros prácticas corrientes), no siempre se han considerado como valores, sino que se han convertido en valores. A la comunicación como valor siempre se ha opuesto –desde los orígenes del pensamiento europeo– una imagen diferente del saber: como iniciación, como un patrimonio que sólo unos pocos pueden alcanzar. Los *Secreta secretorum* (que se atribuían a Aristóteles) tuvieron durante la Edad Media una gran difusión. La obra está escrita en forma de carta y en ella Aristóteles revela a su discípulo Alejandro Magno los secretos reservados a los discípulos más íntimos referentes a la medicina, la astrología, la fisiognómica, la alquimia y la magia. De este texto, que según algún especialista fue “el libro más popular de la Edad Media”, se han identificado en las bibliotecas más de 500 manuscritos. La literatura sobre los secretos permanece al margen del mundo de las grandes universidades medievales, pero circula con profusión incluso entre los grandes representantes de la nueva cultura.

La distinción, que tiene orígenes gnósticos y averroístas, entre dos tipos de seres humanos –la multitud de los simples y de los ignorantes y los pocos elegidos que son

capaces de captar la verdad oculta bajo la letra y los símbolos y que están iniciados en los sagrados misterios- está fuertemente unida a la visión del mundo y de la historia propia del hermetismo.

La *natura*, concebida por la cultura mágica, no es sólo materia continua y homogénea que llena el espacio, es un todo-vivo que contiene en sí misma un alma, un principio de actividad interno y espontáneo. Esa alma-substancia está “*llena de demonios y de dioses*”. La materia está impregnada de lo divino. Las estrellas son animales divinos vivos. El mundo es la imagen y el espejo de Dios, y el hombre es la imagen y el espejo del mundo. Entre el gran mundo o *macrocosmos* y el *microcosmos* o mundo en pequeño (y tal es el hombre) existen correspondencias concretas. Las plantas y los bosques son los cabellos y los pelos del mundo, las rocas son sus huesos y las aguas subterráneas, sus venas y su sangre. El hombre es el ombligo del mundo. Ocupa su centro. En cuanto espejo del universo, el hombre es capaz de revelar y de captar esas secretas correspondencias. El mago es aquel que sabe penetrar en esta realidad infinitamente compleja, en este sistema de correspondencias y de cajas chinas que remiten al todo, en cuyo interior está contenido el todo.

El mago conoce las cadenas de correspondencias que descienden desde lo alto y sabe construir –mediante invocaciones, números, imágenes, nombres, sonidos, acordes de sonidos, talismanes- una cadena ininterrumpida de anillos ascendentes. El amor es el *nodus* o la *copula* que une indisolublemente una cosa con otra las partes del mundo. **Vitalismo y animismo, organicismo, antropomorfismo** son categorías constitutivas del pensamiento mágico.

La distinción entre homo *animalis* y homo *spiritualis*, la separación entre los simples y los doctos se convierte en la identificación de los objetivos del saber con la salvación y la perfección individuales. La ciencia coincide con la purificación del alma y es un medio para escapar al destino terrenal. El conocimiento intuitivo es superior al racional; la inteligencia oculta de las cosas se identifica con la liberación del mal.

Lo que sorprende en el tema del secretismo no es la variedad, sino la inmutabilidad de las fórmulas. En obras compuestas en épocas distintas reaparecen los mismos autores, las mismas citas, los mismos ejemplos. ... El propio Jesucristo oscureció sus palabras de manera que sólo sus discípulos más fieles pudiesen entenderlo, y prohibió explícitamente dar a los perros las carnes consagradas y las perlas a los puercos... La verdad se transmite a través del contacto personal mediante “los susurros de las tradiciones y los discursos orales”. La comunicación directa entre maestro y discípulo se convierte en el instrumento privilegiado de la comunicación.

EL SABER PÚBLICO

Las figuras que dominaron en el mundo de la cultura en Occidente durante los diez siglos de la Edad Media fueron el **santo**, el **monje**, el **médico**, el **profesor universitario**, el **artesano** y el **mago**. A estas figuras se añadieron más tarde el **humanista** y el **gentilhombre de corte**. Entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XVII aparecen nuevas figuras: el *mecánico*, el *filósofo natural*, el virtuoso o libre experimentador. Los fines que persiguen estos personajes *nuevos* no son ni la santidad, ni la inmortalidad literaria, ni la producción de milagros capaces de asombrar al vulgo. El nuevo saber científico nace además sobre el terreno de una fuerte polémica contra el

saber de los monjes, de los escolásticos, de los humanistas y de los profesores. Surge una fuerte oposición al saber secreto de los magos y de los alquimistas, antes incluso por parte de los ingenieros y de los mecánicos que por parte de los filósofos. Sin embargo, más tarde, una serie de motivos sociales y económicos también tienden a reforzar, en el mundo de los mecánicos, el valor del “secretismo”. Muchos artesanos e ingenieros del Renacimiento insisten en la conveniencia de mantener secretos sus propios descubrimientos: no porque el pueblo sea indigno de conocerlos, sino por razones económicas. Las primeras patentes aparecen a comienzos del siglo XV, pero el número de patentes se incrementa de modo extraordinario en el siglo XVI

En la época de las guerras de religión que convulsionaron Europa, los hombres que componían los primeros grupos de quienes se autodefinían como “filósofos naturales” crearon sociedades más pequeñas y tolerantes dentro de la sociedad más grande en la que vivían... Los que se reúnen en las primeras academias pretenden protegerse sobre todo de dos cosas: la política y la intromisión de las teologías y de las iglesias. En las academias y en las sociedades científicas, la verdad no va unida a la autoridad de la persona que la enuncia, sino únicamente a la evidencia de los experimentos y a la fuerza de las demostraciones. En ellas el lenguaje debe ser claro y las teorías deben ser comunicables íntegramente, y los experimentos deben poder repetirse indefinidamente... Esa toma de posición coincide con el rechazo a toda distinción de principio entre simples y doctos... El método de la ciencia, afirmó por su parte Bacon, tiende a hacer desaparecer las diferencias entre los hombres y a igualar sus inteligencias. Todos los críticos y opositores a la magia insistirán en el carácter “sacerdotal” del saber mágico, en la mezcla de ciencia y de religión que es una característica de la tradición hermética... La batalla a favor de un saber universal, comprensible para todos porque es comunicable y construible por todos, iba a pasar, ya a lo largo del siglo XVII, del plano de las ideas y de los proyectos de los intelectuales al plano de las instituciones.... El secreto, para la ciencia y en el seno de la ciencia, se convertirá a partir de ese momento en un *desvalor*.

MEDITACIONS METAFÍSiques

EL CONTEXT HISTÒRIC

L'Europa en què va viure René Descartes (1596-1650) és la de la Guerra dels 30 anys, és a dir, el conjunt de guerres de religió que havien estat provocades per la irrupció de la Reforma protestant i la Contrareforma. El segle XVII és un període de fam, pesta i guerres però també de descobriments científics importants. L'any 1609 Kepler formula la hipòtesi segons la qual els planetes giren al voltant del Sol descrivint el·lipses i no cercles perfectes i, simultàniament, Galileu construïa, a Pàdua, el primer telescopi astronòmic que permetia estudiar els moviments dels planetes. Per la mateixa època, el canceller anglès Bacon proposava el mètode científic inductiu com a propi de les ciències contra el deductivisme aristotèlic. El Concili de Trento (1545-1563) contra el protestantisme de Luter (1483-1546) marcà fortament el període.

A França el període de la vida de Descartes fou especialment mogut tant en l'aspecte religiós com en el polític. L'any 1610 va ser assassinat el rei Enric VI i l'any 1614 es produí la majoria d'edat de Lluís XIII que tingué com a ministre principal el cardenal Richelieu i que anà consolidant la monarquia centralista i catòlica. Els protestants, importants sobretot a Occitània i prop de la frontera suïssa, van ser brutalment perseguits en el marc de la Contrareforma. L'any 1562 eren 1.250.000 i cap a 1685 només en quedaven mig milió. El nostre filòsof, de fet, decidí marxar a Holanda perquè era l'únic país on es respectava el lliure pensament. Hi hagué també lluites entre el poder local i la monarquia absoluta (Guerres de la Fronda, entre 1648 i 1653) que finalment (quan Descartes ja havia mort) van portar al poder Lluís XIV, el Rei-Sol, exemple de centralisme polític despòtic.

DESCARTES: UNA CRONOLOGIA

En la biografia de Descartes [en llatí: Cartesius] hom acostuma a distingir tres períodes, però aquesta distinció resulta sovint arbitrària. De fet, només hi ha un esdeveniment que el va marcar en profunditat, l'anomenada "meditació de l'estufa" (el dia 10 de novembre de 1619) que és el moment en què, segons ell mateix va explicar al *Discurs del mètode* va tenir la intuïció de la necessitat del mètode i de la primera veritat. Fins i tot suposant que Descartes hagués volgut solemnitzar un moment especial, aquesta circumstància mereix ser analitzada a part.

Les tres etapes de la vida de Descartes són:

1º- Anys de formació:

1596: René Descartes neix a La Haye (Turena, França, al sud est de París; avui la localitat s'anomena Descartes), el 31 de març de 1596. El seu pare, Joaquim era un membre del Parlament de Rennes (a la Bretanya francesa) i pertanyia a la "noblesa de toga", val a dir, era un advocat ric que havia

comprat un títol nobiliari (una baronia) per ascendir socialment. La mare del petit René mor a l'any següent, de sobrepant i el futur filòsof va ser educat per l'àvia, mentre el pare es tornà a casar. Això ha estat considerat important per alguns biògrafs, perquè Descartes tenia un temperament força esquerp, pessimista i tímid. Mai no es va casar i (a la manera estoica) va preferir una vida allunyada del poder.

1606-1614: Estudia al Col·legi Reial de La Flèche, dirigit pels jesuïtes i dedicat a l'educació de joves nobles. Descartes era un noi malaltís que tenia sovint permís per estar-se al llit i llegir. Aquesta tendència a la misantropia va conservar-la sempre. Descartes sempre es sentí molt orgullós de ser alumne dels jesuïtes. Va estudiar amb ells la física de Galileu (que, oficialment, estava prohibida) però la filosofia que va aprendre fou, en canvi, molt tradicional i escolàstica. Anys a venir, en el *Discurs del mètode* mostrarà el seu escàndol per la manca d'adequació de la filosofia a la nova mentalitat científica.

1616: Es llicencia en Dret per la Universitat de Poitiers; però mai no exercí.

2º.- Anys de recerca:

1618: Per tal de "llegir el gran llibre del món" i com era habitual entre joves nobles, s'allista a l'exèrcit de Maurici de Nassau. Participa en els primers temps del que després va ser la Guerra dels 30 Anys. Coneix el matemàtic Isaac Beeckman, amb qui tindrà correspondència fins 1630, discutint qüestions de lògica, física i matemàtiques.

1619: Canvia de bàndol en la guerra i s'allista amb Maximilià de Baviera. Aquest fet avui ens pot sorprendre, però era habitual a l'època, amb soldats mercenaris. Trobant-se aïllat per la neu a la caserna de Neuburg es produeix la intuïció del seu mètode: la famosa "meditació de l'estufa", després de la qual decideix abandonar l'exèrcit i dedicar-se de ple als estudis filosòfics (1620). La "meditació de l'estufa" és una reflexió que feu, aïllat en mig de la guerra, sobre la idea de d'ordre i les conseqüències que d'aquest fet se'n podien seguir per a la fonamentació d'una filosofia. Degué ser un cop psicològic fort perquè al *Discurs del mètode* la retreu com un esdeveniment crucial.

3º.- Anys de producció:

1625-1927: Viu a París, pràcticament reclòs, posa en ordre els seus pensaments i comença a redactar. Fa amistat amb el cardenal du Bérulle, que l'anima a escriure.

1628: Viu al camp. Escriu les *Regulae* ["Regles per a la direcció de l'enginy"] obra inacabada que conté 21 regles per a cercar la veritat. És possible –però no del tot segur– que formés part d'un grup secret d'intel·lectuals, els Rosacreu, que intentaven fer gestions diplomàtiques per aconseguir la pau en la guerra dels 30 anys. La divisa del seu escut era: *Larvatus prodeò* [Avanço amagat] i Descartes li farà honor portant tota la seva vida les seves gestions en gran secret.

1629: Marxa a Holanda (l'únic país europeu del moment sense restricció a cap pràctica religiosa i que respectava la llibertat de consciència) on viurà fins 1649. Canvia sovint de domicili d'una manera difícilment comprensible. Coneix Helena –una serventa seva- amb qui viurà maritalment -i fins tingueren una filla que morí d'escarlatina. Es dedica a fer disseccions d'animals, estudia problemes metafísics i adreça una important correspondència a Élisabeth i a homes de ciència, com Huygens i Mersenne. Les cartes a la princesa Élisabeth (exiliada a Holanda després de la destitució del seu pare el rei Frederic de Bohèmia) són especialment importants per a copsar problemes com la unió del cos i l'ànima (maig, juny de 1643) i l'opinió de Descartes sobre problemes de moral (1645 .1646).

1633: La Santa Seu condemna Galileu i Descartes renuncia a publicar el llibre sobre *El Món*.

1637: Al juny publica el *Discurs del mètode* que, com el seu nom indica, era el pròleg o l'explicació del mètode que li havia permès escriure tres llibres científics: *Diòptica*, *Meteors* i *Geometria* editats al mateix volum. En el *Discurs* se'ns ofereix, en definitiva una autobiografia intel·lectual (ell en diu "la història del meu esperit") i, en síntesi, els seus principis gnoseològics i metafísics.

1640: Publica en llatí les *Meditationes de prima philosophia* ["Meditacions metafísiques"] en què estableix el fonament metafísic de la ciència i vincula el coneixement de Déu a la certesa de la geometria. El text es tradueix al francès l'any 1647.

1643: Polèmica contra Descartes, atacat, entre d'altres, pels jesuïtes.

1644: Publica els *Principia philosophiae*, una mena de resum del seu pensament.

1649: Cristina de Suècia, reina de tarannà obert (i lesbiana, cosa que a l'època era tot un escàndol), convida Descartes a viatjar a Suècia. Com que a Holanda la polèmica anticartesiana augmentava i a França es vivia en plena guerra civil –La Fronda- decideix acceptar la invitació i dóna classes de matemàtiques a la reina.

1650: Descartes s'ensopeix a la Cort, escriu que Suècia és "el país dels óssos" i vol marxar; però mor d'una pulmonia l'11 de febrer.

PER QUÈ DESCARTES ÉS EL PARE DE LA FILOSOFIA MODERNA?

S'acostuma a considerar que Descartes és el pare de la Filosofia moderna perquè amb la seva obra es produeix un canvi en la pregunta sobre la qual s'articula la filosofia. Es passa d'una filosofia de l'essència, que havia estat la grega i la medieval, a una teoria del coneixement humà. No és que deixi d'interessar la pregunta per l'ésser, sinó que aquesta pregunta es copsa des

del subjecte que coneix i a partir d'una valoració central de la ciència com a model de coneixement.

Des d'Heràclit i Parmènides la filosofia grega s'havia plantejat el tema de: què és l'ésser?. Els medievals van adaptar la pregunta preguntant: què és l'ésser diví?. En canvi a partir de Descartes la pregunta fonamental és: com arribem a conèixer l'ésser?. El "jo" que coneix és la porta a qualsevol cosa coneguda ("antropocentrisme racionalista").

Amb el Renaixement s'ha desenvolupat la confiança en l'autonomia del subjecte. L'home apareix com a capaç de conèixer i d'actuar. Si al món hi ha sentit és perquè l'home (a través de l'acte de pensar) posa el sentit al món. Una filosofia moderna és una filosofia basada en el jo ("jo sóc" / "jo penso"). De la pregunta pel ser (les Idees) és passa a la qüestió del coneixement (l'home).

Quan Descartes diu: "Jo penso, jo existeixo" està afirmant l'autonomia del subjecte pensant "jo". En el Racionalisme i en l'Empirisme no deixem de preguntar-nos per l'ésser; però la pregunta per l'ésser es subordina a la pregunta pel coneixement. El tema filosòfic central en Descartes i Hume és: com l'home arriba al coneixement de l'ésser?. És el subjecte el que és capaç de valorar el món a través del coneixement humà. És per això que de vegades es diu que amb Descartes neix el subjectivisme modern perquè només el subjecte és capaç de tenir l'evidència del coneixement.

PER QUÈ DESCARTES ÉS EL PARE DE LA FILOSOFIA MODERNA? (II). EL TRENCAMENT AMB L'ESCOLÀSTICA.

La filosofia racionalista cartesiana és també la primera filosofia de la modernitat perquè expressa un trencament amb el tarannà de l'Escolàstica medieval teocèntrica. El racionalisme, entès com a confiança en la raó, no és altra cosa que la confirmació de l'orientació del Renaixement: l'home (i la seva capacitat racional) són el centre del món [antropocentrisme], per oposició al conjunt de creences medievals (teocentrisme, recerca del sentit del món en un més enllà extramundà...).

Descartes sap perfectament que la filosofia escolàstica ha periclitat. Els escolàstics havien volgut fer de la filosofia una ciència universal de la raó, però res del que afirmen pot suportar la prova cartesiana del dubte. Des del punt de vista científic, l'escolàstica era ineficaç perquè es limitava a repetir les idees d'Aristòtil, que Galileu havia deixat fora de circulació. Filosòficament, l'escolàstica tampoc no tenia validesa perquè, tot i intentar crear un sistema racional que ho lligués tot, en realitat li fallava el fonament (posat en Déu, per comptes de l'home). Precisament el que buscarà Descartes és un "fonament indubtable", que situarà en la raó i no en Déu.

L'escolàstica havia caigut en tres errades, molt típiques, a tot arreu i en totes les èpoques, de les formes de pensament en decadència: el criteri d'autoritat, el verbalisme i l'ús banal del sil·logisme.

Criteri d'autoritat: Tot el que havien dit els clàssics i, particularment, Aristòtil era veritat, sense cap crítica possible.

Verbalisme: L'Escolàstica multiplicava l'ús de mots sense significat (substància primera i substància segona, per exemple). Amb aquesta retòrica s'intentaven resoldre "a priori", problemes que en realitat només es podien solucionar a través de l'observació empírica o de qualsevol mètode objectiu.

L'ús banal de la sil·logística: L'ús que fa l'Escolàstica de la lògica no és adient, perquè no aporta informació nova. Si es diu que: "Tot home és mortal", afegir que "Sòcrates és mortal" resulta absurd.

El racionalisme és una filosofia moderna en la mesura que opta per l'autonomia i l'antropocentrisme contra la tradició medieval. Descartes, en una coneguda frase de la 6^a part del Discurs del mètode, dirà que hem de ser: Maîtres et possesseurs de la nature ["amos i senyors de la natura"]. La filosofia racionalista és una filosofia de la confiança en l'home i de l'acció, contra una escolàstica que es limitava a veure el món com sortit d'una voluntat estàtica de caire diví.

L'escolàstic considera que Déu "es revela" a través de la natura i del món i el filòsof (com el teòleg), ha de donar compte d'aquesta revelació. El pensador de l'Edat Moderna, en canvi, veu un món que "no està acabat" perquè la raó encara no ha triomfat i no l'ha dominat plenament.

Mentre l'escolàstica és una teoria de la contemplació, el filòsof racionalista (que se sap pensant i autònom) vol actuar sobre el món i canviar-lo amb l'ajuda de la tècnica –no endebades els racionalistes són bons matemàtics!- Cal actuar sobre les coses, i transformar-les, de manera que puguin ser útils al gènere humà.

DESCARTES I LA FÍSICA DE GALILEU

Hi ha un retrat de Descartes, obra de J.B. Weenix que es conserva al museu d'Utrecht, en què el filòsof apareix amb un llibre obert. Si ens hi fixem, al llibre posa: Mundus est fabula. Per què apareix aquesta inscripció? En quin sentit podia creure Descartes que el món és ficció? La resposta, més que en el desengany del món propi del barroc, cal trobar-la en la seva relació amb la física galileana. Galileu ha mostrat que la imatge del món que provenia de la tradició aristotèlica medieval era, estrictament, parlant, una fal·làcia. Convé no oblidar que Descartes havia escrit que si la física de Galileu era falsa, llavors també ho seria la filosofia cartesiana perquè ell havia reflexionat seguint les pautes del mètode galileà en física: Confesso que si aquest sentiment del moviment de la terra és fals, també ho són tots els fonaments de la filosofia. La condemna de Galileu per l'església (1633) significa un trencament entre fe i raó que ressona encara avui. Reivindicar Galileu és per a Descartes, una forma de reivindicar el mètode.

Hi ha un punt de trencament entre la física de Galileu i totes les anteriors, que no està tant en el trencament del geocentrisme –que provenia de Kepler- com en la crisi de la idea de teleologia. “Teleologia” és un mot que prové de “telos” (finalitat). Els grecs i els medievals havien tendit a considerar que l’univers actua amb un caire finalista. Però la nova física havia mostrat que l’univers aristotèlic escolàstic era pura i simple ficció. Descartes considera que, després de Galileu, cal prescindir de la idea de causa final. En la realitat, l’únic que importa és la causa eficient: el cosmos es mou per si mateix segons regles matemàtiques de caire objectiu. Galileu ha mostrat que en el món físic, la pregunta “per a què” no és important. El que cal és saber el “com”, perquè la naturalesa s’explica a si mateixa –i la raó pot comprendre-la perquè, com ell va dir en una famosa frase: El llibre del món està escrit en caràcters matemàtics.

El món de Galileu és geomètric –i Déu una mena de gran geòmetra- i Descartes, tot i que accepta que existeix també un ordre infinit de caire diví, hi està bàsicament d’acord, al menys pel que fa a la situació de l’home i al món físic. Si coneixem la figura i el moviment de la cosa, coneixem la cosa en els seus paràmetres fonamentals. A l’època renaixentista havia estat força divulgada la idea que al món hi ha una mena d’ànima còsmica, més o menys divina. Descartes, amb Galileu, s’oposa a aquesta concepció. El que hi ha al món són un conjunt de lleis físico-matemàtiques que s’expliquen a sí mateixes. La naturalesa no consisteix en una mena de moviment còsmic, sinó en un conjunt de moviments local que són de caire matematitzable.

Hi ha tres lleis que expliquen el moviment dels éssers, que en llenguatge modernitzat, podem anomenar: principi d’inèrcia / principi de conservació de la quantitat de moviment / principi de privilegi del moviment rectilini. Amb aquests tres principis i les matemàtiques podem fer una descripció demostrativa del món.

1.- Principi d’inèrcia: Cada part de la matèria continua sempre en un mateix estat, mentre no es trobi amb una altra que l’obliga a canviar.

2.- Principi de la conservació de la quantitat de moviment: Quan un cos n’empeny un altre no pot donar-li cap moviment si no en perd a la vegada igual del seu, ni prendre-l’hi que el seu no augmenti.

3.- Principi de privilegi del moviment rectilini: Quan un cos es mou, cadascuna de les seves parts tendeix a continuar en línia recta. Amb aquests tres principis podem imaginar el món com una gran màquina que es comporta a partir d’aquest programa. [mecanicisme]. Els tres principis tenen, a més, una altra utilitat. Permeten prescindir de l’aparença sensible dels fenòmens i reconstruir-los racionalment, només a base de les seves propietats físiques i matemàtiques, de manera que la raó triomfa sobre l’experiència purament sensible i no matemàtica. De fet, tota la ciència moderna funcionarà així: prescindint de l’experiència sensible i reconstruint la realitat de manera racional amb ajuda de les matemàtiques.

La geometria –però- és finita i, per tant, no pot crear veritats matemàtiques (la creació de veritats matemàtiques resta limitada a Déu) però pot registrar i descriure objectivament el món. Tot i que el món sigui una entitat infinita i oberta en totes direccions, Descartes creu haver trobat unes regles que ens permeten descriure’l d’una manera clara i distinta. Quan Descartes parla del Mètode cal tenir present que el que pretén és traslladar a la filosofia –i específicament a la metafísica- allò que en la física cartesiana ja ha funcionat correctament i de manera creativa.

EL DUBTE

Hi ha un tòpic absurd, per infantil, que presenta Descartes com un filòsof que passava el seu temps dubtant de tot. Però més aviat es tracta del contrari: per a un cartesià només és veritat l'indubtable. El dubte només és interessant com una etapa (provisional) fins deixar de dubtar... Descartes centra la seva filosofia en la lluita contra l'escepticisme; busca un fonament dret i segur pel coneixement humà. No estaria gens d'acord amb la frase de Calderón sobre que "la vida es sueño". Al revés, la vida necessita criteris clars i evidències sobre les quals construir el projecte racional. Si dubtem és per una necessitat metodològica; perquè per fer filosofia abans que res ens hem de posar en una situació de recerca fins assolir una primera veritat. Dubtem per arribar a quelcom que no pugui ser dubtat i que resulti evident per si mateix. Aquest fonament serà: "Jo penso, jo sóc", però no s'hi arriba sense fer un llarg camí que no admet marrada.

El dubte es fa necessari, a més, perquè s'ha constatat la insuficiència de la vella física. Cap de les ciències tradicionals (física, matemàtiques...) no està lliure de la possibilitat d'error i cap no ens dóna –tampoc– una primera veritat evident, universal i necessària.

Per arribar a aquesta primera veritat, que fonamenta la raó humana, cal fer el procés de posar entre parèntesi el que creiem saber fins a tenir un criteri que ens permeti distingir si allò que sabem és prou ben fonamentat o no. Per Descartes el dubte és una forma de posar en crisi el coneixement rebut i encara no prou clar i distint. La religió, la tradició, etc. ens han explicat moltes coses, però tenim el dret a preguntar-nos què val de debò, racionalment, tot això. Podrien ser un feix de mentides i, en conseqüència, caldria prescindir-ne: el procés del dubte és una forma de depurar la racionalitat.

Montaigne, un filòsof escèptic cronològicament una mica anterior, s'havia preguntat: "què sé?" (*qu'sçais-je?*) i havia arribat a la conclusió que l'home no pot saber res de seriós i tot han de ser provatures (per això la seva obra es diu *Essais*). Descartes vol fer un pas més enllà, en la línia de la fonamentació del coneixement.

Cal fer atenció: el dubte cartesià no és escèptic; no es tracta de destruir-ho tot perquè sí. Es tracta, ben al contrari, de construir un dubte metòdic, ordenat, que avanci pas per pas fins al coneixement de la veritat. En resum, dubtem per arribar a una posició en què deixem de dubtar i el dubte té un sentit auxiliar. Ens ajuda a descartar allò que no se'ns aparegui com a indubtable i ben fonamentat. La demostració del triomf de la raó consisteix precisament a mostrar que podem escapar del dubte i fonamentar el saber en un principi indubtable [cogito].

A la primera part del *Discurs del Mètode* ens explica la insatisfacció que li havia produït la filosofia escolàstica que havia après amb els jesuïtes. Quan es refereix a la filosofia escolàstica en diu dues coses:

- "Dóna mitjans per fer-se admirar pels menys savis" (és una retòrica).
- La filosofia no ha progressat [aquesta crítica la repetirà més endavant Kant] La física gràcies a la matemàtica de Galileu ha augmentat el coneixement humà.

En canvi en filosofia continuen discutint les mateixes qüestions que Plató i Aristòtil.

Aquesta insuficiència del saber filosòfic tradicional obliga a reaccionar. Cal fer un procés de dubte perquè constatem que al món del saber no hi ha idees clares i distintes. No hi ha cap criteri clar de veritat.

El dubte cartesià és una prova que la raó es posa a ella mateixa. No es tracta de dubtar per dubtar; es tracta de dubtar per trobar un millor fonament a la raó. El món és ple de coses que creiem però no entenem. Cal fer un procés de dubte per poder entendre el món racionalment i per poder anar més enllà de les posicions escèptiques.

El dubte cartesià té tres característiques:

1.-És universal: Universal significa que té un abast general sobre totes les coses. Podem dubtar sobre el món, sobre la tradició, sobre la fe,.. perquè no són nocions clares i distintes per elles mateixes. Jo podria haver estat enganyat.

2.-És metòdic: És ordenat, va pas per pas. No es tracta de dubtar de tot, ni de qualsevol manera. Cal seguir unes regles del mètode per evitar l'escepticisme. Hi ha, però, una cosa que Descartes no dubtarà mai: La coherència dels seu propi jo. Descartes dubta dels objectes (coses) però no dubta sobre ell mateix. Que el jo és capaç de conèixer objectivament és quelcom que Descartes, com hereu del Renaixement, no dubta.

3.-És teòretic: No és pràctic, ni té caràcter polític. El dubte en Descartes és sempre un instrument. Dubtem per fonamentar millor la nostra raó. Descartes deixa fora del dubte tots els elements ètics, polítics, etc.

Ell mateix diu que no es tracta de canviar el món sinó de canviar-se a sí mateix. Descartes pretén repensar la filosofia des del seu propi fonament i no provocar un canvi social o un dubte escèptic.

Els motius del dubte són fonamentalment quatre:

1.-Dubte dels sentits: Els sentits corporals ens enganyen. Veiem miratges, ens expliquen coses contradictòries. Per tant no podem fiar-nos-en. No ens donen una informació clara i distinta.

2.-Dubte del món extern: Sovint no podem distingir entre un somni i la vigília (tornem al tema de Calderón: "la vida es sueño) , per tant no podem estar gaire segurs de l'existència real del món extern, que ens arriba només a través del coneixement sensible.

3.-Dubte del propi coneixement: De vegades, ens confonem fins i tot en el càlcul matemàtic. Per tant no podem afirmar que el nostre coneixement està ben fonamentat. Podem equivocar-nos quan reflexionem, per tant el propi raonament ha de ser posat en dubte.

4.-Dubte del geni maligne: "Geni maligne" és una invenció de Descartes que apareix en les *Meditacions Metafísiques*. Vindria a ser una mena de follet enganyador que ens fa creure que és veritat allò que no és veritat. És una hipòtesi prou agosarada per l'època perquè, en el fons, el que significa és que (potser) el món no sigui la creació d'un déu de bondat sinó d'un poderós monstre dolent.

Podria haver-hi algun geni dolent que m'enganyés i que em fes creure que el que jo conec és real sense que necessàriament ho sigui. Per tant em resulta necessari dubtar.

Descartes vol arribar a una primera veritat superadora del dubte. Necessita quelcom que sigui evident per si mateix, independentment de tota tradició o autoritat. La superació del dubte només pot fer-se d'una manera ordenada, pas per pas. Per això el descobriment de la primera veritat (cogito) només pot néixer de l'aplicació de regles metòdiques.

EL «TROS DE CERA» DE DESCARTES

Blaise BACHOFEN

En les MEDITACIONS METAFÍSiques, Descartes es proposa refundar tot l'edifici del saber. Com recorda a l'inici del DISCURS DEL MÈTODE, els coneixements rebuts al llarg dels seus estudis l'havien decebut. Calia inventar una nova ciència per reemplaçar l'antiga ciència, d'inspiració aristotèlica, que s'ensenyava a les Universitats.

Aquesta refundació passa per una nova concepció del saber. El filòsof se sotmet a un dubte sistemàtic respecte a totes les idees rebudes per l'enteniment. Fa també una tria entre les diverses maneres de concebre un objecte, per tal de descobrir les que posseeixen un grau més alt de certesa i exactitud. El coneixement que es fonamenta sobre impressions sensibles es revela, aleshores, inferior al coneixement intel·lectual construït mitjançant raonaments. Els sentits corporals tan sols ens donen a conèixer imatges superficials i canviants de les coses. Mitjançant la raó, en canvi, descobrim les característiques generals o abstractes que defineixen llur veritable natura.

A la «Segona Meditació», Descartes il·lustra aquesta diferència mitjançant un exemple. Observem «aquest tros de cera que acaba de sortir del rusc (...) Encara no ha perdut la dolçor de la mel que contenia; reté encara alguna cosa de l'olor de les flors d'on va ser recollit; el seu color, la seva figura, la seva grandària, són observables; és dur, és fred i si es colpeja farà algun só». Observem que els cinc sentits s'han posat en funcionament i sembla que ens donin informacions precises i fiables sobre el tros de cera. Però si hi aproximem una font de calor, cadascuna de les característiques sensibles del tros de cera es modifiquen: canvia de forma, de color, de consistència, esdevé insípid, inodor i insonor. En resum, no resta res de la imatge concreta que anteriorment ens havien ofert els sentits corporals. Tanmateix nosaltres sabem prou bé que es tracta de la mateixa cera. Resulta evident, en conseqüència, que per tenir un coneixement «clar i distint» de la cera no ens podem recolzar en simples impressions sensibles. Caldrà distingir, mitjançant el raonament, els elements constitutius que es troben idènticament en tots els estats i en tots els trossos de cera.

Aquesta tesi es fa més precisa en la «Sisena Meditació»: el coneixement rigorós de les coses materials es recolza sobre el que està «comprès en la geometria», val a dir, en les característiques quantificables i mesurables dels cossos. La ciència nova els principis de la qual defineix Descartes és la que des del segle XVII ha permès progressos espectaculars en el coneixement de la natura: la ciència moderna és una ciència matematitzada. Les propietats essencials de les coses s'expressen sota la forma de conceptes construïts mitjançant un treball racional i traduïble a unitats de mesura. Per reprendre l'exemple de la cera, tot i que Descartes no usa encara aquest vocabulari, es pot dir que el seu coneixement veritable és el que prové de la seva composició química. Però això és una formalització matemàtica de l'estructura de la matèria, del tot diferent a la imatge que ens ofereixen els sentits.

EL COGITO COM A PRIMERA VERITAT

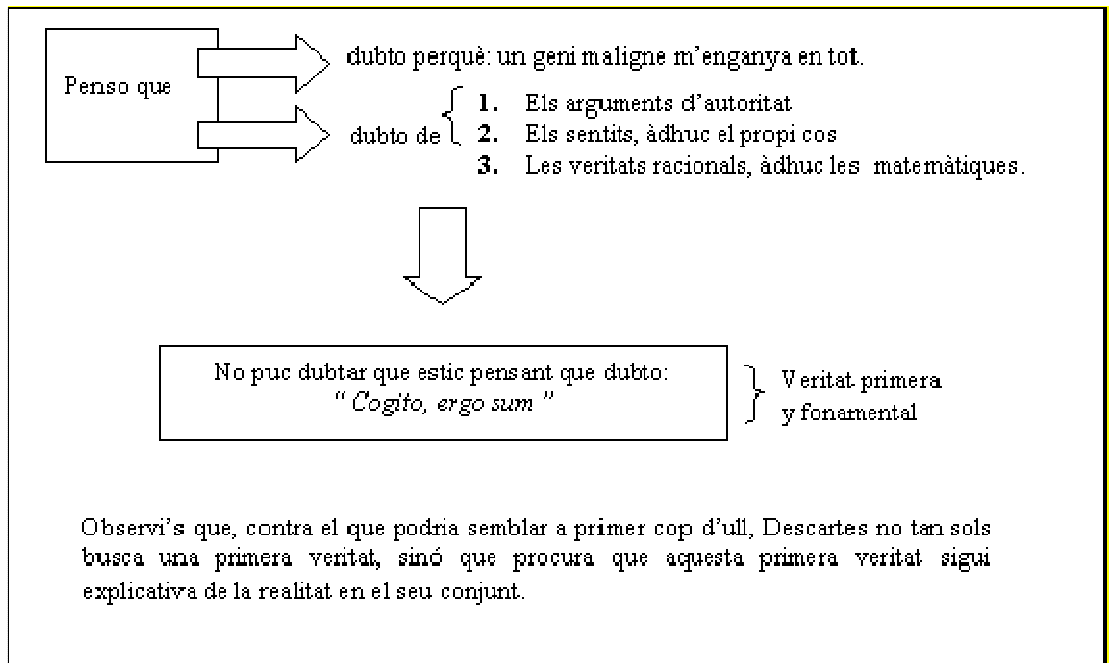
En la concepció tradicional escolàstica hi ha una definició de veritat que ha esdevingut clàssica: la veritat és l'acord [adequatio] entre la ment i la cosa. És fàcil copsar aquesta definició si és pensa en la tradicional imatge pedagògica d'un guant. El guant de la mà dreta i la meua mà es corresponen perfectament i, per tant, el guant m'és adient i útil. Però a Descartes aquesta definició no li serveix.

Quan es dubta, com havia fet Descartes, sobre la coherència del món extern, llavors no puc afirmar que les coses són veritat perquè es corresponen amb el que succeeix al món. Si el món és dubtós, també les veritats que en deriven seran dubtoses. La veritat cartesiana no prové de l'exterior sinó de la consciència.

La primera veritat, l'única indubtable, es troba en el meu acte simultani de pensar i existir. "Jo estic cert que sóc una cosa que pensa". Convé insistir en això: pensar i existir són evidències simultànies. No és que primer pensi i després existeixi (com sovint sembla indicar la traducció castellana de la frase: *pienso, luego existo*) sinó que pensar i existir es donen alhora. Sense pensar no existeixo i viceversa. O, en altres paraules, pensar és la meua forma d'existir. Jo només puc existir sota forma de ser pensant.

Per això totes les coses que concebem molt clarament i distinta són veritables. (tercera meditació).

Per a Descartes l'evidència ocupa el lloc que correspon a la veritat. Quan jo tinc evidència total i absoluta d'una cosa, aquesta cosa necessàriament ha de ser veritable. El risc de subjectivisme que hi ha en aquesta concepció de la veritat ha estat assenyalat per una munió de crítics del cartesianisme. Per això Descartes no es limitarà a una justificació del pensament i, al Discurs... immediatament de justificar la idea de "jo" intentarà mostrar que també la idea de Déu és innata. Déu és per a ell una garantia de l'evidència de l'acte de pensar. Pel demés, Descartes avisa que: Pertoca només a persones sàvies [sages] distingir entre el que és clarament concebut i el que només sembla ser-ho. En definitiva, cap regla no ens dispensa de pensar.



Esquema: O. Fullat – P. Fontan: Logoi. 1986

CLASSES D'IDEES EN DESCARTES

Cal tenir present que per a Descartes no totes les idees tenen el mateix valor. El cogito no és una construcció de la ment a partir de l'experiència, sinó que – en tant que capacitat- preexisteix i ens constitueix com a humans. Som humans perquè, en definitiva, hem nascut racionals. És una idea innata: Val a dir que naixem amb ella i que, com a tal, fa possible qualsevol imaginar, entendre i voler qualsevol cosa pensada. Sense la idea de "jo penso", no hi podrien haver coses pensades. El sentit i el valor universal del coneixement provenen de la universalitat del pensar. Que tinguéssim idees innates no vol dir ni que tothom pensi el mateix, ni tan sols que tothom les desenvolupi. La idea innata és un instrument que ens permet comprendre el món, ordenar-lo i donar-li un sentit. En definitiva, si tots els homes tenen idees innates això vol dir que tots arranquen d'una igualtat de base i que, en conseqüència, el gènere humà és tot u. Però això no significa que tothom desenvolupi igual les idees innates. La tasca de l'educació racional consistirà, estrictament parlant, a desenvolupar aquesta capacitat racional que tenim tots els humans.

Hi ha, però, segons Descartes tres tipus d'idees diferents:

Adventícies, Factícies i Innates:

- **Adventícies**: Són les que ens arriben del món exterior (adquirides). No compleixen amb la primera regla: No són evidents, poden ser dubtoses, i per tant, són falses. Fred, calor...

- **Factícies**: (artificials, construïdes per la imaginació): Centaure

- **Innates**: (naturals, autoevidents) "Jo penso". Són sempre veritat (Clares i distintes). Intuïcions pures i evidents per si mateixes.

LA TEORIA DE LA SUBSTÀNCIA EN DESCARTES

Descartes es troba, però, amb un problema difícil de respondre des de la seva teoria del cogito. Si definim el "jo" com a "jo que pensa" apareix lògicament la dificultat d'explicar com actua en l'home el cos físic, és a dir, la matèria que –òbviament- no pensa. Si el meu jo és el meu pensar, la dificultat és la de trobar un estatut per al meu cos (el cor, els ulls, les cames...) La resposta cartesiana serà la de dir que en l'home hi ha dues substàncies (dues realitats que actuen i existeixen per si mateixes) el cos (res cogitans) i la matèria (res extensa).

Caldria no exagerar el significat de la paraula "substància" en Descartes. Per començar, ell prefereix usar la paraula "coses" (choses) per comptes del terme escolàstic de substància. En l'home hi ha, doncs, dues entitats: pensament i matèria. L'ànima [pensament] i el cos [matèria] són dues entitats evidents per elles mateixes, realment distintes i que –totes dues alhora- formen l'home. El jo fonamentalment és pensament i, bàsicament, el pensament està constituït per dues facultats: enteniment i voluntat. (Principis de la filosofia, I, 32).

Si per al filòsof cristià Pascal, cos i ànima són antagònics, en canvi per a Descartes cos i ànima constitueixen una unitat. L'home és Res Cogitans + Res Extensa, indistriablement, tot i que –per hipòtesi- Descartes arriba a dir que ens podríem imaginar una ment sense cos.

La teoria cartesiana és dualista pel que fa a l'home i manté que hi ha, a més, una altra substància que és Déu que garanteix el funcionament i l'ordre del cosmos.

En termes escolàstics podríem considerar que hi ha tres substàncies cadascuna de les quals té un atribut:

RES COGITANS: Substància pensant, que té per atribut el pensament (enteniment i voluntat).

RES EXTENSA: Substància material, que té per atribut l'extensió.

RES INFINITA: Substància divina, que té per atribut la perfecció.

El problema de l'home és doble. Per una part caldria explicar com és possible articular el pensament (lliure) amb la matèria (mecànica), que semblen contradictoris d'arrel. Per l'altra, com hem vist, el descobriment del cogito és una conseqüència d'un fet previ: el dubte. Això fa necessari postular que existeix un Déu, perquè quelcom imperfecte i que dubta (l'home), no es pot explicar per si mateix i necessita quelcom perfecte (Déu). Així les tres substàncies tenen una profunda interrelació.

Descartes no és ateu; tot i que el seu no sigui el Déu personal cristià. Sabem que hi ha Déu perquè dubtem i perquè som racionals. El déu cartesià no és el de la fe, sinó el de la Raó. El dubte és una imperfecció, per tant ha d'haver una perfecció que és Déu. Si podem conèixer Déu és perquè, prèviament, l'home - què és racional- pot pensar Déu.

Quan Pascal dirà que Descartes era un ateu emmascarat fa referència al fet que no reconeix un Déu personal, sinó una mena de deus ex –machina, necessari per a la coherència del sistema però no per a una fe religiosa personal.

EL PROBLEMA DE DÉU

En la interpretació del problema de Déu hi ha hagut una llarga sèrie de debats entre els qui volen mantenir la idea d'un Descartes creient i la dels qui el consideren com un ateu disfressat. Aproximadament seguirem aquí la tesi d'André Glucksmann (a Descartes c'est la France, 1987) per a qui Descartes n'est pas un sans-dieu, il a perdu le Bon Dieu. En altres paraules, Descartes no és un ateu ("sans-dieu") però tampoc té una idea de Déu que es pugui identificar amb la religió tradicional cristiana (el "Bon Dieu"). Entrar, però, a fons en el debat significa, massa sovint, superposar les idees de l'interpretat a les del propi autor i, en aquest sentit, és agosarat.

D'una manera provisional, ens sembla que resulta possible defensar tres tesis sobre el tema:

1.- Déu és el creador de les veritats matemàtiques. La geometria no crea veritats i Déu podria haver-les fet diferents, perquè –essent omnipotent- no està vinculat a cap model abans de crear-les. Però, un cop definides així, les veritats matemàtiques són idees innates i inalterables.

2.- En el Discurs... la idea de Déu es presenta de dues maneres diferents: es rebutja –perquè pot ser dubtat- el déu de la tradició i es reivindica el Déu de la raó –indubtable- un cop establerta la idea del cogito.

3.- Déu no és cap "clau de volta" del sistema cartesià: la clau de volta està en l'autonomia i l'autosuficiència de la raó. Però Déu representa, en canvi, la millor demostració de l'autosuficiència del cogito: la raó és tan perfecta que, fins i tot, pot pensar Déu.

Hi ha, doncs, un doble moviment: el cogito garanteix Déu i Déu garanteix el cogito. Descartes va tenir força problemes per defensar aquesta hipòtesi. Va intentar que els seus amics jesuïtes l'avalessin com a pensador cristià (sense aconseguir-ho) i, al final de la seva estada a Holanda, va estar tenint serioses dificultats com a conseqüència del fet que alguns teòlegs protestants el consideraven ateu. La seva marxa a Suècia és indubtable d'aquest problema.

Les proves de l'existència de Déu en Descartes són del tot convencionals. Assumeix la tradició agustiniana (a través de l'argument ontològic de Sant Anselm) i les vies tomistes (especialment l'anomenat "argument cosmològic"), que eren les habituals a l'època.

El tema més complex és el de la creació de les idees innates perquè trenca amb la tradició platònica. Per a Plató el Demiürg havia estat el creador del món i l'havia fet d'acord amb les idees. Aquesta teoria havia estat adaptada per la teologia cristiana que presentava un Déu creador que hauria fet el món a partir del triple criteri Bé-Bellesa-Veritat.

Però Descartes considera que Déu ha creat també aquestes tres idees. Si hagués volgut fer el món d'una altra manera ho hagués fet. Primer hi ha la voluntat divina i després les idees eternes. Es podria dir que per a Leibniz, Déu calcula i fa aparèixer el món; en canvi, per a Descartes Déu crea el món al mateix temps que el càlcul, de manera que hauria pogut fer que dos i dos fossin cinc. Però un cop bastit el món, Déu deixa de ser necessari i és en aquest punt que el cartesianisme se separa de la tradició cristiana, és per això que Pascal el considerarà un ateu amagat.

ÉS TAN ÒBZIA LA IDEA DEL JO?

Per a Descartes, el jo era evident en ell mateix. La forma de descobrir-lo és per introspecció. El jo viu en un cos (cada cos té el seu jo), tot i que no sigui exactament el cos. Observant la nostra percepció del món i els nostres estats mentals (dolors, desigs, intencions, creences...) descobrim que succeeixen en un subjecte que és el jo. Es tracta d'una evidència immediata. Per això de vegades es diu que amb Descartes neix el subjectivisme modern.

Però immediatament al subjectivisme li van aparèixer diverses dificultats, que el tornaven força contradictori. Per una banda hi ha la qüestió de com explicar que el nostre jo canvia i es transforma. Aquesta serà la crítica que fa Hume al problema del jo. Per altra banda hi ha un problema més difícil de resoldre: Si el jo està vinculat a la percepció, ¿com detectar una percepció falsa? Si el jo sempre fos veritat, si el sentit comú intern fos sempre correcte, llavors (paradoxalment) no podríem estar mai segurs de res perquè, senzillament, si el meu jo creu que "penso que això és una poma", no hi hauria manera de convèncer-lo que està equivocat i que en realitat "això és una pera".

Aquest és el sentit del problema del geni maligne: si un déu poderós ens volgués enganyar no hi hauria manera de detectar l'engany. Si jo tinc la percepció d'un arbre, però no hi ha tal arbre, llavors no tinc manera de saber-ho.

Suposem que existeix una mena de subjecte que sigui pura res cogitans sense cos. Llavors: qui tindria mal de queixal quan Descartes té mal de queixal? El mal de queixal és una qüestió del cos que té una repercussió mental òbvia., però qui el pateix? "Jo" seria el subjecte que pateix quan a l'home Descartes li fa mal el queixal.

Per a Hume, en canvi, si acceptem la introspecció com a mètode, llavors el principi de la subjectivitat no pot ser correcte perquè cadascú pot tenir una forma diferent de percebre introspectivament (el que per a algú és objecte d'alegria o de temor, no ho és per a un altre). Hi hauria tants "jos" com formes d'introspecció. El desig o la por que tenen ara en Joan o la Núria "són" ells, i ningú més que ells no els pot experimentar, però podrien ser diferents demà. Dos subjectes diferents no podem compartir la mateixa por o el mateix desig, perquè cadascú és diferent. Per tant, des d'aquest punt de vista el jo és impossible d'universalitzar. En definitiva, cadascú viuria d'una forma diferent el seu mal de queixal. La introspecció no pot captar una idea coherent del jo. Aquest problema pot semblar un entreteniment un xic infantil, però té conseqüències que van des del problema de la relació entre els sentiments i la lògica, al de la construcció de robots...

ALGUNES CRÍTQUES A LA FILOSOFIA CARTESIANA

El debat sobre la filosofia cartesiana es va centrar en la qüestió de Déu i en el problema del dualisme. Ens limitarem al que van retreure-li Pascal, Spinoza i Leibniz, perquè les seves crítiques apunten a temes centrals del racionalisme, tot i que aquest apartat podria fer-se molt més llarg. Prescindirem, per tant, del debat amb l'empirisme i amb les Llums que seria força més complex.

Pascal –que havia conegut Descartes l'any 1647 i havia parlat amb ell de les experiències sobre el buit- era alhora un matemàtic i un fervent catòlic rigorista, que pertanyia al grup dels jansenistes, partidaris d'un retorn a la puresa evangèlica i d'un moralisme extrem. Per a Pascal, Descartes era poc menys que un ateu amagat, per la seva teoria de l'animal màquina que negava la llibertat humana. En un dels seus "Pensaments" diu:

No puc perdonar Descartes; hauria volgut prescindir de Déu en la seva filosofia; però no ha pogut prescindir de fer-li clavar una empenteta per posar el món en moviment; després d'això Déu ja no té res més a fer.

Spinoza li retreu exactament el contrari que Pascal: no accepta la idea d'un déu creador, ni la idea d'una ànima que disposa lliurement de la seva voluntat. A la seva Ethica (cinquena part) trobem l'argument fort contra el cartesianisme.

En realitat no puc fer res més que sorprendre'm d'un filòsof que, després d'haver-se resolt fermament a no deduir més que principis evidents per ells mateixos i a no acceptar sinó el que percep clarament i distinta, després d'haver retret als escolàstics el voler explicar coses obscures per qualitats ocultes, admeti una hipòtesi més oculta que cap qualitat oculta. ¿Què entén, li pregunto, per la unió de l'ànima i el cos? Quina concepció clara i distinta té d'un pensament molt estretament lligat a una certa porció de l'extensió?

Leibniz li retreu força més coses encara, i de fet bona part de la seva filosofia es incompreensible sense el subtil joc d'acords i desacords amb el cartesianisme. Una de les crítiques més repetides és la dificultat del criteri de claredat i distinció per reconèixer la veritat. Però Leibniz que pretenia mostrar la conformitat entre filosofia i religió, no deixa de mostrar el caire limitat, només parcialment cert i, en el fons perillós per a la fe del pensament cartesià. Vegi's aquest fragment de les Remarques sur les principes de Descartes:

[Descartes] pretén que en l'explicació dels fenòmens de la natura no hi ha necessitat d'altres principis que els que provenen de la matemàtica més abstracta (...) i no reconeix altre matèria que la que és objecte de la geometria. Estic perfectament d'acord a dir que tots els fenòmens particulars de la natura podrien ser explicats mecànicament (...) però el que a parer meu cal recordar sempre és que els principis mecànics mateixos, és a dir, totes les lleis generals de la natura, neixen de principis més elevats i no sabrien ser explicats per la quantitat sola i per consideracions geomètriques. Aquests principis impliquen, ben al contrari, alguna cosa de metafísic... Perquè, més enllà de l'extensió i de les seves modificacions hi ha, inherent a la matèria, la força mateixa o la potència d'actuar, que permet el pas de la metafísica a la natura i de les coses materials a les immaterials.

DESCARTES AL SEGLE XX

La filosofia cartesiana va tenir un relatiu eclipsi al segle XVIII, tot i alguna referència, més o menys ambigua en l'elogi, que podem trobar al Discurs preliminar de l'Encyclopédie. El filòsof de les Llums fou Locke i, al seu tram final, Hume, que basteix tota la seva filosofia sobre la negació de la idea de substància i, especialment, sobre la negació escèptica de conceptes com "Jo", "Déu" i "Món" que per al cartesianisme eren idees innates.

En la tradició anglosaxona d'arrel empirista, l'aportació cartesiana mai no ha estat gaire important perquè, des de Hume, el "jo" no es considera quelcom substancial, sinó una mena de "teatre filosòfic" en què les experiències es van succeint i transformant. Al segle XX, la suposició bàsica del cartesianisme (la idea que cal una fonamentació de la filosofia en la raó) va tenir poca incidència sobretot perquè, després de Wittgenstein, al món anglosaxó, hom va tendir a considerar que la filosofia no pot fonamentar res sinó, en tot cas, ajudar-nos a mirar la realitat d'una altra manera, tal com fa –en un conegut exemple wittgenstainià– el que canvia els mobles d'una habitació i, en conseqüència, transforma també la seva manera de viure i d'estar en aquell espai.

A França i en la filosofia continental, la recuperació de Descartes va arribar al s. XIX, amb el positivisme, hom va revaloritzar la idea de "mètode", com una funció central de tot el qui vulgui fer filosofia. Per al científisme la gran aportació de Descartes hauria estat la idea que pensar és pensar ordenadament.

Però el gran debat postcartesià al XIX (finals) i al XX (primera meitat) fou el que es bastí sobre el problema del dubte i el cogito en la tradició fenomenològica. Molt en esquema –i en una simplificació "pedagògica" però excessiva- podríem dir que el Descartes del segle XX és el de la crisi del subjecte.

Tot el Discurs del mètode pot ser considerat com una reflexió sobre el concepte de "jo". "Jo" és qui dubta, qui pensa i qui descobreix el cogito i la idea de Déu. Però al segle XX, el concepte de "jo" es va devaluar. Políticament, Marx diagnosticà que havia arribat l'època de les masses i que l'individu era una abstracció, vist que el real era un "nosaltres" (la classe social, el grup polític) davant el qual el jo quedava desarmat. Per altra banda, el mecanicisme cartesià fou vist com una teoria massa simplificadora i, a més, la idea cartesiana del cogito com a base de la raó es veié com l'inici d'una raó instrumental que havia entrat en crisi com a conseqüència de la fallida del projecte il·lustrat.

La idea que la raó serveix per "dominar" el món –i la mateixa idea de domini- quedaven tocades com a conseqüència de la fallida del concepte de progrés. Cal tenir present que les dues guerres mundials, la bomba atòmica i els totalitarismes feixista i comunista, fan que el segle XX, malgrat el gran progrés científic, fos una època convulsa i poc optimista. La mateixa idea de la crisi ecològica ha fet que teories com el cartesianisme, pensades des de la idea d'un home que domina el món i que pensa la realitat com una gran màquina, resultin sovint poc atractives.

El filòsof alemany **Husserl**, iniciador de la fenomenologia, pot ser un bon exemple del que venim dient. Al conjunt de conferències que porten per títol Meditacions cartesianes, reconeix en el cogito cartesià l'inici de la filosofia, però –al mateix temps- considera que no n'ha tret totes les conseqüències. Específicament, Descartes no ha estat tan radical en el dubte com caldria esperar. Hi ha una qüestió que algú que volgués fer l'experiència del dubte després del segle XX, i amb la tradició del surrealisme al darrera, hauria de contestar. La pregunta seria: ¿Hi toco del tot? ¿No serà que estic boig? ¿No seré un extravagant?. Descartes ni s'ho planteja. La primera frase del Discurs del mètode, en canvi, diu: "El bon sentit és la cosa més ben repartida del món". Per a ell la tradició estoica de la bona mens, és a dir, la saviesa comuna a tots els humans, és una dada autoevident. Montaigne als seus Essais havia escrit: Il ne fut jamais crocheteur ny femmelette qui ne pensast avoïr assez de sens pour sa provision. I Descartes, que recull la frase, creu com Montaigne que cal fer la crítica del sentit comú però que el jo que fa la crítica és evident per ella mateixa.

Segons Husserl, en el dubte cartesià manca radicalitat. Descartes ha confós dos nivells de dubte possible: no és el mateix dubtar de les coses que dubtar de les idees. Ha dubtat, efectivament, de la realitat material, però no ha fet el mateix amb el nivell de les idees. No s'ha plantejat, per exemple, si les idees – o el coneixement que l'home en té- són adients per tal de conèixer la realitat d'una manera coherent. Husserl considera que, abans d'un dubte metòdic, caldria fer un dubte existencial, és a dir, posar en crisi l'existència del nostre propi jo i la coherència del nostre propi pensar. Descartes, per exemple, dóna per suposat que existeix quelcom que s'anomena "el món": ¿Què passaria si, per exemple, això que anomenem "el món" no existís? Com diu Husserl: I tanmateix és una possibilitat (...) podria ser fins i tot que veritablement no hi hagués cap realitat, cap món, que no hagués existit mai, fins i tot si en tinc

experiència, amb tota certesa, fins i tot indubtable. Husserl, en el fons, fa referència a l'experiència de la física moderna i de la psicologia de la Forma que ens mostra com coses que creiem evidents no ho són en absolut.

Òbviament, Descartes mai no hauria pogut plantejar-se la crítica al concepte de "jo", ni al de "món", que per ell són dades immediates de la consciència, per –com a mínim– dues raons: per una banda, la seva filosofia recull l'antropocentrisme del Renaixement i l'optimisme de la raó. Per l'altra, posar en crisi el jo i el món significaria posar en crisi l'experiència de la llibertat. Descartes mai no diu que la llibertat del jo consisteixi a fer el que es vulgui. Ben al contrari, la llibertat del jo és per a triar allò que la raó presenta com a bo i com a veritable: la llibertat no és possible sense un "jo" fort.

Heidegger, deixeble de Husserl, comença el seu llibre més influent: Ésser i temps, exposant críticament l'ontologia cartesiana, que segons ell es fonamenta en el concepte de substància, destinada a deixar lloc a una ontologia basada en l'existència. Heidegger, al llarg de tota la seva obra, mai no deixarà de criticar l'aspecte instrumental que a parer seu té no només Descartes, sinó tota la filosofia de la modernitat. Per a Heidegger, el mecanicisme és una filosofia de la dominació del món i de la subordinació de l'home a la tècnica.

Però potser la crítica més fonamental al cartesianisme és la que prové de la psicoanàlisi. Per a **Freud**, Descartes s'havia equivocat en l'aspecte més essencial, identificant pensar (activitat de la raó) i ser (existir). El nucli de la psicoanàlisi està en afirmar que sota l'activitat conscient (pensar) hi ha un fons profund del psiquisme humà que és l'inconscient. La raó, per tant, no és autosuficient sinó que depèn d'un seguit d'elements (records infantils, elements censurats...) que estan, per així dir-ho, fonamentant la consciència. Mentre Descartes defensava una raó que actua segons regles objectives i lògiques, Freud considera que la raó no és autònoma sinó que depèn d'un inconscient que està fonamentat en el desig sexual. La força de la crítica freudiana fou molt important al segle XX.

Hi ha també un seguit de crítiques contemporànies a la qüestió del dualisme cartesià que provenen de les neurociències contemporànies. Així el psicòleg nord-americà d'origen portuguès **Antonio Damasio** en el llibre: El error de Descartes critica la idea de separar món dels pensaments (i sentiments) del món extens (fisiologia del cervell). Nosaltres no som subjectes desencarnats. Per a Damasio, els sentiments (res cogitans) tenen uns mecanismes cerebrals profunds que estan fisiològicament determinats. El dualisme és possiblement una forma de classificar el món que evolutivament ha tingut un paper important: per als animals és, per exemple, molt important classificar les plantes en comestibles o verinoses. Del dualisme n'han sortit la lògica tradicional (si A és veritat, no-A és fals) i l'esperit classificador, però la realitat és prou més complexa i "borrosa" que les hipòtesis dualistes. Distingir, per exemple, entre sentiment i "raó" és, al límit, una qüestió força més complexa que no sembla.

BIBLIOGRAFIA: A. Glucksmann. P. Guénancia i O.Fullat.

ANTECEDENTS I SIGNIFICACIÓ DEL "MÈTODE" EN EL CONTEXT DE LA FILOSOFIA DEL SEU TEMPS.

Els antecedents del "mètode".

Sovint quan diem "mètode" hi afegim, com qui no diu res, "científic". Sembla que el mètode tingui una connotació d'objectivitat i de racionalitat que s'adiu d'una manera particular amb la ciència. "Mètode", "veritat" i "ciència" semblen els tres angles d'un triangle equilàter. Aquesta identificació comença estrictament a partir de l'obra de Descartes per a qui el mètode són: "regles certes i fàcils" per conduir la raó i trobar la veritat. D'aleshores ençà mètode implica: "descobriment", "demostració", "ordre", "conseqüència", "finalitat"... Així la idea de mètode tradueix una forma de pensar, endreçada, dirigida a un objectiu, ben fonamentada...

Però això no sempre ha estat així. De fet, fins al segle XVI, que marca un gir fonamental en la història del pensament occidental, la idea de mètode no s'havia identificat amb ordre matemàtic, ni tampoc amb raonament lògic.

La idea de "mètode" no era nova: Sòcrates i Plató n'havien dit "dialèctica" però la dialèctica era més aviat una "intuïció" i una "deducció" que anava del més general al més particular. El mètode era un raonament (un tipus de "techné") vinculat a la perfecció de l'ànima en Plató i que, després amb Aristòtil servirà de regla a la subdivisió del coneixements.

De fet, Ciceró no va emprar la paraula i preferí traduir-la al llatí com a "ratio". I fins a Galié (Galenus) al segle II de la nostra era, la paraula "mètode" no s'associà amb "ciència". Galié a l'"Ars parva" distingeix "mètode lògic", "mètode demostratiu" i "mètode científic", reforçant la connotació empírica i inductiva de la idea de mètode pròpia d'Aristòtil. Però és Boeci qui, al segle IV, traduint els "Tòpics" d'Aristòtil, utilitza el mot en un sentit tècnic i filosòfic. Al llarg de l'Edat Mitjana, un "mètode" serà un "ars", però també el conjunt d'elements que faciliten i acceleren el domini d'un "ars". En aquest sentit didàctic el concepte apareix a les escoles de Pàdua i Bolonya i Erasme escriu un "Ratio seu methodus comendio perviniendi ad veram theologiam" que és un manual pedagògic. Tenir "mètode" a l'època medieval i a inicis del Renaixement era quelcom vinculat a una tècnica d'aprenentatge". Això pot semblar anecdòtic però és important per situar la idea cartesiana de mètode en el seu context: el mètode educa i, per això mateix, tenir-ne un de ben fonamentat ajuda a conèixer la veritat i fa progressar el saber.

La idea de mètode permet, a més, superar un concepte grec molt arrelat també a l'època medieval: em refereixo a la idea de "sort" que per als grecs és "Tyché" i per als llatins "Fortuna". "Tyché" que no era cap força divina a l'època preclàssica anà prenent un paper cada cop més considerable fins a l'Èdip Rei de Sòfocles.

Demòcrit encetà una crítica interessant al que era "Tyché" i defensà l'element "Automaton" ("allò que comença per ell mateix") en el Cosmos. Plató recull la idea de "Tyché" a "Les Lleis" IV (709 a-c) afirmant que "la fortuna i l'ocasió governen tots els afers humans sense excepció" i Aristòtil a la "Metafísica" recull el concepte quan parla de les causes "per accidens" i aquesta idea del món com a resultat de la Fortuna s'allarga fins al Renaixement, malgrat els esforços dels pensadors cristians –amb Sant Agustí al capdavant– per situar la Providència divina en el lloc de l'Atzar. Per als medievals, la Providència regia amb caràcter necessari les coses supratemporals i supraespacials (en l'escatològic i el transcendent) mentre que l'Atzar i la inconstància triomfaven en el món contingent de les coses humanes i

temporals. Només per resumir la idea medieval de l'Atzar i aquest doble pla, esmentarem aquest fragment de la "Consolació de la Filosofia" (I,IX) de Boeci:

Dòcil a les teves lleis, tota la natura
Camina amb pas segur vers una meta certa:
L'home tan sols, Senyor, va errant a l'aventura
Joguina de l'atzar i del teu menysteniment
I així, segons el teu caprici
La sort inconstant amenaça o somriu.

Es podria resseguir aquesta intuïció, entre molts d'altres, en Dant (que sovint barreja destí, atzar, fortuna... i providència!) i en la pensadora Christine de Pizan que dedicà un llarg poema ("El llibre de la Mutació de la Fortuna") al duc de Berry (1404).

Com canvià Maquiavel les dades del problema metòdic.

Hem vist fins ara que per als grecs i els medievals, el mètode és sobretot una eina d'aprenentatge, i com la idea de Fortuna (element intrínsec al món material) domina tant a Grècia com a l'Edat Mitjana sobre la idea d'ordre matemàtic que encetarà Descartes.

Però el concepte de "mètode" comença a ser entès d'una manera moderna a partir de Maquiavel que en bona part és el primer a pensar metòdicament la "virtut" de la política. Per a Maquiavel, allò específic i propi del bon "Príncep" és l'acceptació de la bona o mala Fortuna i l'ús consciencios de regles polítiques específiques per capgirar-la quan ens és contrària. Tota la tasca de racionalització política que mena Maquiavel consisteix a pensar l'activitat política com una forma de control sobre els humans que pot ser metòdicament exercida i reflexionada. Els exemples històrics i el mètode comparatiu garanteixen que la política no està determinada per l'atzar. La "virtut" (ordenada) té la capacitat de situar la Fortuna en els seus termes estrictes. La "virtut" és, en definitiva, el mètode que garanteix l'accés i la gestió del poder. Certament, "virtut" consisteix a saber adaptar-se a les circumstàncies, però no és un pragmatisme baix de sostre sinó una força de caràcter i de comprensió de la Fortuna a partir de l'estudi de la història i de les passions humanes.

Si Maquiavel pot ser considerat com un antecedent de Descartes és perquè, per primera vegada, la Fortuna deixà de ser vista com un atzar i passà a ser quelcom que hom pot –sinó controlar– com a mínim preveure i racionalitzar. Juntament amb altres precursors, com Pierre de La Ramée (que fou el primer a incorporar la idea que el mètode ha de ser matemàtic en la seva estructura) serà un element important en el context del cartesianisme.

Els "Assaigs" de Montaigne en la via cap al mètode.

Seria, però, important, recollir encara la petja de Michel de Montaigne i els seus "Assaigs" perquè aporta un altre element bàsic en l'estructura del mètode cartesià: la idea del "jo". Si el mètode cartesià és un instrument per conèixer la veritat, també i al mateix temps és un principi d'afirmació de la capacitat de la racionalitat (el "jo" que pensa) a l'hora de comprendre aquesta veritat. Amb l'obra de Montaigne, que exalta per primer cop la subjectivitat i l'escepticisme en la cultura

moderna, apareix una nova visió del món. Al seu llibre, com dirà ell mateix: "c'est moy qui je peins" ("sóc jo qui em pinto/qui em descriu"). Prescindint ara del valor de Montaigne com a filòsof (que alguns volen veure només com un escèptic o un estoic rerassagat) el que té importància és el seu gest subjectivista. Aquesta hipòtesi que cap cosa no pot ser veritat si no passa pel sedàs del jo resulta fonamental per comprendre el cartesianisme. Descartes és clarament hereu del subjectivisme de Montaigne i tota la seva filosofia es pot entendre com un esforç per trobar una raó (universal i necessària) que ens salvi del subjectivisme.

Significació del cartesianisme.

Per a Descartes, "mètode" és recerca de la veritat i, com hem intentat mostrar, aquest és un camí que ja abans ha estat anticipat i iniciat per Maquiavel, La Ramée i Montaigne que fan inviable, després d'ells, tornar a invocar la Fortuna o el Destí com a principis d'ordenació del món. Quan la princesa Elisabeth li demanà el seu parer sobre "El Príncep" de Maquiavel (1646), Descartes li respongué: "Il faut tellement se tenir hors de l'empire de la fortune" ("cal absolutament mantenir-se fora de l'imperi de la fortuna). L'ordre i la "virtut" han de ser el signe de la raó. Tot el cartesianisme és un seriós esforç per posar ordre (mètode) on hi havia atzar.

Per tenir una imatge "veritable" del món, cal un mètode, una forma ordenada de comprensió del món. Per això Descartes es feu retratar amb una llegenda que diu: "Mundus est fabula": el que importa no són les aparences (l'atzar, la falla), sinó l'ordre intern matematitzat.

Allò que singularitza el mètode cartesià és la seva universalitat, garantida per la matemàtica (que pareix com a paradigma de certesa) i per ser una guia envers la veritat on el subjectivisme (montaignià o maquiavèlic) queda del superat, tot i que no negat. El que aporta Descartes és sobretot aquesta capacitat de conjuminar la racionalitat (pròpia del model matemàtic) i autonomia del jo en el context d'un principi innat que és cogito.

Si Descartes amb el "Cogito" inicia la filosofia moderna és perquè el dubte i l'evidència troben el seu lloc integrat i coherent. Ni l'un ni l'altre no són inútils, tots dos principis tenen el seu moment i la seva necessitat. En definitiva, el cartesianisme és un "pensament arquitectònic". La "recerca d'un equilibri" (Alquié) i d'un ordre són una bona clau de comprensió del seu pensament.

EL TROS DE CERA: UN COMENTARI DE TEXT SOBRE DESCARTES

Comencem per la consideració de les coses més comunes, i que creiem comprendre més distintament, a saber, els cossos que toquem i veiem. No vull parlar dels cossos en general, car les nocions generals són normalment més confuses, sinó d'algun en particular. Prenem, per exemple, aquest tros de cera, que acaba d'ésser tret del rusc: encara no ha perdut la dolçor de la mel que contenia, té encara alguna cosa de l'olor de les flors de les quals fou recollit; i el seu color, la seva figura, la seva grandària, són manifestos; és dur, és fred, hom el toca, i, si li doneu un cop, farà algun so. En fi, totes les coses que poden fer conèixer un cos distintament es troben en aquest.

Però heus ací que, mentre jo parlo, hom l'apropa al foc: allò que li restava de gust s'exhala, l'olor s'esvaeix, el seu color canvia, la seva figura es perd, la seva grandària augmenta, esdevé líquid, s'escalfa, hom no pot amb prou feines tocar-lo, i per molt que hom el colpegi, no farà cap so. Roman la mateixa cera després d'aquest canvi? Cal reconèixer que roman i ningú no ho pot negar. Què coneixia hom doncs amb tanta distinció d'aquest tros de cera? Certament no pot ésser res de tot això que hi he observat mitjançant els sentits, puix que totes les coses que queien sota el gust, o l'olfacte, o la vista, o el tacte, o l'oïda, es troben canviades, però la mateixa cera roman.

Descartes, Meditacions metafísiques [2a meditació]

1-. Expliqueu breument la idea principal del text.

Descartes es planteja aquí com coneixem els cossos. Amb l'exemple d'un tros de cera es pregunta quina certesa tenim dels cossos que toquem i veiem, que sembla que són els que hauríem de poder comprendre més distintament. No obstant això, en analitzar l'exemple, s'adona que les qualitats sensibles que semblava que descrivien l'objecte com a tal són mutables, però l'objecte continua sent el mateix. Per això afirma que el que podem conèixer amb distinció dels cossos no pot ser cap informació procedent dels sentits.

2. A quina època de la història de la filosofia pertany aquest text? Què fa que Descartes es plantegi aquest problema?

La filosofia cartesiana inicia l'època moderna, centrant-se en la que serà també la temàtica principal de molts filòsofs moderns i contemporanis: la temàtica que gira entorn de la teoria del coneixement i de les condicions que ens permeten conèixer. A diferència de Plató que es plantejava la qüestió sobre "Què és l'ésser?", a la modernitat l'hi interessa el problema del coneixement -més que no el del ser. Per això hom acostuma a dir que en la modernitat no hi ha "ontologia" (teoria del ser - en grec "to on"), sinó "gnoseologia" (del grec "gnosi", coneixement)

Descartes fa una investigació sobre els criteris de certesa en l'enteniment humà, amb la pretensió de no assumir res que la seva ment no pugui distingir de manera "clara i distinta"; i que sigui, per tant, intrínsecament evident. Quan Descartes diu

que coneixem "amb distinció" una cosa, vol dir que no hi ha cap ombra de dubte en ella mateixa i que, en conseqüència, és veritat. En el fet que els sentits corporals ens mostren que les coses canvien de forma, de grandària, d'olor... (exemple de la cera) hi ha implícita una certa incògnita: ¿i si fos que la nostra ment resulta incapaç de comprendre la realitat que li mostren els sentits? La cera resta malgrat que perd les seves propietats: ¿vol dir això que la ment coneix d'una manera diferent a la manera com coneixen els sentits? I en tot cas: ¿de què ens hem de refiar?; ¿de l'experiència sensible que mostra la multiplicitat de les coses?, ¿o de la raó que les presenta vinculades a un concepte?

El que fa que Descartes es plantegi el problema del dubte és la dificultat que ell -i la seva època- experimenten a l'hora de resoldre les dificultats de l'escepticisme. Per a un escèptic mai no hi ha res segur; tot està canviant com canvia la cera quan la traiem del rusc. Però si l'escepticisme fos cert, llavors no hi hauria ni ciència, ni possibilitat d'assolir cap mena de veritat perquè la ciència es mou pel criteri de certesa. Descartes es proposa, doncs, respondre a la gran pregunta moderna sobre "què podem conèixer" i investiga quins criteris hem de seguir per poder dir que coneixem quelcom, sense equivocar-nos.

Cal tractar així una qüestió estretament vinculada a aquest dubte: quan diem que coneixem un objecte: ¿què és el que fa que el concebem distintament com a tal? Quines propietats de l'objecte ens permeten conèixer-lo com a tal? I això és precisament el que fa aquest fragment. Descartes mostra, però, que allò que aparentment coneixem de manera més fàcil, els cossos, presenten molts dubtes i confusions a l'hora d'ésser coneguts. Si el captem mitjançant els sentits, el tros de cera és quelcom concret que està canviant, però si el captem des del punt de vista de la raó, la cera es converteix en un concepte amb el qual podem operar malgrat que les seves qualitats sensibles canviïn. Les qualitats sensibles ens donen l'aparença d'una cosa però no la seva realitat que és coneguda per la ment (cogito). Igual que jo no sóc el vestit que porto i que puc canviar de roba sense deixar de ser jo, també les aparences poden canviar sense que canviï el concepte que copso intel•lectualment.

Fixem-nos, però, que no són els filòsofs els qui ens diuen que les coses canvien: és la mateixa cera que hem vist canviar, la que ens està portant a considerar que hi ha d'haver una raó capaç d'unificar, en forma de concepte, la pluralitat i la diversitat de les coses sensibles.

3. Què són per a Descartes els objectes que toquem i veiem quan encara no ha demostrat l'existència de Déu? Quina diferència hi ha en aquest autor entre idees i sensacions?

En considerar els cossos -com en l'exemple del tros de cera- Descartes torna a afirmar quelcom contrari a l'opinió més comuna: no pot ser que coneguem els cossos per les qualitats que ens n'arriben a través de la sensibilitat, ja que aquestes deixen de descriure'ls quan els cossos canvien (es degraden, canvien de forma, color, olor, gust o tacte, densitat, etc.). Tan bon punt Descartes aplica el dubte metòdic, tot allò que no té per fonament l'evidència (la claredat i la distinció) deixa de tenir valor epistemològic.

Al final de l'anterior Meditació metafísica abans de la demostració de l'existència de Déu, Descartes ni tan sols s'ha pogut evitar la hipòtesi que existeixi un petit geni maligne enganyador, que fa que ens equivoquem fins i tot quan exercitem la raó. Per tant, arribats a aquest punt, Descartes sosté que, si és que els objectes existeixen, allò que ens permet conèixer-los com a tals no és la sensibilitat sinó la idea d'extensió (el fet que estiguin escampats en l'espai). L'extensió es descobreix

a través de l'enteniment; és una idea que no pot anar separada del fet de pensar l'objecte, mentre que cadascuna de les sensacions que se li poden atribuir tenen caràcter secundari. Les idees, doncs, ens permeten comprendre i donar sentit a les sensacions

Les idees (tal com Descartes entén, per exemple, la d'extensió) són quelcom innat en el subjecte i ens proporcionen informació interna i externa sense haver de recórrer a les sensacions (que de fet, són un altre tipus d'idees però que, en cap cas no són font de coneixement, sinó que només el reforcen). Les idees innates no procedeixen de l'experiència, sinó que la precedeixen, la fan possible i l'anticipen. En canvi, sobre les sensacions, Descartes acabarà dient que són útils per a viure, però que no ens donen informació sobre allò que realment són els cossos.

4. Són per Descartes els cossos allò resulta més fàcil de conèixer per part del subjecte? Creieu que avui és fàcil sostenir quelcom així?

Per a Descartes, els més fàcil de conèixer no són en absolut els objectes. De fet, ja en l'antiguitat però també amb Montaigne a principi de la modernitat, l'escepticisme havia posat de relleu la poca fiabilitat de les dades procedents de la sensibilitat i havia plantejat un interrogant tan gran sobre la possibilitat de coneixement en general, que es feia difícil intentar fer ciència sense resoldre prèviament la qüestió de l'escepticisme. Metodològicament a Descartes li serà més fàcil afirmar primer l'existència del subjecte i, després, fins i tot la de Déu, abans de poder afirmar amb seguretat que els objectes (el món) existeixen.

Evidentment, sostenir quelcom així avui en dia sonaria molt (però molt!) estrany. Que els objectes existeixen és quelcom dubtable (podem dubtar de tot el que vulguem), però no dubtós, en el sentit que no hi ha raons per a dubtar d'una cosa així. Una altra cosa és que ens plantejem encara avui, quins són els mecanismes psicològics que utilitzem per conèixer els objectes o si la ment en percebre el món està condicionada per algun tipus de percepcions anteriors o d'estructures innates. Això és el que fa el constructivisme en l'actualitat. Però en tot cas no seria raonable pensar que l'existència dels cossos és menys fàcil de conèixer que el subjecte o les altres persones. Perquè, si ens hi fixem bé, notarem que pot ser molt complicat, en realitat, conèixer-se un mateix i, sobretot, conèixer les altres persones.

5. Quin corrent s'oposa a aquesta visió de les coses? Podeu posar l'exemple d'algun autor que es contraposi a Descartes?

El corrent que s'oposa al racionalisme de Descartes és l'empirisme, i un del seus representants més coneguts és Hume. Per a un empirista, primer s'ha de dir que quelcom existeix i és a partir de llavors que té sentit preguntar-se per l'essència d'aquella cosa (o preguntar-se què fa que un objecte determinat sigui el que és i com el puc conèixer). A grans trets, l'empirisme modern, a diferència del racionalisme, fa de l'experiència sensible la principal font de coneixement, mentre que sosté que no hi ha cap idea que provingui de l'esperit (és a dir, no hi ha idees innates, que per Descartes eren les primeres de ser conegudes i les que fonamentaven el coneixement). Donant aquest paper principal a l'experiència sensible, els empiristes entenen que la consciència és una taula rasa on es van imprimint les dades sensibles i es va configurant, així, l'experiència, que ens dona coneixement.

Per què fer unes Meditacions metafísiques?

Mentre el DISCURS DEL MÈTODE (1637) consisteix en un pròleg a una sèrie de treballs científics de Descartes, les MEDITACIONS METAFÍSIQUES (1641) són el text que ell considerava pròpiament 'filosòfic', com ho prova el fet que les sotmetés al parer d'alguns dels més destacats filòsofs de l'època (Hobbes, Malebranche, etc.) i que en la 2^a edició de l'obra (la primera en francès), el 1642, publicqués conjuntament l'obra, les crítiques ('Objeccions') i la seva resposta.

En el DISCURS, Descartes presentava només un resum de la seva metafísica i sembla que, a més, la redacció d'aquest text havia estat molt ràpida. Conscient que la condemna de Galileu per l'Església (1633) feia difícil que ell pogués publicar un llibre de física que ja tenia preparat (el DEL MÓN, del qual avui només en resten poques pàgines), Descartes va optar per publicar alguns dels seus assaigs científics (la DIÒPTICA, els METEORS i la GEOMETRIA) i posar-los un pròleg de caràcter més epistemològic que metafísic. El DISCURS DEL MÈTODE està sobretot adreçat a exposar les condicions que ha de complir una reflexió científica (les regles del mètode, el dubte ordenat i no escèptic, etc.). En canvi, les qüestions metafísiques (jo, Déu, món), hi apareixen tractades amb menys detall. Així les MEDITACIONS METAFÍSIQUES són un text bàsicament adreçat a filòsofs.

Sorpren també que el llibre s'anomeni MEDITACIONS METAFÍSIQUES (i no 'Sistema' o 'Tractat' de metafísica). Però l'explicació d'aquest fet és que la 'meditació' constituïa a l'època un gènere literari i filosòfic de regles prou conegudes. Meditar és una acció del pensament que exigeix algú (un 'jo') que medita. En canvi un 'Tractat' o un 'Sistema' és un text en què es presenta una doctrina ja elaborada i, en certa manera, indiscutida. Una meditació no es presenta en forma de tesi acadèmica, sinó com una reflexió personal que vol aconseguir algun resultat concret. A més, la meditació va més enllà de l'estricta 'reflexió': mentre una reflexió pot ser ràpida i fins i tot instantània, la meditació és una acció que ha de durar algun temps (setmanes, mesos...) i que demana una certa calma intel·lectual. No debades al text llatí de les MEDITACIONS, Descartes fa estrictament sinònims els mots: «cogitatio» [pensament], «mens» [ment], «animus» [ànima], «intellectus» [intel·lecte] i «ratio» [raó].

Hi ha, a més, una qüestió que no convé passar per alt: els jesuïtes, l'ordre religiosa amb qui Descartes havia estudiat i on el filòsof tenia nombrosos amics, tenien —i tenen encara avui— com a centre de la seva activitat espiritual els «Exercicis Espirituals» del seu fundador Ignasi de Loiola. En llatí 'meditari' vol dir 'exercitar-se' i els Exercicis ignasians són un procediment de reflexió que es fa, generalment, en una situació de retir espiritual. Al llarg de diverses setmanes i a partir de converses espirituals amb un director, qui fa els Exercicis aprèn a 'discernir', és a dir, a distingir el més convenient per al seu progrés espiritual. És segur que Descartes al col·legi de La Flèche devia haver fet algun cop els Exercicis i, en certa manera, devia tenir al cap aquest model quan proposa el recorregut de les MEDITACIONS METAFÍSIQUES que són, estrictament, el recorregut d'un esperit que dubta fins al coneixement evident i, a partir d'allí, n'extreu conseqüències per als diversos àmbits.

En les MEDITACIONS METAFÍSIQUES, com en el Exercicis ignasians, és important anar a poc a poc i pas per pas —com el propi Descartes ens diu a la 'Meditació Segona'— perquè del que es tracta és de cercar la veritat (espiritual en el cas del Exercicis i epistèmica [pròpia del coneixement], en el cas de les MEDITACIONS).

Això explica també l'ús del mot 'jo' al llarg de les MEDITACIONS. Es tracta d'un jo que és autobiogràfic però que, en la mesura que tothom es pot reconèixer en una

situació similar de dubte al llarg de la seva pròpia vida, esdevé també un 'tu'.

L'obra arranca d'una situació que avui és tan vàlida com al 1641: des de la nostra infància 'sabem' moltes coses, però ignorem el valor real del que sabem. Tenim moltes informacions al nostre abast, però ¿què val allò que sabem?

Com diu Bernad Williams a DESCARTES, EL PROYECTO DE LA INVESTIGACIÓN PURA (ed. original, 1978, ed. esp., Cátedra, 1996, p. 23): « [a les MEDITACIONES], el 'jo' de l'escriptor no fa referència tant al Descartes històric com a qualsevol persona reflexiva que s'obre camins a través d'una sèrie d'arguments. Les MEDITACIONES no són una descripció sinó una representació del pensament filosòfic, seguint el que Descartes pensava que era l'única manera il·luminadora de presentar la filosofia, és a dir, l'ordre del descobriment: un ordre del descobriment que, tanmateix, no és arbitràriament individual sinó idealitzat, la ruta fonamental per la qual hauria de desplaçar-se el pensament humà, de l'experiència humana cap a una major perspicàcia filosòfica.»

El dubte constitueix el punt de partida de la Primera Meditació. El que Descartes emprèn, en paraules de Williams és «una estratègia, una forma sistemàtica d'assolir l'objectiu fonamental de Descartes: el descobriment de la veritat». Per això és adient començar en el dubte des del 'jo' per arribar a conclusions universalment vàlides. Els escèptics acostumen a dir que totes les opinions són, purament i simple, qüestions subjectives, impossibles de universalitzar. O fins i tot afirmen que la veritat no existeix, perquè si existís s'imposaria per ella mateixa i tothom la comprendria fàcilment (cosa que òbviament no passa!). Però Descartes vol anar més enllà: si planteja el dubte és perquè algun dia deixéssim de dubtar.

Per triomfar sobre l'escepticisme cal fer almenys un cop en la vida, un 'exercici', una 'meditació' de dubte a fons. Si observem la paraula 'dubte' veurem que etimològicament prové del llatí «dub», ('dos', 'doble'). Dubtem quan entre dos camins o dues opinions no sabem quin triar. Fer l'exercici del dubte té un valor central perquè ens permetrà reorientar la nostra pròpia existència.

Mentre al DISCURS, Descartes dubta com a savi i té com objectiu eliminar els errors dels sentits per tal de poder fonamentar la ciència (dubte metòdic), a les MEDITACIONES el to és molt més existencial. El dubte de les MEDITACIONES fa referència a la voluntat —i com que la voluntat humana és infinita, el dubte també ho serà.

Si a les MEDITACIONES apareix el «geni maligne», un argument que no apareix per a res al DISCURS és, precisament, per tal d'accentuar la radicalitat de la meditació. Només dubtant fins i tot de si existeix un déu enganyador (és a dir, experimentant el dubte des de l'interior mateix), podrem superar aquesta situació.

¿Per què hem de 'meditar', doncs? La resposta cartesiana (i d'aquí el valor del seu text), serà que meditar és la forma de passar del probable al cert; la meditació és l'eina del coneixement cert: en Descartes la meditació és l'instrument de la veritat, tal com li havien ensenyat els seus mestres jesuïtes. Només si reflexionem segons el que ell anomena «l'ordre de raons», analitzant pas per pas el valor de les nostres idees, podrem arribar al coneixement de la veritat. Que no és poc, tot cal dir-ho.

Esquema de la primera meditaci3n metafísica

(« Des choses que l'on peut révoquer en doute »)

OBJECTIU DE LA PRIMERA MEDITACI3: Descartes mateix l'explica en poc més d'una ratlla: « (...) m'aplicaré seriosament i amb llibertat a destruir generalment totes les meves antigues opinions.». El dubte és el punt de partida i l'objectiu és trobar uns fonaments sòlids per a les ciències.

RESUM CARTESIÀ DE LA PRIMERA MEDITACI3: LES MEDITACIONS METAFÍSIIQUES inclouen un «RESUM» ['Abregée'] de cadascuna de les parts de l'obra, estratègicament situat després de la 'Dedicat3ria' als degans i doctors de la Facultat de Teologia de París i d'un prefaci en què es dedica a intentar mostrar que l'existència de Déu és compatible amb el seu sistema filos3fic. El text del Resum corresponent a la «Primera Meditaci3», diu així:

«A la Primera [Meditaci3], presento les raons per les quals podem dubtar generalment de totes les coses, i particularment de les coses materials, com a mínim mentre no tinguem cap altre fonament en la ciència que el que hem tingut fins ara. Perquè, malgrat que la utilitat d'un dubte tan general no se'ns mostri en principi, és sempre molt gran per aix3: perquè ens deslliura de tota mena de prejudicis i ens prepara un camí molt fàcil per acostumar la nostra ment ['esprit'] a separar-se dels sentits, i en fi, perquè fa que no sigui possible que poguéssim dubtar mai més que les coses que descobrim posteriorment són veritables».

DIFERÈNCIA ENTRE EL DISCURS I LES MEDITACIONS: El dubte de les MEDITACIONS METAFÍSIIQUES, no és exactament equivalent al del DISCURS DEL MÈTODE. El DISCURS és el pr3leg a una sèrie de tractats científics i Descartes dubta com a científic: fa un dubte calculador, orientat envers la fundaci3 de la ciència i a eliminar els errors. Al DISCURS, el dubte està circumscrit i limitat al coneixement i a la manera de conèixer. No fa referència ni a l'existència mateixa del món (que mai no es posa en qüestió), ni a la coherència de l'acte de pensar.

En canvi, a les MEDITACIONS, Descartes dubta en tant que fil3sof i discuteix amb fil3sofs. El que planteja és un dubte de la voluntat: com que la voluntat humana és infinita, el dubte serà també infinit. Per aix3 inclou la hip3tesi d'una manca de sentit existencial que és el 'geni maligne'.

ESQUEMA:

1.- Constataci3 de la falsedat de certes opinions

El punt de partida és el dubte. Decisi3 de desfer-se de les seves opinions i de cercar fonaments sòlids per a les ciències.

Mètode:

- Cal criticar els fonaments de les pròpies opinions: és un dubte metòdic.
- Quins són els fonaments de les opinions errònies? Els sentits. Com que els sentits corporals són de vegades enganyadors, es pren la decisió de dubtar de totes les informacions que en provenen. És un dubte hiperbòlic.

2.- Dubtar de l'existència dels objectes sensibles

- **Argument de la bogeria:** Descartes el rebutja.
- **Argument del somni:** com distingir el somni de la vigília?
- **Objecció:** Els nostres somnis són còpies de coses reals. La imaginació inventa éssers inexistents a partir de la composició d'elements simples que existeixen. Conseqüència: és possible dubtar de ciències tal com la física l'astronomia, la medicina; però ara com ara no es pot dubtar de les matemàtiques.

3.- Dubtar de les essències matemàtiques

L'argument del somni és inoperant per a les essències matemàtiques

4.- Dubte hiperbòlic

- **Argument del déu enganyador:** però és contrari a la bondat de Déu i aquest argument no és prou convincent.
- Decisió d'enganyar-se un mateix amb **la hipòtesi del geni maligne:** és un dubte voluntari.

El dubte és radical, absolut (no se li escapa res).

Descartes

El geni maligne: de Descartes a Matrix

A la Primera Meditació Metafísica apareixen dues figures importants: el 'Deus deceptor' (Déu enganyador) i el 'Malin Génie' (Geni maligne). Entre una i altra figura hi ha petites matisacions, però ambdues serveixen per exemplificar el fet que encara que jo pugui viure enganyat, això no nega l'existència de les idees en mi i, per tant, l'evidència que 'jo penso'.

El 'Déu enganyador' recull la vella paradoxa, ja discutida pels filòsofs medievals, segons la qual si Déu ho pot tot, també podria enganyar-nos. Però Descartes argumenta que si Déu és summament bo, no pot ser enganyador. El 'Geni maligne' (descriu en el penúltim i a l'últim paràgraf de la Primera Meditació) és un argument més fort: consisteix en un experiment mental segons el qual resulta possible desqualificar el principi d'evidència en tant que 'claredat i distinció'.

El geni maligne és un ésser astut i enganyador que ens posa un parany. Descartes emprà el mot 'geni' per tal que no sigui possible confondre'l amb el Déu veritable (cristià), de qui sempre es predica la veritat. Segons la traducció de Robert Veciana: *"Suposaré doncs que hi ha, no un Déu veritable, que és la font sobirana de la veritat, sinó un cert geni maligne, no menys astut i enganyador que poderós, que ha emprat tota la seva indústria a enganyar-me. Pensaré que el cel, l'aire, la terra, els colors, les figures, els sons i totes les coses exteriors que viem no són altra cosa que il·lusions i enganys, dels quals se serveix per sorprendre la meua incredulitat. Consideraré que jo mateix no tinc mans, ulls, carn, sang, que no tinc cap sentit, sinó que crec falsament que tinc totes aquestes coses. Romandré obstinadament lligat a aquest pensament; i si, per aquest mitjà, no és pas al meu poder arribar al coneixement de cap veritat, si més no és al meu abast suspendré el meu judici (...)*

El geni maligne té la capacitat de confondre'ns en les nostres percepcions i de provocar dubtes sobre tot el que podem conèixer.

Pel que sembla, amb aquesta hipòtesi Descartes volia reflexionar sobre si pot posar-se en dubte l'acte de conèixer –com si es tractés d'una ficció induïda pel geni enganyador. Així podríem suposar que conèixer és quelcom que pertany a la nostra naturalesa (a la nostra ment) o que, per contra, el coneixement és una dada derivada de la realitat exterior. Si conèixer depengués tan sols de la nostra ment, llavors seria un acte purament subjectiu i fins i tot els fonaments més fermes de la realitat es podrien posar en dubte. Triomfaria, doncs, l'escepticisme.

La resposta cartesiana és que la consciència es fonamenta en l'acte mateix de pensar, no en la cosa pensada: el geni maligne no ens pot enganyar sobre els continguts de la nostra ment: ni que el món no existís, o fos una ficció posada en la nostra ment pel geni maligne, continuaria essent cert que jo penso. Podem ser escèptics pel que fa al món extern, no pel que fa a la capacitat que té la nostra ment de produir conceptes.

Aquesta concepció del 'geni maligne' tingué una continuïtat al segle passat en l'anomenada 'hipòtesi del cervell en una cubeta' ['brain in a vat'] proposada per Jonathan Dancy i Hilary Putnam (aquest darrer la presentà al seu RAÓ, VERITAT I HISTÒRIA, del 1981). Imaginem-nos que sóc un individu a qui un científic boig ha

extret el cervell. El meu cervell és instal·lat en una cubeta especial amb nutrients que permeten mantenir-lo amb vida i les neurones estan connectades amb cables a un supercomputador, que treballa amb un programa segons el qual es genera en la meva ment la il·lusió que la teva vida transcorre normalment, malgrat que la teva falsa percepció sensorial és el resultat d'una il·lusió produïda pels impulsos elèctrics que arriben al teu cervell. La pregunta és: ¿tenim alguna de comprovar que no som uns cervells posats en una cubeta per un científic boig?, ¿tenim alguna manera d'estar segurs que no som un cervell que processa una realitat virtual que ens ha estat induïda per un superordinador? Dancy pregunta fins i tot si l'univers: 'podria estar compost per cadenes interminables d'aquests cervells en una mena de gran fàbrica d'emocions?'. En definitiva, cap persona no pot estar segura que de no ser un cervell en una cubeta.

Aquesta és la tesi de la pel·lícula MATRIX (1999) quan Morpheus pregunta a Nemo: *'Què és el real? ¿Com defineixes el real? Si estàs parlant del que pots sentir, del que pots flairar, del que pots gustar i veure, llavors el real són tan sols senyals elèctriques interpretades pel teu cervell'*.

Ni Descartes (en la Primera Meditació Metafísica), ni Hilary Putnam, ni Matrix no pretenen discutir sobre l'escepticisme, sinó sobre el que s'anomena 'realisme metafísic': en altres paraules, defensen que mai no podem estar segurs del que la realitat és, ni menys encara de què la poguéssim conèixer tan com realment sigui. Mai no podré estar segur que jo mateix o que els lectors d'aquest text no siguin cervells en una cubeta, o de que la realitat no sigui virtual. Els humans estem limitats als nostres esquemes conceptuals i no podem saber com és realment el món (Putnam dirà que no podem copsar la realitat des del punt de vista de 'l'ull de Déu'). En definitiva, el realisme metafísic està equivocat: el que jo puc conèixer, diria un racionalista cartesià, són les meves idees – el pensament, no el món. Les idees són representacions en la ment, però mai no podrem saber si són representacions 'autèntiques' del món. Potser el contingut de la idea no existeix pas enlloc, però això no impedeix que aquesta idea tingui una forma en la meva ment.

Esquema de la segona Meditació Metafísica

(« De la nature de l'esprit humain et qu'il est plus aisé à connaître que le corps »)

OBJECTIU DE LA SEGONA MEDITACIÓ: Arribar a la primera veritat indubtable que ens permeti fonamentar el coneixement « (...) aquesta proposició: jo sóc, jo existeixo és necessàriament veritable, totes les vegades que jo la pronuncio o que la concebo en el meu esperit.»

RESUM CARTESIÀ DE LA SEGONA MEDITACIÓ: «A la Segona [Meditació], la ment [l'esprit] que usant la seva pròpia llibertat suposa que totes les coses no són res i de l'existència de les quals dubta, reconeix que és absolutament impossible que, amb tot, ell mateix no existeixi. Això és d'una molt gran utilitat, en la mesura que d'aquesta manera fa més fàcilment la distinció entre les coses que li pertanyen, és a dir, les de naturalesa intel·lectual, i les que pertanyen al cos.»

ESQUEMA DE LA SEGONA MEDITACIÓ

La Primera Meditació es tanca amb una frase en què Descartes es pregunta si «algun dia i alguna llum del coneixement de la veritat seran suficients per aclarir les tenebres (del dubte) que acaben de ser agitades». La segona comença amb una altra metàfora; l'espirit es troba «com si de cop hagués caigut en aigües molt profundes» i ara es tracta de fer una progressió, segons l'ordre de raons, 'more geometrico', cap a la primera veritat: el 'cogito'.

1.- Com sortir del dubte?

- Dubtant de tot; hi ha alguna cosa que resisteixi al dubte?
- L'exercici mateix del dubte prova que jo, que dubto, existeixo.
- La meua existència és la primera veritat clara i distinta, indubtable.

2.- Qui sóc?

- Jo no sóc el meu cos perquè puc dubtar de la seva existència.
- Sóc la meua ment-ànima? Però, què és la meua ment-ànima? La ment es redueix al pensament, única facultat que resisteix al dubte, en la mesura que el dubte és un exercici del pensament.
- Sóc, doncs, una cosa que pensa: l'establiment del 'cogito' permet al 'jo' pensant que s'examini a si mateix.

3.- Què és una cosa que pensa?

- És una cosa que dubta, que concep, que afirma o que nega, que vol o que no vol, que imagina i que sent. (És el conjunt de les activitats mentals i dels continguts de consciència).
- Les facultats —és a dir, l'enteniment, la voluntat, la imaginació, i la facultat de sentir— depenen tan sols del subjecte (puc imaginar alguna cosa sense que aquesta cosa existeixi). Per tant les 'cogitacions' formen part del 'cogito'.
- **Objecció:** dificultat per a convèncer-se que la ment és més fàcil de conèixer que els objectes dels sentits. Sembla que mentre l'existència pot autoverificar-se en referència al món extern, el 'cogito' no ho pot fer.

4.- Un exemple: l'estudi del tros de cera, un objecte sensible

- Com conec el tros de cera?
- pels meus sentits (error! la cera és la mateixa sota diversos canvis!)
- per la meva imaginació (error! és impossible imaginar tots els aspectes de la cera!).
- només a través del meu judici (correcte! concebo que un tros de cera és alguna cosa extensa, flexible, variable: en tinc una idea!).
- L'afirmació «hi ha cera» no és una percepció, és un judici de l'enteniment que suposa l'existència de la meva ment [«esperit»]. Fins i tot si m'enganyo i la cera no existeix, la meva ment o el meu esperit existeixen perquè la pensen.
- Més enllà del canvi en la forma de la cera (qualitatiu), la meva ment pensa que la cera no és una pura acumulació de qualitats sensibles. El coneixement de la cera ha de ser producte de l'enteniment, de la raó, i no dels sentits o de la imaginació.
- L'estudi del tros de cera reafirma la meva existència en tant que cosa pensant. El meu esperit és primer en l'ordre del coneixement en relació a les coses materials, en la mesura que és més fàcil de conèixer.

El dubte en les dues primeres meditacions metafísiques

Les dues primeres MEDITACIONS METAFÍSIQUES estan dedicades al tema del dubte i el «cogito». En un primer moment es passa 'del dubtós al dubte' i posteriorment es presenta el tema del dubte en tant que acte del pensament

'DEL DUBTÓS AL DUBTE'

En principi ha de quedar clar que el dubte cartesiana no es pot assimilar de cap manera al dubte escèptic. Descartes persegueix metòdicament la recerca de la certesa (és a dir d'alguna cosa que sigui certa i segura en les ciències).

El dubte s'ha de fer només «un cop en la vida» per tal de poder fonamentar metòdicament el coneixement i, d'aquesta manera, assolir la veritat.

En carta a un amic seu ens explica per què tot allò que és dubtós, metòdicament, ho considerarà fals: «imagina que algú té pomes i que vol conservar-les en una galleda. Si és un home sensat s'assegurarà prou que totes estiguin en bon estat, perquè n'hi ha prou amb què una estigui macada perquè a la llarga infecti totes les altres». Així opera, exactament, el dubte cartesiana: només el coneixement 'garantit', indubtable, serà considerat cert, mentre el provable (o dubtós) es pren metòdicament per fals.

A aquestes matèries dubtoses, Descartes hi oposa un dubte metòdic, és a dir ordenat.

A més, el dubte ha de ser «teòric» (no pràctic, no polític) perquè afecta només l'enteniment –i no l'acció. I ha de ser «hiperbòlic» (és a dir, 'exagerat', com diu a la Sisena Meditació) perquè correspon a tots els àmbits de l'activitat humana.

La distinció entre el pensar (que dubta) i el voler (que actua) va ser mantinguda sempre per Descartes. El subjecte del dubte és l'enteniment (pensament) i no la voluntat.

Hi ha un primer nivell del dubtós que es justifica amb aquests arguments:

1.- Podem dubtar sobre les idees rebudes (dogmatisme), les prejudicis que, a més, es contradiuen.

2.- Podem dubtar sobre les il·lusions dels sentits (els miratges) i sobre la confusió entre somni i vigília. De fet, no podem dubtar que no estiguem somniant. O dit d'una altra manera, mai no podem estar segurs que estiguem desperts. Descartes considera que els òrgans dels nostres sentits corporals sovint resulten poc fiables com a font de saber autèntic. No posa en dubte que tenim experiències sensorials, però diu que no podem saber amb certesa què les causa.

3.- Que fins i tot en equivoquem quan fem matemàtiques demostra que podem errar fàcilment. Els arguments de la matemàtica són «clars i distintes» i malgrat tot ens equivoquem per la nostra manca de raonament. En conseqüència, els motius del dubte continuen existint.

4.- Podem dubtar també sobre el que Descartes anomena el Déu enganyador [«Deus deceptor»] i el «geni maligne», una mena de dimoni invisible que ens enganya perquè tot i la infinita bondat divina és obvi que els humans han estat creats fal·libles. Per això ens errem en la matemàtica.

El «geni maligne», malgrat que pugui semblar una hipòtesi extravagant compleix una funció metòdica. Descartes se'n serveix per deixar en suspens l'entramat perceptiu-conceptual sobre el qual se sustenta la realitat. Sembla que no és possible continuar posant res en qüestió més enllà d'aquest dubte

Modernament l'argument del «geni maligne» apareix en contes de terror sobre cervells tancats en gerres que són estimulats mitjançant elèctrodes o sobre persones atrapades per sempre en màquines de realitat virtual. Fins i tot hi ha un clàssic del cinema [Matrix] sobre aquest tema.

Aquest nivell del dubtós ocupa la 1^a MEDITACIÓ i les tres primeres parts del DISCURS DEL MÈTODE.

EL DUBTE COM A ACTE DEL PENSAMENT

Però quan sembla que el dubte ho omple tot, Descartes ens sorprèn afirmant que el pensament és més senzill de conèixer que el cos. Es va adonar que hi ha quelcom del qual no resulta possible dubtar: no podem dubtar que estem dubtant i, en conseqüència, que estem pensant.

El pensament no es pot donar en l'aire i, per tant, hi ha d'haver una ment o consciència on es produeix el pensar. Si hi ha pensaments, hi ha d'haver necessàriament una ment que pensa.

En altres paraules: qui intenta dubtar, confirma que pensa.

Pensar és existir (i en la mesura que pensar és un acte, només existeixo en tant que penso).

Que pensar és més senzill que conèixer l'extensió dels cossos es demostra amb l'exemple del tros de cera. Que la cera és la mateixa quan està al rusc que quan pren forma d'una espelma ens ho diu la raó, no la sensibilitat. Descartes considera que la ment pot pensar, alhora, sobre la ment i sobre els seus propis pensaments. O dit, d'una altra manera en el «cogito» hi ha al mateix temps la pròpia consciència i la certesa que pensa.

Amb Descartes s'inicia el problema ment/cos (com la ment fa que el cos actui – com el desig de menjar una galeta fa que mogui el braç), i el problema de la diferència entre món físic (objectes materials, extensos) i món mental (en què els pensaments semblen estar fora de l'espai i del temps i són subjectius, privats i propis de cada individu). La ment hauria de ser un fenomen físic però no està tan clar que ho sigui (és intencional, és unitària, no és previsible...).

Esquema de la tercera meditació metafísica

(« De Dieu; qu'il existe »)

OBJECTIU DE LA TERCERA MEDITACIÓ: Després de l'estudi del subjecte que coneix (quan ja estic segur de la meua existència), cal estudiar els objectes del coneixement. En aquesta Meditació es rebutja tota forma de sensibilitat i s'estableix el criteri d'evidència de la primera veritat, s'analitzen els continguts de la ment i Descartes demostra l'existència de Déu a partir de la presència en la ment de la seva idea.

ESQUEMA DE LA TERCERA MEDITACIÓ

1.- « Estic cert que sóc una cosa que pensa »

Només hi ha una sola cosa que es resisteix al dubte: la certesa que jo existeixo en tant que esperit (pensament, ment). Per tant, «puc establir com a regla general que totes les coses que concebem força clarament i amb força distinció, són totes veritables»

Que jo tingui idees només demostra l'existència de la meua ment (pensament, esperit) « Estic cert que sóc una cosa que pensa »

Problema: com determinar si aquestes idees són veritables? El que permet que pugui tenir la certesa de la meua existència és el fet de tenir-ne una idea clara i distinta.

Per evitar qualsevol dubte, cal provar l'existència de Déu i provar, a més, que no és enganyador: «... haig d'examinar si hi ha un Déu (...) i si trobo que n'hi ha un, haig d'examinar també si pot ésser enganyador: car sense el coneixement d'aquestes dues veritats no veig pas com podria ésser cert d'alguna cosa».

[**ATENCIÓ:** El mot 'idea' no s'usa en el sentit platònic de 'model', sinó en el més immediat de 'representació mental']

2.- Estudi dels meus pensaments.

Classificació: els meus pensaments són idees –com imatge de les coses– judicis, o voluntats.

Voluntats i idees són actes. Les meves idees i la meves voluntats no poden ser falses, si no fan referència a altra cosa que a elles mateixes. Tan sols els meus judicis poden ser falsos perquè relacionen les meves idees amb objectes exteriors i afirmen que són conformes a aquests objectes exteriors.

3.- D'on provenen les meves idees?

Són possibles 3 menes d'idees

1. **Innates**, que neixen amb mi.
2. **Adventícies**, producte d'alguna cosa exterior.
3. **Factícies**, inventades per mi.

Hi ha un problema amb les idees adventícies: cal explicar per què podrien ser veritables. Les idees adventícies me les ensenya la natura, independentment de la meua voluntat. Però els meus sentits corporals poden enganyar-me (el sol no és com el veig!) ; per tant l'origen de les meves idees no pot ser cap prova de la seva veritat. En conseqüència Descartes abandona aquesta via que serà la que recullen després els empiristes.

4.- Estudi del contingut de les meves idees

Poden representar substàncies, accidents o Déu.

El principi de causalitat s'aplica a les idees: l'origen del contingut de cada idea ha de tenir com a mínim tanta realitat com la idea

Totes les meves idees poden provenir només de mi, i en conseqüència només proven la meua existència.

Tan sols una idea no pot provenir de mi mateix, la idea de Déu.

5.- Examen de la idea de Déu

Primera prova de la idea de Déu: estudi de la idea d'infinit

L'infinit no és la negació de la idea de finit. És un concepte primer.

Prova: si jo dubto és que tinc consciència d'una mancança: és a dir que tinc la idea d'un ésser més perfecte de mi, que sóc finit.

Objecció: la idea de finit podria ser el resultat d'una síntesi de totes les perfeccions que tinc en potència.

Resposta: però la meua perfecció augmenta gradualment, mentre que la perfecció de Déu és actual.

La idea d'infinit ve de Déu, per tant Déu existeix.

Segona prova: estudi de la causa de la meua existència

Sóc jo mateix la causa de la meua existència? No; perquè m'hauria donat totes les perfeccions que pugui imaginar i caldria que jo conservés l'existència en cada instant, cosa que no succeeix.

He estat creat per un altre ésser finit? No; per la mateixa argumentació anterior. A més caldria que aquest ésser em pogués conservar actualment.

En conseqüència: només Déu pot ser la causa de la meua existència en tant que ésser finit, i la causa de la presència en mi de la idea d'infinít.

Déu és un ésser absolutament perfecte i no pot ser, doncs, enganyador
No sóc sol a existir. Déu existeix.

Al món anglosaxó, l'argument cartesià sobre l'existència de Déu s'anomena didàcticament: «argument de la marca registrada». Quan un fabricant crea un producte acostuma a estampar-hi el seu propi logo. Doncs, bé: quan Déu ens crea estampa en la nostra ment la idea innata que tenim d'Ell. Descartes en diu: «la marca que l'obrer imprimeix en la seva obra»

També es pot explicar com «l'argument de la petja»: si no he estat mai en presència d'un ésser infinit no l'he pogut conèixer per experiència sensible, ni he pogut extreure aquesta idea d'un ésser finit, com sóc jo mateix. Tampoc no és possible que sumant un nombre molt gran de fets finits arribi a un ser infinit; per tant cal que suposi que la idea de Déu és anterior a la de mi mateix, la qual cosa no exclou que pugui tenir el seu origen en la meua ment. La naturalesa summament perfecta de la idea de Déu només pot provenir de quelcom més perfecte que la idea mateixa: per tant Déu ha d'existir necessàriament en tant que creador de les idees. Les idees innates serien, doncs, la petja de Déu en la nostra ment.

Les idees: un tema claus en la tercera meditació

Com diu Robert Veciana i Tormo, traductor al català de les MEDITACIONS METAFÍSQUES (Bcn; Edicions de 1984, 1995); la Tercera Meditació culmina el programa metafísic cartesià: s'estableix el Criteri d'evidència, s'analitzen els continguts de Ment i es demostra que Déu existeix, a partir d'argumentar que tenim aquesta idea en la nostra ment.

Per això cal clarificar el concepte d'idea i la seva relació amb els continguts de la ment. Per entendre la Tercera Meditació és imprescindible tenir clar que una idea no és la còpia exacta i real d'una cosa, sinó: 'les imatges de les coses materials pintades en la fantasia corporal', com diu textualment Descartes al començament mateix de les 'Respostes a les Terceres Objecions'.

També a la Diòptica ('De la visió' – Discurs Sisè) Descartes afirma que 'no és necessari que hi hagi cap similitud ['aucune ressemblance'] entre les idees que la ment concep i els moviments que causen aquestes idees'. I al primer paràgraf del seu 'Del món o Tractat de la Llum' afirma que 'no veig en absolut cap raó' per fer-nos creure que les idees que tenim en la ment siguin com els objectes de les quals aquestes idees procedeixen.

En definitiva: Descartes no és un pensador aristotèlic. En la tradició aristotèlica i en la filosofia escolàstica que havia après amb els jesuïtes, la ment copsa o elabora les idees per un procés d'abstracció a partir de les coses. En canvi per a un racionalista, una idea és un 'mode del pensament'. A la Tercera Meditació Metafísica això queda molt clar: 'la seva natura [de la idea] és tal de si cap altra realitat formal que aquesta que ella rep i copia del pensament o de l'esperit, del qual és solament un mode, és a dir, una manera o forma de pensar' (p. 127 de l'edició catalana esmentada).

L'esquema aristotèlic del coneixement de les idees és 'realista' (va de les coses reals als conceptes mentals). En canvi, l'esquema cartesià és 'idealista': és a través de les idees que compremem les coses. Això serà important quan Descartes vulgui explicar l'existència de Déu a partir, precisament, de la seva idea en nosaltres.

És important comprendre que per a Descartes, una idea és diferent a una voluntat o a un judici. Tant la voluntat com el judici depenen del món exterior (vull quelcom que no tinc, jutjo el succeeix fora de mi) i, per tant, la hipòtesi del geni maligne les pot falsar. En canvi la idea està en el meu interior, podríem dir que només depèn de mi. En aquest sentit cap idea no pot ser 'falsa', perquè les idees són l'únic que coneixem, l'únic contingut de la meua ment. El que podria ser (hipòtesi del geni maligne) és que les idees no existissin fora de la ment, o que fossin inaplicables com a judicis; però això no nega les idees, sinó la connexió entre les idees i el món.

En les 'Respostes a les Segones Objecions', Descartes diu que: 'Sota el nom d'idea entenc aquesta forma de cadascun dels nostres pensaments, per la percepció immediata dels quals tenim coneixement d'aquests mateixos pensaments. De tal manera que jo no puc expressar res amb paraules, quan entenc el que dic, si no estic cert que tinc en mi la idea de la cosa que és significada per les meves paraules'.

És a dir: sense idea en la ment no hi ha cap paraula significativa. No és que primer hi hagi les coses i després (per abstracció) neixi la paraula, sinó que és mitjançant la capacitat de l'esperit o de la raó per tenir idees que puc comprendre les coses. En la millor tradició racionalista primer hi ha la raó intencional (la ment que produeix les idees) i després hi ha la comprensió del món i de les coses.

'Idea' és el que hi ha en el nostre esperit (ment) quan concebem alguna cosa. En conseqüència les idees reenvien al subjecte que pensa. El problema que planteja Descartes a la teoria del coneixement posterior és el de saber si, a més, reenvien també a una altra cosa, a un món extern real, o si són, simplement, ficcions del meu esperit. Els humans són éssers que pensen: ¿però allò que pensen corresponen a alguna existència real? O resulta, simplement, que com deia Calderón de la Barca, 'la vida és somni'?

Per això en la Tercera Meditació Metafísica, Descartes s'interroga sobre l'origen de les idees in en distingeix tres possibles orígens: 'D'aquestes idees les unes semblen ésser nascudes amb mi, les altres ésser alienes i venir de fora i les altres ésser fetes i inventades per mi mateix' (p. 123 de l'esmentada ed. cat.). Les idees poden ser, doncs, innates ('nascudes amb mi'), val a dir, que existeixen en la meua ment (esperit) des que jo existeixo i sempre estan allí. Descartes dóna com a exemple d'idees innates, la de veritat, la de Déu i les idees matemàtiques, perquè, efectivament, la meua ment pot concebre la idea de triangle sense haver vist mai objectes triangulars i, a més, aquesta idea és la mateixa per a qualsevol esperit.

Una altra categoria d'idees –les adventícies– és la constituïda mitjançant la intervenció dels sentits. Aquestes idees són, doncs, originades per un quelcom diferent a mi: 'si sento un brogit, si veig el sol, si sento la calor, fins ara he jutjat que aquests sentiments provenien d'algunes coses que existien fora de mi'. Són les idees adventícies.

Finalment les idees factícies són les 'inventades per mi mateix', mitjançant 'la barreja i composició' (p. Ex. Barrejant animals i àngels es crea l'esfinx).

Dels tres tipus d'idees la que més problemes plantegen són les adventícies, perquè posen en qüestió l'axioma cartesià segons el qual l'únic que existeix realment són els continguts de la ment. Aquest serà el tema del posterior debat entre racionalistes i empiristes; però Descartes el resol argumentant que una cosa és el que nosaltres copsem pels sentits corporals i una altra la realitat de les coses. No ens podem fiar de les idees adventícies de la mateixa manera que no podem saber si la calor o el fred són veritables, falses o només aparents (produeixen sensacions diferents segons qui les percep), i per les mateixes raons que sabem que el sol no és com el percebem. Les idees adventícies, per dir-ho, en el vocabulari cartesià no són mai 'clares i distintes', és a dir, no poden ser veritat.

LA IDEA CLARA I DISTINTA I EL PAPER DE L'ERROR EN LA TERCERA I QUARTA MEDITACIONS METAFÍSQUES

Una idea és per a Descartes una representació mental. És el que hi ha en la nostra ment quan nosaltres concebem alguna cosa. En conseqüència totes les nostres idees reenvien al subjecte que les pensa. El problema és saber si reenvien també a alguna altra cosa, o en altres paraules, quina relació hi ha entre les idees i la veritat de les coses. Per als escolàstics tenir una idea suposa la 'adquatio', la representació fidel, d'una cosa en la ment. Però ens podríem preguntar si les idees representen objectes reals o si són ficcions del nostre esperit.

Per tal de resoldre aquest problema, Descartes s'interroga d'antuvi per l'origen de les idees i en distingeix tres orígens possibles: «... d'aquestes idees les unes semblen ésser nascudes amb mi, les altres ésser alienes i venir de fora, i les altres ésser fetes i inventades per mi mateix.»

En definitiva, les idees poden ser «innates», és a dir, estar en la meua ment des que vaig néixer, «adventícies», val a dir, provinents del món exterior, o «factícies», o el que és el mateix, formades per la meua imaginació (com les sirenes o els cavalls alats).

QUINA ÉS LA NATURALESA DE LES IDEES ?

A la TERCERA MEDITACIÓ, Descartes es planteja la naturalesa de les idees i ho fa seguint l'esquema escolàstic que distingia tres aspectes en una idea:

- (1) La seva realitat material: allò de què una idea està feta: una idea està constituïda per pensaments, com una taula és de fusta o una casa de maons.
- (2) La seva realitat formal: l'ésser al qual la idea reenvia. Formal significa, doncs, 'real'.
- (3) La seva realitat objectiva: el contingut representatiu d'una idea.

Si observem, per exemple, la idea d'una sirena, veurem que té un contingut objectiu (em puc representar una dona amb cua de peix) però no té cap realitat formal, (les dones amb cua de peix no tenen cap realitat a la qual reenvien).

Però encara que les idees es formen en mi tampoc no cal suposar que les coses que veig s'assemblin a les idees: en aquest sentit, Descartes posa l'exemple del sol. El veig d'una determinada manera pel sentits i l'astronomia me'l mostra d'una altra manera. Com que la sensibilitat em pot enganyar no he de confondre la idea amb la manera com se'm mostra.

Per a Descartes allò fonamental en una idea és la seva capacitat per a ésser pensada en tant que perfecció: allò 'objectiu' no s'ha d'entendre en les MEDITACIONS com ho entenem avui (com a sinònim d'empíric), sinó com ho entenien els escolàstics amb qui ell discutia. Una idea segons Descartes és una «realitat objectiva» en la mesura que és capaç de representar un pensament. Per això les substàncies (Jo, Déu, Món) són 'objectives' per a Descartes. Com diu a la TERCERA MEDITACIÓ: «... a fi que una idea contingui una tal realitat objectiva més que una altra, ha de tenir, sens dubte això d'alguna cosa en la qual es troba si més no tanta realitat formal com realitat objectiva conté aquesta idea.» En altres paraules: el que una idea representa (la seva «realitat objectiva»), reenvia a un ésser que en pugui ser la causa (la seva «realitat formal»). Si jo puc ser la causa

de les meves idees llavors no hi ha cap problema per justificar-les; però com que jo no puc ser la causa de les meves idees innates, llavors ha d'existir Déu.

LES IDEES INNATES

Les idees que interessin més a Descartes són les innates (per exemple la idea de Déu o les veritats matemàtiques). Si puc formar-me la idea de triangle sense haver vist mai objecte triangular i si la idea de triangle és la mateixa en mi que en qualsevol altra persona, llavors he de suposar que és innata.

La característica bàsica de les idees innates consisteix a ser «clares i distintes», concepte que ell identifica amb la idea de 'veritat'.

Una idea és clara quan és «present i manifesta a un esperit atent» i és distinta quan no se la pot confondre amb cap altra. Mentre la veritat és clara i distinta, l'error està farcit d'idees obscures i confuses.

PER QUÈ HI HA ERROR?

Un exemple d'idea obscura i confusa és el record d'una experiència o d'una idea que vaig tenir i que a mesura que passa el temps es va esvaint. Segons Descartes em puc equivocar per dues raons:

(1)Perquè sóc un ésser finit. A la MEDITACIÓ QUARTA Descartes ho expressa així: «m'equivoco perquè la potència que Déu m'ha donat per a discernir el veritable del fals no és infinita.» És precisament perquè m'equivoco, perquè no ho puc conèixer tot, que he de suposar que existeix un Déu perfecte, origen de tot coneixement cert.

(2)Però m'equivoco també perquè sóc lliure, i com dirà també a la MEDITACIÓ QUARTA: «el poder del coneixement que és en mi» i «el poder d'elegir o lliure albir» els puc usar malament. Com que sóc lliure puc usar malament «la potència del voler», és a dir, la meua voluntat.

ESQUEMA DE LA QUARTA MEDITACIÓ METAFÍSICA

(« Du vrai et du faux »)

OBJECTIU DE LA QUARTA MEDITACIÓ: En les tres Meditacions anteriors Descartes s'ha elevat, mitjançant el Jo envers el coneixement del Déu. I ara es tracta de retornar al món. Però el Món és un lloc ple d'errades. En conseqüència, Descartes explica la seva teoria sobre l'error. Tota aquesta Meditació vol respondre a la qüestió: ¿com és possible que jo m'enganyi?

RESUM DE LA QUARTA MEDITACIÓ: LES MEDITACIONS METAFÍSIQUES inclouen un «RESUM» ['Abregée'] de cadascuna de les parts de l'obra, estratègicament situat després de la 'Dedicatòria' als degans i doctors de la Facultat de Teologia de París i d'un prefaci en què es dedica a intentar mostrar que l'existència de Déu és compatible amb el seu sistema filosòfic. El text del Resum corresponent a la «Quarta Meditació», diu així:

«A la Quarta [Meditació], s'ha provat que totes les coses que nosaltres concebem molt clarament i molt distintament són totes veritat, i al mateix temps s'hi explica en què consisteix la naturalesa de l'error o falsedat; cosa que ha de ser necessàriament sabuda, tant per confirmar les veritats precedents com per confirmar les que segueixen. Però cal remarcar que no es parla en cap cas del pecat, és a dir, de l'error que es comet en la persecució del bé i del mal, sinó tan sols del que succeeix en el judici i en el discerniment del veritable i del fals, i que no pretenc de cap manera parlar de coses que pertanyen a la fe o a la conducta de la vida, sinó tan sols de les que fan referència a les veritats especulatives i que poden ser conegudes amb l'ajuda de la sola raó natural».

ESQUEMA:

1.- Constatació: a partir de la idea de Déu és possible descobrir un camí per al coneixement.

I això per dues raons: a) Si Déu és perfecte no és enganyador «puix que en tot frau i engany s'hi troba alguna forma d'imperfeció», de manera que es respon la hipòtesi del Geni maligne; i b) la meua facultat de jutjar no és enganyadora en la mesura que prové de Déu.

Problema: però no hi deixa de succeir que jo m'enganyo sovint.

2.- Com explicar que jo m'enganyi?

2.1.- Primera explicació: l'error és la marca de la meua imperfeció.

L'error és un defecte.

En la mesura que sóc un ésser finit, imperfecte, «un entremig entre Déu i el no-res», puc equivocar-me: «S'esdevé que m'equivoco perquè la potència que Déu m'ha donat per a discernir el veritable del fals, no és en mi infinita».

Problema: l'error no tan sols és un defecte, és també una privació, la negació de quelcom que jo hauria de tenir.

No hem d'acusar Déu en la mesura que resulta impossible comprendre les seves intencions.

2.2.- Segona explicació: l'error prové del desajustament entre les dues 'potències' de la ment, l'enteniment finit i la voluntat infinita.

L'enteniment és una facultat del coneixement que concep les idees sense afirmar-les ni negar-les (sense dir 'és veritat' o 'és fals')

L'enteniment no és causa de l'error perquè no ens diu si les idees corresponen a la realitat. En la mesura que l'enteniment és limitat tan sols ens impedeix de poder conèixer-ho tot.

La voluntat és el lliure albir. En la mesura que la meua voluntat és il·limitada sóc a imatge de Déu.

3.- L'error és un judici fals.

'Error' és afirmar, sigui per prejudici o per precipitació, una idea que no és ni clara ni distinta. L'error no depèn del meu enteniment (que em proposa una idea o una altra), sinó de l'ús que faig de la meua voluntat.

4.- Com evitar l'error?

Si els judicis de la voluntat humana (limitada) respectessin la necessitat de la reflexió prèvia (enteniment) no es produiria l'error: «D'on neixen, doncs, els meus errors? És només d'això, a saber, que essent la voluntat molt més àmplia i extensa que l'enteniment, no la continc en els mateixos límits, sinó que l'estenc també a coses que no entenc»

Per tant cal no queixar-se de Déu: no m'ha condemnat a l'error; és possible evitar-lo: «I no tinc cap dret a plànyer-me, si Déu, havent-me posat al món, no ha volgut col·locar-me al rang de les coses més nobles i més perfectes; fins i tot tinc motiu d'acontentar-me que, si no m'ha donat la virtut de no errar gens (...) ha deixat si més no en el meu poder (...) retenir el meu judici sobre les coses la veritat de les quals no m'és clarament coneguda».

Mètode: el coneixement de l'enteniment ha de ser anterior a la decisió de la voluntat. Cal suspendre el judici mentre les idees no són encara clares i distintes. És una invitació a practicar el dubte metòdic en forma d'indiferència quan apareixen dues idees contràries entre si.

[«Indiferència» és un concepte que Descartes va introduir en l'edició francesa del text (originalment en llatí); es tracta d'una noció més estoica que escèptica]

PREGUNTES SOBRE LES QUATRE PRIMERES MEDITACIONS METAFÍSQUES

1ª MEDITACIÓ

1.- Explica les diferències entre dubte escèptic i dubte metòdic.

2.- Husserl a les seves «Meditacions cartesianes» diu que Descartes sembla dubtar de tot, àdhuc de les veritats matemàtiques, però que en realitat mai no va dubtar del mètode matemàtic, que es caracteritza pel desig de claredat i per l'evidència. Descartes tampoc no dubta que el mètode metafísic s'ha de basar en claredat i l'evidència (que han de ser tan fortes com les de les matemàtiques): ¿Et sembla que hi pot haver alguna relació entre claredat i evidència en ciència i en filosofia? Si així ho creus, explica quina. En tots dos casos, justifica la resposta.

3.- Què significa 'hiperbòlic'? Quina diferència hi ha entre un dubte hiperbòlic i un dubte metòdic? Creieu que és ja hiperbòlic dubtar dels nostres sentits i de la realitat del món extern?

2ª MEDITACIÓ

1.- Al DISCURS DEL MÈTODE, Descartes afirma 'penso, ergo existeixo' i a les MEDITACIONS diu 'jo penso, jo sóc': per què et sembla que fa desaparèixer aquest 'ergo'?

2.- Quan temps dura el 'cogito'? Cal parlar d'un 'cogito' intemporal o d'un 'cogito' instantani? Per què?

3.- Per què diu Descartes: «Jo no sóc pas aquest conjunt de membres que hom anomena cos humà»?

4.- Explica la unitat del pensament segons Descartes: ¿què entén Descartes per 'pensament' a partir de la seva frase: «Què és una cosa que pensa? És a dir, una cosa que dubta, que concep, que afirma, que nega, que vol, que no vol, que també imagina i que sent»? Limita Descartes el 'pensament' al 'pensament racional'? Per què?

5.- El fragment del tros de cera, explica que la cera existeix o que no existeix? Per què?. Suposant que la cera existeixi: la seva existència és material, o existeix en la meua ment, o existeix en tots dos llocs alhora?

3ª MEDITACIÓ

1.- Per què diu Descartes que de «la terra, el cel, els estels i totes les coses que percebia mitjançant els sentits» no en concebo «clara i distintament», «cap altra cosa sinó les idees i els pensaments que d'aquestes coses es presentaven al meu esperit»?

2.- Explica què significa la frase: «[les idees] no poden, parlant pròpiament, ésser falses»? Què seria 'fals', si no ho són les idees?

3.- Segons Descartes la idea d'infinit no la puc 'comprendre', però «és suficient que la concebi». Explica la diferència entre 'comprendre' i 'concebre'.

4.- En aquesta Meditació, l'autor diu que Déu és: «Una substància infinita, eterna, immutable, independent, omniscient, omnipotent, i per la qual jo i totes les altres coses que són (...) han estat creades i produïdes». Explica el significat dels mots: 'substància', 'immutable', 'omniscient' i 'omnipotent'.

4ª MEDITACIÓ

1.- Per què afirma Descartes que no em puc queixar que Déu «m'hagi donat una voluntat més extensa que l'enteniment»?

2.- Com argumenta Descartes que l'error és la conseqüència de la llibertat?

3.- Explica per què Descartes recomana la «indiferència» envers «no solament les coses de les quals l'enteniment no té cap coneixement, sinó també generalment també a totes aquestes que no descobreix amb una claredat perfecta en el moment que la voluntat en delibera».

Esquema de la cinquena meditació metafísica

Les meditacions precedents han culminat amb l'establiment de l'existència de la substància pensant i de la substància infinita, Déu. Així, també s'han pogut establir le bases de la construcció de les ciències, llurs fonaments, en estblir el criteri d'evidència i l'explicació de la causa de l'error. En la Meditació Cinquena encara hi ha un progrés deductiu que compelta sistemàticament els resultats prèviament assolits. Mitjançant una nova prova de la seva existència, es relaciona Déu amb el criteri d'evidència i amb el Jo, és a dir, es fonamenta filosòficament la doctrina de la creació.

- 1. Demostració de l'existència de Déu per la consideració de la seva natura.**
- 2. La "Veracitat Divina".**

L'adquisició de totes les certesa prèvies permet examinar encara les altres idees presents a la ment, relatives a les coses exteriors a aquesta i al mateix Déu, per tal de veure quines corresponen a coses veritablement existents. Aquesta tasca serà molt més senzilla ara que, a banda de tenir uns principis assegurats, tenim també un criteri de certesa que se'n deriva i una clara concepció de la natura dels nostres errors.

En l'examen d'aquestes nocions (privilegiadament les nocions geomètriques) la ment s'adona que no són procedents dels sentits, que no són "noves", sinó que ja eren conegudes tot i que "confusament", i que no es pot per tant jutjar que són no res. Les proposicions gemètriques (la idea de triangle és l'exemple posat per Descartes) es presentaven ja com a evidents quan érem més lligats als sentits que ara.

És a dir, la comprensió clara i distinta de les propietats d'una entitat implica que aquesta entitat conté efectivament aquestes propietats, la qual cosa permet demostrar l'existència de déu des d'un altre punt de vista. Si en la Meditació Tercera la demostració s'ha fet des dels efectes de l'acció divina, a posteriori, ara es farà per la consideració de la naturalesa divina, és a dir, a priori:

El pensament de Déu, la idea d'un ésser infinitament perfecte es troba en la ment. Si és pensat com a perfecte, no pot ser pensat com a no-existent, atès que l'existència és una perfecció que una entitat perfecta no pot deixar de tenir. Aquesta és, òbviament, la versió cartesiana de l'anomenat argument ontològic, i mostra la dependència cartesiana de la inspiració de Sant Agustí i de Sant Anselm. A més, en la demostració que els racionalistes posteriors a Descartes també defensaran, per una raó clara: l'argument ontològic pot ser defensat des de la consideració de la identitat entre elSER i el PENSAR. Si Déu és pensat com a perfecte i, com a tal, existent, ha d'existir necessàriament com a conseqüència de la seva mateixa perfecció.

En el cas de Déu, la ment troba que la seva existència no pot ser separada de la seva essència, de la mateixa manera que no es pot separar la noció de triangle del fet que la suma dels seus tres angles és igual a dos rectes, o que no es pot pensar una muntanya que no tingui vall. Igualment, en el cas de la Idea de Déu: No es pot pensar sense l'existència.

2. La "Veracitat Divina"

El coneixement és el producte de la captació clara i distinta per part de l'enteniment. Tot allò que la ment pensa com a clara i distint, és a dir, evident, és vertader. Descartes ha establert la identitat entre la certesa "subjectiva" i l'evidència "objectiva". El coneixement de l'existència de Déu, del qual tot depèn i que no és enganyador garanteix la veritat de les coses que conec clarament i distintament. La "Veracitat Divina" assegura la veritat de les evidències, de les certes de la ment.

Esquema de la sisena meditació metafísica

- 1. L'exterioritat. La ciència mecanicista.**
- 2. Conclusió. Rebuig del dubte hiperbòlic: la finitud humana**

1. L'exterioritat. La ciència mecanicista.

La veracitat divina garanteix l'evidència de les demostracions matemàtiques. Per tant, l'orgre geomètric mitjanant el qual es construeix la Física queda legitimat, fonamentat. Resta, però una darrera qüestió per resoldre i donar per acabat l'itinerari meditatiu: la deducció de l'existència de l'exterioritat, la demostració de l'existència d'una realitat "extramental", que no sigui Déu (la res extensa, o la matèria-extensió).

La Meditació Sisena exposa el complex procés de DEDUCCIÓ de l'exterioritat material.

Descartes distingeix, d'entrada, entre la capacitat de la ment de "pensar" una figura geomètrica i la capacitat de representar-se-la. Puc representar-me una figura de cinc costats, però no una de mil, que pot ser concebuda però no representada. La imaginació, per tant, no pot ser l'accés a l'exterioritat buscada.

Una altra hipòtesi que es presenta a la ment és el recurs a la sensibilitat. Les qualitats físiques que semblen tan evidents a la ment provenen dels sentits. Però l'experiència ha arruïnat la creença en tot saber sensible. La Meditació ens aporta arguments poderosos per a dubtar-ne d'aquest saber sensible, com la hipòtesi del somni presentada ja a la Primera Meditació, o les raons que es deriven de la ficció del desconeixement de l'existència de Déu.

Ara bé, en aquest mateix procés del dubte, la ment ha establert algunes certes: l'existència del Jo i la de Déu, més enllà de tot dubte possible. La qual cosa condueix a la necessitat de negar que el dubte ho abraça tot.. I és cert que Déu existeix. D'aquí és d'on es podrà deduir que tinc un cos.

Per procedir a aquesta deducció, Descartes reprèn la distinció entre les facultats atribuïbles al Jo que són substancials i les que no ho són. Són "facultats" (capacitats) que se'm poden atribuir, pensar, imaginar, sentir i moure'm. El pensament és l'atribut del Jo, de l'ésser pensant que sóc. La imaginació i la sensació són aplicacions del pensament: el pressuposen.

La facultat de moure's, d'altra banda, de l'existència de la qual no puc dubtar, també pressuposa l'existència d'un origen i que ha de ser una substància extensa, corporal, i no pas una substància intel·ligent, atès que, en pensar-la, no s'hi troba com a contingut del seu concepte cap intel·ligència. La necessitat que existeixi una tal substància (que, a més no pot ser el Jo) és reforçada si es considera la natura de la facultat passiva de sentir: no tenim sensacions activament, sinó que les rebem. L'existència de les idees de coses sensibles, per tant, implica l'existència d'un origen d'aquestes idees, una substància extensa que sigui formalment allò que les idees són objectivament. Hi ha una raó per a negar l'origen subjectiu d'aquestes idees. Són involuntàries i, fins i tot, contràries a la voluntat.

La raó per la qual la substància extensa no és Déu (i així s'allunya de les posteriors solucions racionalistes com la de Spinoza), és la negació cartesiana de la hipòtesi del Déu enganyador: si Déu fa que rebem aquestes idees com a provinents de l'exterior sensible, seria contrari a la seva natura fer que aquestes idees no es

corresponguessin amb una substància sensible exterior a mi, tot i que no és necessari acceptar una identitat estricta entre la representació sensible i la cosa representada.

2. Conclusió. Rebuig del dubte hiperbòlic: la finitud humana.

Després d'haver sotmès les opinions al dubte hiperbòlic, es pot, des del conjunt de principis demostrats, abandonar l'actitud crítica radical. El dubte metafísic no era només "exagerat", "hiperbòlic"; és, a més, ridícul. Hi ha certes de les quals hom no pot dubtar ni adoptant una postura radicalment crítica.

El darrer paràgraf de l'obra exposa la tesi central de l'antropologia cartesiana: *"Però com que la necessitat dels afers ens obliga sovint a decidir-nos, abans que hàgim tingut el lleure d'examinar-los prou acuradament, cal admetre que la vida de l'home és subjecta a equivocar-nos força sovint en les coses particular, i, en fi, cal reconèixer la fragilitat i la feblesa de la nostra natura".*

<http://alcoberro.info/pdf/descartesmed10.pdf>

POWERPOINT JORDI ORDI

<http://www.slideshare.net/guest1ece/joan-ordi-presentaci-de-les-meditacions-metafisiques-presentation/>

ANGLATERRA: Situació històrica. Segle XVII

Durant els primers 2/3 dels segle XVII la població d'Anglaterra va augmentar, contràriament al que succeïa a la majoria dels països europeus. Es produeix, per tant, una acceleració del ritme de creixement. A finals d'aquest segle ja s'observa una major concentració humana a la zona de Londres i una mica menys però bastant important a tota una gran extensió dels voltants. A mida que ens allunyem del centre humà, la proporció és menor.

L'economia estava basada en un sistema capitalista, que cada vegada es feia més fort degut a l'expansionisme a Amèrica, a les colònies, que enriqueix gran part de la població, produint-se la formació de societats amb accions ("East Indian Company" = Companyia de les Índies Orientals). Com a demostració de l'empenta econòmica gràcies a l'expansió marítima i colonial i el desenvolupament de l'activitat capitalista general dels nuclis burgesos anglesos, és significatiu el fet de la creació, al 1611, del Banc de Londres. Amb els beneficis derivats de tot el que s'ha dit abans, s'efectuaren importants inversions al mercat i a la indústria que provocarien les condicions favorables necessàries per la revolució industrial que es produiria al segle següent.

A l'àmbit polític trobem dos teòrics importants que defensen camins ben diferents:

- **HOBBS**: teòric de l'absolutisme o dictadura útil.

Defensa que l'individu, en estat natural, es regeix per la llei del més fort i no existeix justícia ni propietat ni sociabilitat. Per això l'individu, quan es troba en una societat civil, el seu instint l'obliga a buscar pau i benestar i tots firmen un contracte mitjançant el qual es donen un sobirà a qui li donen els seus drets. D'aquí, doncs, es forma l'estat que és el conjunt de tots els drets dels individus que han renunciat a ells. L'Estat ha de garantir protecció i el seu poder absolut no té límits. El dictador encarna l'Estat, i el seu interès i el del poble coincideixen (o haurien de fer-ho). Els seus objectius són l'èxit, l'ordre, la pau i la prosperitat.

Hobbes introdueix dins el poder absolut les necessitats de la burgesia: un poder fort que protegeixi i garanteixi l'ordre, l'estabilitat i la pau. Les teories de Hobbes es troben exposades al "Leviatan" (1651, primera edició).

- **JOHN LOCKE**: teòric de la revolució de 1688.

Defensa que els humans, en estat natural, es troben de forma pacífica i bona i que posseeix uns drets naturals, que són: propietat i llibertat. A partir d'això es diu que l'individu té, per tant, uns drets anomenats drets humans que l'Estat ha de respectar. D'aquí sorgeix la idea del poder legislatiu exercit per l'assemblea. A més, els individus s'associen per garantir la llibertat i la propietat. Aleshores, es pot dir que es necessita un poder judicial que persegueixi els individus disconformes. I en tercer lloc, hi haurà el poder executiu, representat pel rei, i que decidirà en casos no fixats per la llei i, per tant, on no poden intervenir els jutges, el poder judicial.

Locke defensa i legitima els interessos de la burgesia enriquida: el control del poder. Tot això ho trobem al seu llibre "Tractat sobre el govern civil" (1690).

Vegem-ne els esdeveniments històrics com van produir-se:

Al 1603 va començar a regnar Jacob I (Estat monàrquic, doncs), i el problema que va voler solventar primer fou el d'assolir la pau amb Espanya, cosa que es podia fer amb un matrimoni reial, molt normal en aquesta època. No ho va aconseguir, ja que el príncep hereu, Carles I, es casà amb una germana de Lluís XIII de França. Però el segle XVII a Anglaterra és un segle de revolució. Per què? La raó és simple. Fins aleshores s'havia acceptat que el rei ho era per elecció divina o per haver

heretat la corona d'un altre que l'havia rebut directament de Déu. No es concebia teològicament que el rei compartís la seva sobirania amb d'altres potestats o autoritats de llinatge no diví. Però de cop i volta, els nobles i eclesiàstics van començar a rebre privilegis i va sorgir la idea de sobirania del poble per sobre, fins i tot, del rei: tant el poble com el qui el dirigeix ha de rendir comptes dels seus actes. Com és normal, la monarquia això no ho acceptava i seguia essent de caràcter absolutista. D'aquesta manera, es convocaven Parlaments només per cobrar els impostos i no per escoltar el que demanava el poble. Des del 1629 al 1640 no es convocà cap Parlament per temor a les queixes del poble. El 1640 se'n convocà un de curt i el mateix any, animats pel bon resultat del primer, un de llarg que durà tretze, i que és el que es va rebel·lar contra el rei i el condemnà a mort.

El Parlament anglès era format per dues cambres: una pels "lords" i una altra pels "comuns". El seu primer objectiu havia estat treure-li una mica de poder al rei, cosa que aquest no va acceptar.

Al 1660 es va dissoldre el Parlament i es formà una Convenció Nacional que oferí el tro a Carles II, fill del monarca executat. Amb això s'havia d'acabar el cicle revolucionari anglès, però no va ser així. La col·laboració entre el monarca i el Parlament havia de manifestar-se en dos punts:

- Els subsidis (diners) que el rei sol·licités havien de ser aprovats al Parlament.
- Les lleis de la corona també havien de ser aprovades pels parlamentaris.

Carles II va voler eludir aquestes limitacions fins a la seva mort. Jacob II, el seu successor, v regnar només durant tres anys, ja que al 1688 van oferir la corona a Maria i Guillem d'Orange i hagué de fugir. Amb això la sobirania de la nació passava de ser una noció teòrica a ser una realitat pràctica: la voluntat dels anglesos era qui decidia qui i de quina manera havia d'ocupar el tro.

Podem dir que això era un pas del pensament del teòric Hobbes al de Locke. Resumint, podem dir que el moviment revolucionari tracta de completar un procés iniciat per la Reforma anteriorment amb l'objectiu d'aconseguir la tranquil·litat del burgès que no es veuria molest per l'Església o l'Estat que eren qui en un principi havien tingut el poder.

Segle XVII: La burgesia reclama més poder (Contra la monarquia absoluta)

- Qui és la burgesia?
 - Per què reivindica més poder?
- Perquè aporta més diners.

Anglaterra:

- La burgesia aconsegueix aliar-se a la noblesa. (Parlament en detriment del poder del monarca). Revolució de 1688, "La Gloriosa". A la resta d'Europa, per contra, la burgesia no aconsegueix aliar-se a la noblesa. Fracàs (haurà d'esperar al segle XVIII)

1ª ½ XVII	Guerra civil - Disputes entre la monarquia i el parlament - (burgesia + poble Contra rei + nobles.
2ª ½ XVII	1649: Cromwell (República) - 1660: Restauració: Burgesia + nobles (Parlament) - Monarquia. (el poble es queda fora: ha estat el tonto útil): És marginat.
Hobbes	Partidari de l'Absolutisme. Doctrina dels sofistes En contra del iusnaturalisme: estat de naturalesa.

PENSAMENT POLÍTIIC SEGLES XVII – XVIII

Autors	Estat de Naturalesa	Objectius	Estat Civil
Thomas Hobbes	Egoisme, individualisme ferotge. Estat d'odi i destrucció. Temor constant. Llei natural: llibertat i igualtat: ús de la força. Guerra de tots contra tots (Influència sofistes)	Legitimar Monarquia Absoluta. El poder absolut = ordre, pau. Doncs la igualtat i la llibertat porten al caos. Conservadors.	Contracte irreversible entre individus. Renuncien a la llibertat i ús força. Nega dret rebel·lió. Sobirà (persona o assemblea): monopoli del poder i també autoritat religiosa.
John Locke	Estat de pau i llibertat. Virtut natural. Estat positiu. Comunitat de béns, però...pobresa, perquè... Terra en comú = terra sense conrear. Falten estímuls per produir més. (Influència iusnaturalisme) (Relats de les Amèriques: immens territori: hi ha per tothom)	Preservar la llibertat natural de decisió mitjançant el Parlament. Legitimar propietat privada individual mitjançant el treball, en contra de la propietat comunal. Beneficia Burgesia Legitima la privatització de les terres comunals que els pobres tenien per complementar la dieta i llenya. Marginar "levellers" i "diggers" (socialistes i comunistes d'aquella època).	Contracte reversible. Sí dret rebel·lió. -Parlament: centre de la sobirania. -Límits al poder polític. Legitimació drets burgesia. Amb el pacte es consolida llibertat, la vida i la propietat. No es renuncia a res.
Jean Jeacques Rousseau	Estat del bon salvatge (relats de la Polinèsia) Pietat natural Instint per la pròpia conservació Però... naturalesa poc generosa. Cal treballar en comú per poder viure-hi	Denunciar la desigualtat entre la cort i el tercer estat. Nostàlgia de la seva Ginebra nadiua, i crítica al luxe i depravació de la cort de Versailles. Beneficiar el tercer estat.	Els mals que Hobbes assenyala en l'estat natural, és de fet l'estat civil: guerra de tots contra tots (egoisme provocat per la divisió del treball (especialització), apropiació terres, desigualtat...). Ningú no renuncia a la llibertat: en guanya més: la de tots que es fonen en una sola voluntat. Contracte Social. Voluntat general: (No pas la majoria, no la suma de voluntats. Idea del bé de Plató) Pot ser autoritària si convé "al poble". No importa model de govern si es compleix la voluntat general

L'EMPIRISME I DAVID HUME (1711-1776)

L'Empirisme és un moviment filosòfic que es desenvolupa a la **segona meitat del s. XVIIè i durant tot el s. XVIIIè a les Illes Britàniques** (Anglaterra, Escòcia i Irlanda). Formen part d'aquest moviment: LOCKE , BERKELEY , HUME.

Però l'empirisme, com a moviment filosòfic, es fa ressò d'una llarga tradició britànica. Entre els seus **antecedents** podem esmentar el nominalista **Guillem d'Occam** (Medieval: S.XIVè). També recull la teoria de la ciència de **Bacon** (Renaixement) i la teoria política de **Hobbes**, autor del llibre "Leviathan o l'Estat" pels aspectes ètics i polítics.

La paraula "Empirisme" prové del grec **empíria** o **empeireia** que significa: "experiència". Els empiristes diuen que el coneixement racional no depèn de la suposada existència d'idees innates, sinó que **es fonamenta en l'experiència**, en el concret, o (en expressió de Locke) **"en el comerç amb el món"**. No hi ha raó que pugui prescindir del coneixement sensible, **la raó humana no és autosuficient sinó que depèn de la sensibilitat**.

S'ha dit alguna vegada que l'empirisme constitueix un racionalisme extrem. Recordem que la primera regla del mètode cartesià és l'evidència: només és veritat allò que coneixem d'una manera evident (clara i distinta). **Doncs bé, els empiristes afirmen que mai una idea innata no pot ser evident: l'evidència només pot provenir dels sentits. L'empirisme reivindica sempre la primacia de la pràctica, i per tant de l'experiència, sensible com a fonament de la raó.**

Com a moviment, podem assenyalar quatre grans idees en el conjunt de l'empirisme:

1.-La negació de qualsevol mena d'idees innates:

No hi ha cap coneixement que pugui ser independent de l'experiència, no hi ha cap coneixement que pugui ser independent de les dades sensibles.

Cada idea que tenim per abstracta que pugui semblar ha de posseir un fonament en el coneixement aportat pels sentits.

Els empiristes defensen, tots, la teoria de la Tabula Rasa: el llenç en blanc. Quan naixem som com un llenç en blanc o com una capsula buida i és la diferent experiència de cadascú que va pintant el quadre o que va omplint la capsula. Quan naixem "estem en blanc", l'experiència ens permet posteriorment elaborar idees captades o construïdes a partir de les impressions. Sense dades sensibles l'enteniment no disposaria de cap mena de coneixement. **L'enteniment no pot espontàniament aportar cap idea. No posseïm idees innates.**

2.-L'establiment de l'evidència sensible com a únic criteri gnoseològic [de coneixement] de veritat:

Per als cartesians (racionalistes) una idea era veritat quan la ment la considerava clara i distinta; en canvi els empiristes afirmaran que l'únic criteri que ens permet distingir el veritable del fals és l'evidència de la dada sensible. **Sé que una idea és veritat quan puc dir de quina impressió prové [principi de la còpia].**

3.-Cal rebutjar com a il·legítim qualsevol contingut de consciència que no tingui un correlat (implicació) en l'experiència:

Per tant la Metafísica és un coneixement il·legítim: Ex: La idea de "blau" és certa perquè jo puc assenyalar coses que són blaves. En canvi la idea de "substància" és falsa perquè no prové de cap experiència sensible.

Hume afirmarà que la Metafísica és falsa perquè no trobem enlloc els orígens (fonaments) sensibles de conceptes com "substància", "causa", "jo", .etc.

4.-Negació de la possibilitat d'un coneixement universal i necessari:

A través del coneixement sensible només copsem éssers mutables i canviants i, per tant, els empiristes afirmen que tot el que ens arriba pels sentits és sempre fluctuable, canviant. Ex: Jo no puc dir: "En Joan és amic meu" perquè jo no tinc l'experiència de que en Joan sigui amic meu en el futur. Només puc dir, en tot cas, que: "per ara, en Joan és amic meu".

ANTECEDENTS DE L'EMPIRISME: OCCAM

Guillem d'OCCAM (aprox.1298-1349) és el principal teòric del nominalisme medieval. Era franciscà i tingué una activitat política molt intensa en la lluita amb l'emperador com a adversari del poder temporal dels papes. Se li atribueix, tot i que potser és una llegenda, haver demanat protecció a Lluís de Baviera amb la frase: "Emperador, vós protegiu-me amb l'espasa i jo us protegiré amb la paraula". S'ha dit que fou enverinat per ordre del papa Joan XXII, tot i que potser morí de la pesta negra que en aquell moment assolava Europa.

Els nominalistes són un grup de filòsofs franciscans que es revelen contra l'escolasticisme tomista i neguen la teoria aristotèlica dels universals. Per Aristòtil la ciència es feia deductivament a partir de proposicions universals. Els nominalistes en canvi afirmen que els universals són només "supositios" (suposicions). En realitat no existeixen més que com a signes lingüístics. "Home", per exemple, és un signe abstracte (i per tant, inexistent) a partir del qual designem homes concrets. Els universals no són mai substancials. Un universal seria: "Flatus vocis": veu que no significa res.

Ex: En la paraula home podríem trobar tres "supositios":

1.-"L´home és un mot bisíl·lab": Aquí la supositio d'home seria material. Materialment la paraula home té dos síl·labes.

2.-"L´home corre" : La paraula home seria una supositio individual. Hi ha un home que corre.

3.-"L´home és un animal racional" : La supositio d´home és simple o general.

"Home" no és cap concepte universal; ben al contrari a cada una d'aquestes frases el mateix mot, "home", té un significat diferent.

Occam és l'iniciador de l'anomenada "Navalla d'Occam", o també, "Principi d'Economia" que està present en tot el context empirista i que formula com: "No cal multiplicar els ens sense necessitat". En el món universitari britànic una dita prou vella afirma que: "la navalla d'Occam serveix per tallar les barbes a Plató"

Els escolàstics havien començat a fer divisions i subdivisions (Substància^{1a}, Substància^{2a}...). Occam dirà que en filosofia cal sempre optar per la formulació més sintètica, més concentrada i senzilla, d'una proposició. Per tant a l'hora d'explicar la realitat cal reduir al màxim les categories i, especialment, cal prescindir de la categoria de substància. La substància no existeix. Dir que la substància d'home és la humanitat és com dir res.

Occam i els nominalistes aporten a l'empirisme tres coses:

- 1.-La crítica dels Universals: Tot coneixement autèntic és coneixement particular.
- 2.-Anticipa la idea de que l'experiència està en la base del coneixement.
- 3.-És el primer que fa una crítica al Aristotelisme: Nega l'existència de substància i a partir d'algú serà possible iniciar la crítica a la Metafísica.

ANTECEDENTS DE L'EMPIRISME: BACON

Francis BACON (1561-1626) és un filòsof i polític anglès del Renaixement. Fou ministre d'Enric VIII i de la seva filla Isabel I. La seva vida va ser molt complexa, i fins i tot va ser condemnat per falsificar moneda, però al mateix temps és un dels personatges que dissenyen l'estratègia a partir de la qual Anglaterra acabarà sent la potència marítima més important del món des de finals s. XVII fins al s. XIX.

En l'època medieval, Anglaterra havia estat molt tancada en sí mateixa. Hi havia pocs contactes amb l'Europa continental i, sobretot, es patia un gran ressentiment contra Itàlia. A les obres de teatre de Shakespeare, per exemple, els dolents acostumen a ser italians. Enric VIII i la seva filla fan un canvi radical en la política anglesa. Promocionen una aliança entre el Rei, la monarquia i la burgesia per aïllar els senyors feudals i comprenen que Anglaterra només serà gran si inicia una política colonial i marítima ja no centrada en França i el Sud d'Europa, sinó mar enllà, cap a les colònies.

La monarquia es preocupa de donar recolzament actiu a la indústria i el comerç. Bacon, per exemple, com a ministre va defensar la potenciació de la navegació amb finalitats comercials. Les colònies establertes a Nord Amèrica i les Antilles foren l'inici d'una política expansiva d'Anglaterra que culminarà a finals del segle XVIII amb la conquesta de la Índia i al s. XIX amb el domini colonial de bona part de l'Àfrica i d'Egipte.

Bacon com a polític va ser un innovador: va afirmar (al seu llibre "New Atlantis") que l'únic augment seriós de la qualitat de vida prové de l'augment del nivell cultural.

Actualment se'l considera un precursor de la teoria econòmica dels intangibles, que molt resumida, es pot formular de la següent manera: No hi ha només un capital financer i un capital industrial, sinó també un capital intangible que són les idees. Sense idees noves i creatives, cap indústria i cap comerç no és possible. Per tant cal potenciar les universitats, i l'ensenyament en general, per desenvolupar els aspectes no materials i conceptuals sense els quals res en economia no serà possible.

Al seu llibre El progrés del coneixement fa una afirmació que ha estat molt comentada: "Saber és poder". El coneixement ha de tenir un sentit pràctic. Avui la frase potser s'ha tornat "de sentit comú" però significava un canvi de mentalitat

impressionant respecte a les tradicions de l'humanisme clàssic. Des de Grècia, el saber era quelcom que valia per sí mateix, una dimensió de l'home sense necessitat de cap justificació pragmàtica. Però Bacon proclama el saber com una instància utilitària i instrumental. El saber passa a ser vist com una eina. Els empiristes recolliran aquesta tesi i la potenciaran.

Des del punt de vista filosòfic, Bacon és sobretot l'autor d'un llibre de teoria de la ciència: el *Novum Organum* [La nova lògica]. Aquest títol el pren per oposició a l'*Organon* [Lògica] d'Aristòtil. Per Aristòtil el coneixement científic era deductiu. Bacon en canvi dirà que l'únic mètode de la ciència és la inducció. Coneixem no a partir de l'aplicació de lleis generals (per deducció) sinó generalitzant coneixements a partir de la comparació de casos i la repetició continuada d'experiències (inducció). Es tracta de comparar els casos concrets i a partir de la comparació de casos establir noves lleis.

Una altra aportació important que va fer Bacon a la teoria de la ciència és la "Teoria dels ídols". Els ídols són tots els prejudicis que ens impedeixen pensar per nosaltres mateixos i, en conseqüència, fer ciència. Bacon considera que hi ha 4 grans ídols, fonts del prejudici intel·lectual:

- 1.-Ídols de la tribu :Antropomorfismes. Vol dir acceptar com a veritats les explicacions que s'acosten més als nostres desigs i passar per alt les explicacions que els contradueixen.
- 2.-Els Ídols de la caverna : Són els errors que provenen del caràcter, de l'educació, del costum. Bacon diu : " Cadascú de nosaltres porta una caverna dintre seu."
- 3.-Els Ídols de la plaça pública : Són els errors del llenguatge. El llenguatge és ambigu, imprecís i sovint condiona la nostra comprensió de les coses.
- 4.-Els Ídols del teatre : Són Plató i Aristòtil. Són els errors que provenen d'acceptar com a veritables les teories dels antics simplement perquè tenen prestigi, sense analitzar-les un mateix. És l'argument d'autoritat.

El moviment empirista recull de Bacon:

- 1.-La importància de la pràctica: Bacon afirma que la ciència ha de ser útil i que la utilitat és un criteri de veritat.
- 2.-La Teoria de la Inducció: La insistència en que l'important per la ciència és el coneixement concret, l'experiència concreta.
- 3.-La crítica dels prejudicis: La teoria dels Ídols implica que el prejudici impossibilita la ciència i, per tant, reivindica la llibertat de pensament.

ANTECEDENTS DE L'EMPIRISME: HOBBS

HOBBS (s.XVIIè). Autor del llibre "Leviathan o L'Estat". Fou contemporani i amic de Descartes, tot i que el va sobreviure molts anys. Va ser potser el primer pensador clarament materialista de la seva època. La seva aportació més important a l'empirisme és als aspectes d'Ètica i Política

Hobbes a "Leviathan o L'Estat" apareix com un pensador conservador, partidari de la Monarquia Absoluta, però aquest aspecte no va importar excessivament a l'empirisme (els empiristes -majoritàriament liberals- reaccionaran contra la seva teoria política). Allò que realment els influí fou el mètode i el realisme polític hobbesià.

Defensa una antropologia pessimista. L'home hobbesià és intrínsecament dolent, agressiu. En el Leviathan la idea d'home es resumeix en una frase molt sovint repetida: "Homo hominis lupus" (L'home és un llop per l'home). Només la por pot aconseguir que l'home, egoista per naturalesa, actuï justament i per això cal que hi hagi un govern fort, autoritari que obligui els homes a ser justos utilitzant si cal la violència.

Hobbes distingeix dues èpoques en l'evolució de la humanitat:

L'Estat de Natura: És un Estat originari de violència absoluta i de pura agressió biològica o passional. Només hi sobreviuen els més forts. Hobbes el defineix amb una frase: La guerra de tots contra tots. Resulta impossible de suportar pels febles (per als vells, pels infants i per tota la gent que és incapaç d'exercir violència), i per això ha estat necessari elaborar a través d'un pacte que fa néixer la societat civil i la sobirania. A partir d'aleshores només s'és lliure per fer allò que la llei no determina altrament. Hobbes defensa la Monarquia Absoluta, com a única garantia possible del pacte perquè en la Monarquia Absoluta el Rei, protector dels febles, controla tots els poders, per tant, aquesta institució pot oferir seguretat.

El pacte o contracte: És l'únic que pot aconseguir la pau i una mica de seguretat per als més febles que, altrament, serien abassegats pels més forts. El monarca absolut està per sobre de les ideologies i, específicament, concentra en la seva persona el poder religiós, el militar i el polític. D'aquesta manera garanteix les vides i hisendes dels particulars contra tota violència.

L'única limitació del poder del rei és la protecció de la vida dels súbdits: en cap cas el rei pot ordenar res que vagi en contra de la protecció dels seus súbdits davant de tota agressió. La característica de l'Estat que neix d'aquest pacte és que disposa del monopoli de la violència i per tant governa manipulant, si cal, la por que ell mateix provoca i que prové de la concentració de poder. El pacte es fonamenta en una cessió de sobirania. Els particulars no poden exercir la violència, en canvi l'Estat sí.

Els empiristes recullen de Hobbes:

1.-No estan d'acord amb la seva antropologia pessimista, però creuen que tota filosofia moral ha de ser realista. Recullen també la centralitat dels sentiments a l'hora d'explicar l'aparició de les nocions ètiques.

2.-Accepten la teoria del pacte o del contracte social. La societat s'ha de fomentar en un acord que elimini la violència.

DESCARTES I L'EMPIRISME:

Sovint es presenta Descartes com l'adversari "natural" de l'empirisme; però aquesta afirmació és més complexa del que sembla i s'ha de prendre amb precaucions. Els empiristes es manifesten habitualment per oposició a Descartes, però la petja cartesiana sobre l'Empirisme fou important, tot i matisada.

Hi ha algunes fites que la filosofia postcartesiana assumeix d'un cop i per sempre i sense les quals no hi ha "modernitat filosòfica". Especialment cal recordar que tota la filosofia postcartesiana (l'empirisme, també!) és feta des del subjecte i que no es pregunta: "què conec?", sinó: "com conec?" Aquesta pregunta val per a tota filosofia posterior sense excepció fins a Kant.

Els empiristes, evidentment, no accepten l'existència de les idees innates, però ja s'ha deixat de banda la qüestió platònica (què són les Idees, què és l'Ésser?) per centrar-nos en la pregunta pel coneixement.

Trobem dos nivells d'influència cartesiana molt important en l'Empirisme.

1.-La regla d'evidència: És la regla més important del mètode. No podem acceptar res que no se sàpiga amb evidència el que és i si alguna cosa pot ser dubtosa ha de ser considerada falsa.

A la pregunta: "Com podem conèixer alguna cosa evident?" els empiristes contesten que només és evident allò que coneixem a través de l'experiència fàctica; el que Locke anomena "un cert comerç amb les coses".

2.-Els Empiristes accepten un tema cartesià que romandrà des d'aleshores en el pensament occidental: "L'autèntic coneixement només pot venir del subjecte". Pels empiristes les experiències del subjecte individual (jo) són les úniques que tenen valor. El món, com a tal, només existeix si algú el coneix.

Fins i tot Hume que critica la Idea Innata cartesiana de "jo" i que afirma que el "jo" només és un feix d'impressions i sensacions diferents accepta tanmateix que el jo, tot i ser sempre provisional, o "teatre filosòfic", és l'única font de coneixement.

Tanmateix els Empiristes no accepten mai de Descartes ni les Idees innates ni l'afirmació que el "cogito" s'identifica amb la raó.

Descartes considerava que el pensament i la raó era la mateixa cosa. En canvi els Empiristes creuen que la raó no és autosuficient per conèixer el món perquè el pensament necessita l'experiència. L'experiència és l'origen de la raó. En conseqüència tots els Empiristes són Antimentalistes i Antiinnatistes:

1.-Antimentalistes : En el sentit que consideren que el pensament (la raó) s'elabora a partir de l'experiència, i creuen que els continguts mentals són secundaris respecte als continguts sensibles.

2.-Antiinnatistes: Neguen les idees Innates. Per Descartes les idees innates eren produccions espontànies de la ment a partir de les quals podia derivar qualsevol coneixement. En canvi els empiristes creuen que la ment actua com una "Tabula Rasa".

TIPUS D'EMPIRISME SEGONS FERRATER MORA:

Ferrater Mora distingeix tres tipus d'Empirisme:

1.-Empirisme Psicològic: L'afirmació segons la qual el coneixement s'origina directament en l'experiència.

2.-Empirisme Gnoseològic: Seria l'afirmació segons la qual l'únic coneixement vàlid és el que prové de l'experiència.

3.-Empirisme Metafísic: Afirma que només hi ha una realitat que és l'accessible a partir de l'experiència. En concret de l'experiència sensible.

Són tres matisacions sobre una mateixa afirmació general que és la primacia de la sensibilitat. El filòsof hongarès Imre Lakatos (deixeble de Popper), deia que tot l'empirisme es basa en un dogma, el dogma de la "Immaculada Percepció". És correcte el que jo percebo i no res més.

FILÒSOFES EMPIRISTES: LOCKE

John LOCKE: Segona meitat del s.XVIIè (1632-1704). Neix en una família liberal. Estudia Medicina i Química. Per les seves idees polítiques es veu obligat a exiliar-se. Viatja per tota Europa i després de la revolució de 1688 torna a Anglaterra convertit en el cap intel·lectual del Liberalisme. Entre les seves obres n'hi ha tres importants:

Assaig sobre l'enteniment humà (1690)

Dos tractats sobre govern civil (1690)

La Racionalitat del Cristianisme (1695)

En l'obra de Locke trobem 4 temes fonamentals que incidiran fortament sobre l'empirisme:

1.- Negació de les Idees Innates:

Segons els racionalistes, tots tenim Idees Innates, que l'enteniment elabora espontàniament, i que arreu són iguals per tothom. La doctrina empirista està en desacord amb aquesta afirmació. No hi ha Idees Innates. L'origen del coneixement és l'experiència.

Locke és el primer que defensa la teoria de la Tabula Rasa. No hi ha Idees Innates per dos raons:

· Perquè si hagués Idees Innates les tindria tothom igual i, en canvi, quan observem els nens petits veiem que no hi ha res en comú entre ells.

· Si hi haguessin Idees Innates serien universals. Estarien en tots els pobles, cultures. En canvi veiem que cada poble té uns conceptes morals diferents. No és universal, no hi ha universals morals, ni hi ha Idees Innates.

2.- El problema de la gènesi de les Idees (psicologisme):

La teoria del coneixement de Locke s'anomena molt sovint "psicologisme". Locke considera que no hi ha idees innates; totes les nostres idees provenen de l'experiència i, per tant, el nostre coneixement està limitat per l'experiència en un doble sentit:

· En quant a l'extensió: L'enteniment no pot anar més enllà del que li permet la nostra experiència.

· En quant a la certesa: Només posseïm certesa sobre el que està dins dels límits de l'experiència.

Per arribar a conèixer la relació entre les nostres idees i l'experiència, el que hem de fer és descomposar les idees complexes fins a trobar les idees simples de les quals provenen, i estudiar com es combinen i com s'associen formant idees complexes.

Per a Locke la teoria del coneixement és psicologia. El psicologisme es pot definir com la teoria segons la qual:

- El valor dels coneixements depèn del seu origen i la seva gènesi.

- La gènesi s'estudia des del punt de vista dels processos psíquics de la ment humana.

3.- La noció d'Idea (Tema de relació amb Descartes):

Segons Locke el problema fonamental de la filosofia és el de la gènesi de les nostres idees. Això fa que calgui esbrinar que significa per a ell la noció d'Idea.

La noció d'Idea en Locke fonamentalment és la mateixa que Descartes. Segons Descartes el coneixement de la realitat era fonamentalment coneixement d'Idees. Coneixem la realitat quan coneixem el seu concepte. Descartes va afirmar que el coneixement és sempre coneixement d'Idees. No coneixem directament la realitat sinó la idea de la realitat. També per Locke el nostre coneixement és coneixement d'Idees.

La noció d'Idea es pot resumir en dues afirmacions:

- Les Idees són l'objecte immediat del nostre coneixement o percepció. Idees són, doncs, tot el que coneixem: el color, record, concepte abstracte,.. etc.

- Locke afirma que, a més, les Idees són imatges o representacions de la realitat exterior. Entre "jo" i la cosa hi ha la Idea.

4.-Classes d'Idees:

Es poden dividir en:

- **Simples:**

- de Sensació (color)
- de Reflexió (angoixa, alegria,..)

- **Complexes:**

- Substàncies
- Modes
- Relacions

Les Idees simples són àtoms de coneixement, són les més elementals, no són combinació de cap altra idea.

N'hi ha de dos tipus: les que provenen de l'experiència externa (idees simples de sensació) i les que provenen de l'experiència interna, és a dir, de l'experiència que

la ment té dels seus propis actes i operacions intel·lectuals. Ex: El pensament, l'angoixa, l'alegria ... etc.

Les idees complexes són aquelles que provenen de la combinació d'idees simples. En les idees complexes l'enteniment és actiu, elabora aquestes idees combinant i relacionant idees simples.

Poden ser de tres tipus:

Substàncies: Locke és el primer a dir que existeixen però que no les coneixem. Ex: Rosa .En la rosa coneixem la forma, el color, la fragància, ..però cap d'aquests elements no és la rosa. Realment no sabem que és la substància .És el suport de les qualitats sensibles. estrictament és incognoscible. Locke diu que és "un no-se-què".

No coneixem l'ésser de les coses, coneixem només el que l'experiència ens mostra, per tant l'experiència ens mostra només un conjunt de qualitats sensibles, no una substància.

Hume farà un pas més en la teoria de la substància i negarà que la substància existeixi.

Modes: Són idees complexes no subsistents en si mateixes que necessiten dependre d'una substància: volum, tacte...

Relació: És la comparació d'una idea amb una altra. Unes relacions són naturals i les altres convencionals. La relació de causa-efecte prové de l'experiència.

FILÒSOFES EMPIRISTES: BERKELEY

George BERKELEY: Irlandès, (1685-1753). Bisbe anglicà i persona d'un exagerat temperament místic. El seu llibre més important és: "Tres diàlegs entre Hylas i Filonous".

La filosofia de Berkeley constitueix una mena d'empirisme força "sui generis", que s'acostuma a anomenar immaterialisme i es resumeix en una frase: *Esse est percipi aut percipere* ["Ser es ser percebut o percebre"]

Berkeley fa una afirmació filosòficament escandalosa: que la matèria no existeix, és percepció.

L'afirmació de Locke, el filòsof que més l'influí, segons la qual les idees representen quelcom diferent d'elles mateixes li sembla incoherent. Si afirmen que només podem conèixer idees (en sentit ampli, que inclou sensacions, etc.), no té sentit dir que són representacions de coses.

Si només coneixem coses i, alhora, coneixem idees aleshores la conclusió lògica és que les coses són Idees. L'ésser de la ment consisteix en la percepció. No podem saber mai segur si el que percebem és real.

Per Berkeley -i resumint-ho molt- resulta que una cosa no existeix si no és percebuda. La tesi pot ser considerada una exageració perquè -simplement- sembla difícil acceptar que el meu lavabo desapareix quan jo no hi vaig... El món queda així reduït a la ficció. Però, com hem dit, Berkeley té una solució a mà: Déu està

sempre i arreu percebent-ho tot. La nostra ment rep les percepcions de Déu, que és la causa de les nostres idees.

Hume, òbviament, no està d'acord amb aquesta argumentació, però -en canvi- va assumir una idea berkeleyana: les coses no les constituïm a través de la nostra percepció o, com es podria dir més senzillament: "mirar ens fa veure".

FILÒSOFES EMPIRISTES: HUME

David HUME pot ser considerat el filòsof escèptic més consistent de la història de la filosofia i representa la culminació del pensament empirista.

Vida i obra

Va néixer a Edimburg, (Escòcia) l'any 1711 i morí 1776, també a Edimburg. Descendia d'una antiga família escocesa i era fill de terratinents, però el seu pare va morir quan el futur filòsof tenia tres anys, deixant-li poca renda i el van educar el seu oncle (pastor anglicà) i la seva mare.

Estudià dret, sense vocació i els seus biògrafs acostumen a explicar que de jove patí una important depressió nerviosa, diagnosticada pel metge com a "malaltia dels instruits" i per a la qual se li va prescriure com a medicina: "un règim a còpia de cervesa" que incloïa: "una pinta anglesa de vi claret cada dia" i passejades a cavall. No se sap si això el va guarir, però li va deixar una peculiar forma física: Hume estava tremendament gras i era absolutament poc hàbil en les seves relacions socials. L'historiador Gibbon en deia: "El més gras dels porcs d'Epicur", fent referència a les seves idees escèptiques. Aquesta figura desgarrada li va servir, paradoxalment, quan va ocupar el càrrec de secretari de l'ambaixada anglesa a París: sembla que feia les reverències d'una manera tan maldestra que el rei Lluís XV el va eximir de fer-ne.

De jove tingué diversos treballs com a secretari que no l'acabaren de satisfer i, amb els rèdits de la seva petita renda, va marxar a França a estudiar filosofia a Reims i després al col·legi de Jesuïtes de La Flèche, (1736) el vell col·legi on havia estudiat Descartes, perquè ell que era ja un anticartesià radical, volia consultar la biblioteca d'aquest centre, potser convençut que els jesuïtes hi amagaven alguna mena d'estrany secret (!).

Amb 25 anys va escriure el primer llibre important "Tractat sobre la naturalesa humana" (té dos gruixuts volums) plenament anticartesià. La seva gran aportació és la crítica radical de les tres idees innates (jo, Déu, món) que mantindrà tota la vida. Però el llibre va ser un fracàs de vendes i ell mateix en va fer un resum que va publicar anònim, l' "Abstract" ("Resum": té només 20 pàgines).

Amb el Tractat, Hume apareixia com un filòsof escèptic, perquè afirmava que no podien conèixer la existència de Déu. Això provocà que més endavant no se li permetés ser professor a la Universitat d'Edimburg, ni a la de Glasgow, i es va guanyar la vida primer com a tutor del jove marquès d'Anandale (que estava boig) i després com a secretari del general James St. Claire, personatge que ha passat a la història per haver aixecat el setge a la ciutat bretona de Lorient precisament quan els seus habitants havien decidit rendir-se. Amb St.Claire, Hume va poder viatjar per Europa, especialment per Àustria i el nord d'Itàlia (Torí).

Acadèmicament, Hume només va ser bibliotecari a la Universitat d'Edimburg i a la seva època el llibre que se li valorà més fou la seva "Història d'Anglaterra", i no cap llibre filosòfic.

Hume va arribar a secretari de l'ambaixada britànica de París (1763), fet que és important perquè a través d'aquest càrrec establí el contacte entre els empiristes britànics i els enciclopedistes francesos. Mantingué una estranya amistat amb Rousseau, que fins i tot va viatjar a Anglaterra convidat per Hume -i que va viure allí a casa d'Erasmus Darwin, l'avi del teòric de l'evolució. Però Rousseau era un personatge psicològicament força complicat i la relació es va acabar aviat.

Amb el triomf del partit liberal Hume va ser anomenat secretari pels afers d'Escòcia i va passar els últims anys de la seva vida a Edimburg. El marmesor (l'encarregat de repartir l'herència) de Hume va ser A. Smith (el teòric del "Lliurecanvisme").

Això, que podria semblar una pura curiositat biogràfica, és important des d'un punt de vista català, perquè Hume, Smith i un filòsof de l'època anomenat Hutcheson formen una mena d' "escola escocesa" pragmatista, empirista, partidària de la societat civil i (a través d'aquest últim personatge) defensora del "sentit comú", que va tenir una gran influència a Catalunya a la segona meitat del segle XIX. L'anomenada "escola escociana" està en la base del renaixement filosòfic català de Llorens i Barba i del temperament més tradicionalment atribuït als catalans (gent pràctica, utilitària i partidària d'usar a tort i a dret el verb "fer")

3 obres de Hume són d'una importància fonamental per a la filosofia posterior:

"Tractat sobre la naturalesa humana" (2 volums): Text en què Hume fixa les seves idees posteriors [en fracassar, publicà un resum: "Abstract" de vegades traduït per "Compendi"]

"Investigació sobre l'enteniment humà"

"Investigació sobre els principis de la moral": Important defensa d'una teoria ètica revolucionària: l'emotivisme. Suposa que l'origen de les idees ètiques, (morals) són els sentiments o emocions i no la raó.

A. Smith va publicar-li pòstumament una sèrie de llibres entre els quals destaquen els "Diàlegs sobre la religió natural" i un conjunt de petits assaigs: "Opuscles ètics", el més important és: "Sobre el suïcidi" on afirmà que no és immoral suïcidar-se, tesi que causà una gran polèmica a l'època.

Els conceptes bàsics de Hume: Escepticisme i Emotivisme

Tot Hume és un intent d'impugnar Descartes per dogmàtic. Descartes havia dit que el fonament del coneixement són les idees innates. Hume afirma que el criteri de veritat és el principi de la còpia: Només és veritat aquella idea que prové d'una impressió. "Blau" és una idea certa perquè en tenim la impressió. "Substància" no és una idea certa perquè no en tenim cap impressió. En Hume hi ha molt clarament una reivindicació de:

Escepticisme: El món humà no és el de les veritats absolutes, sinó el de les veritats probables i canviants.

Això en la teoria del coneixement implica:

1.- Revisar el criteri de veritat, a través del "Principi de la còpia": només és veritat aquella idea que sabem de quina impressió prové

2.- Fer la crítica a les idees de substància i causa, que no provenen de cap impressió sensible.

3.- Considerar pseudoconceptes Jo, Déu, Món (les 3 idees de la raó, que segons Descartes eren idees innates, produccions espontànies de la ment).

Emotivisme: L'ètica té el seu origen en els sentiments. Els individus no tenim impressions ni idees en què basar les nostres idees morals, i -de fet- en la majoria de les nostres accions ens deixem portar més per les passions que per les idees.

Impressions i Idees com a elements constitutius del coneixement.

Hume no estava en absolut d'acord amb la manera com Locke havia utilitzat el concepte d'idea. Per a Locke era "idea", indiferenciadament, tot el que coneixem. Ex: colors, estats de consciència.

Hume en canvi reserva la paraula Idea per designar només alguns continguts del coneixement. Distingeix entre impressions i idees:

· Impressions: Són tot el que coneixem a través dels sentits. Són "primàries" més vives que les Idees i sempre veritables. A l'Abstract diu que les impressions són "les nostres percepcions fortes i vives".

· En canvi, les Idees provenen de les impressions, són més febles. Són representacions o còpies de les impressions en el pensament. Com dirà ell mateix, les Idees són "les tènues imatges [de les impressions] en el pensar i el raonar".

A partir d'aquesta distinció, Hume elabora el criteri de veritat que utilitzarà sempre al llarg de la seva obra. Es tracta del "principi de la còpia" que es formula així:

Només són veritat les idees que provenen d'una impressió.

A més d'aquesta distinció entre els dos elements del coneixement Hume introdueix també una altra distinció entre dos modes de coneixement:

- Relations of ideas (Relacions d'idees)
- Matters of facts (Qüestions de fet)

Aquesta distinció prové del filòsof racionalista Leibniz, que havia distingit entre "veritats de raó" i "veritats de fet".

Les veritats de raó (relacions d'idees) són les de les matemàtiques i la geometria. Leibniz les havia considerat veritats analítiques perquè n'hi ha prou analitzant el subjecte de la proposició per trobar que el predicat els convé.

Ex: En la proposició "Un tot és més que cada part", n'hi ha prou saber el significat de "tot" i "part" per saber que la frase és veritat sense necessitat de l'experiència.

En canvi les matters of facts (les veritats de fet de Leibniz) són sintètiques. Vol dir que no n'hi ha prou amb analitzar el subjecte sinó que per saber el seu valor de veritat cal recórrer a l'experiència. Ex: "Avui plou" o "L'any 1492 es descobrí

Amèrica". Per saber que aquestes proposicions són veritat necessitem l'experiència, perquè el contrari d'una veritat de fet sempre és possible (Podria ser que avui no plougués, o que Amèrica la descobrissin els vikings..)

A les qüestions de fet el criteri de veritat és el de la relació entre impressió i idea. Només és veritat el que prové d'una impressió. La major part de les proposicions que fem en la vida quotidiana són d'aquesta mena.

Crítica al concepte de causa.

La crítica al concepte de causa és una conseqüència necessària del criteri humeà de veritat (principi de la còpia). En classificar els elements del coneixement en impressions i idees, Hume estava fonamentant l'Empirisme més radical. Si volem saber si una idea és veritable el que hem de saber és de quina impressió prové. El límit del nostre coneixement són les impressions..

Aplicant aquest criteri a la matèria de fets resulta que el nostre coneixement queda limitat a dues coses:

1.-Les nostres impressions actuals (el que veiem o sentim...)

2.-Els nostres records que provenen d'impressions passades.

Per tant, no podem tenir cap coneixement sobre el futur, perquè no tenim impressions sobre el futur.

Amb tot, sovint en la vida quotidiana, sovint fem previsions sobre coses que succeiran en el futur. Ex: Posem la llet al foc i la llet bullirà.

Per què puc suposar (però no pas saber amb certesa absoluta) la causa de coses que encara no han succeït? La resposta és que tinc una experiència interior que afirma que cada vegada que ha succeït A ha succeït també B (i ho universalitzo).

Què entenem per causa? Vulgarment hom creu que la causa és la connexió necessària entre A i B. Cada vegada que poso la llet al foc, bull. Hume critica, però, la idea de "connexió necessària": la connexió no és evident a priori. El que coneixem a través dels sentits és que, fins ara, A ha succeït abans que B, i que B ha succeït a continuació d' A. Però que hi hagi "connexió necessària" és incomprovable. Senzillament, ens hem acostumat a "creure-ho", pel mecanisme psicològic de la repetició, però creure no és saber, sinó suposar.

Hume nega que hi hagi causalitat. En la idea de A no està inclosa amb caràcter necessari la idea de B.

El que hi ha simplement és belief (creença), un hàbit. Jo he vist moltes vegades que poso la llet al foc i bull i per tant tinc la creença que aquesta associació tornarà a succeir. Per tant, el coneixement causal dels fets, no és en rigor més que una suposició o creença, que prové de l'hàbit o el costum però no tinc cap garantia que, per exemple, el Sol sortirà demà.

En realitat entre A i B podria no existir cap relació d'antecedent i conseqüent. L'exemple predilecte de Hume és el de la bola de billar. Que dues boles xoquen és un fet que hem vist sovint, però veient la successió de moviments no podem endevinar com es produirà la jugada, en tot cas puc tenir-ne una creença, o un sentiment més o menys vague. No podem aduir cap raó per estendre cap el futur

la nostra experiència del passat, tot i que ho fem per costum. Com dirà Hume a l'Abstract: "La creença sorgeix en totes les qüestions de fet només del costum".

La causalitat no és cap llei interna de les coses, prové de l'hàbit i el costum acumulat; no hi ha causalitat necessària, hi ha simplement successió temporal.

El problema de la inducció.

Criticant l'idea de "causa", necessàriament ha de desmuntar-se també la inducció com a mètode científic. Senzillament, si no pot mostrar-se cap connexió necessària entre dos fenòmens no té sentit emprar la inducció. Si totes les connexions entre fenòmens són contingents (han succeït així, però podrien haver succeït d'una altra manera) llavors les generalitzacions que fem a partir d'aquestes connexions seran igualment contingents.

La inducció es un procés de mera enumeració, sense força lògica. No pot decidir la veritat d'una teoria perquè això seria extrapolar a partir d'uns pocs casos per a totes les observacions possibles (que poden ser infinites...).

Aquesta idea humeana fou recollida per Popper al segle XX amb un famós exemple: els cignes sempre havien estat blancs, però això només va ser veritat fins que a Austràlia es van descobrir cignes negres. Si féssim la inducció "tots els cignes són blancs", senzillament ens equivocaríem.

Crítica del concepte de substància.

Recordem que Hume es manté sempre fidel al seu criteri de veritat: la còpia. Afirmar que la nostra certesa en el coneixement dels fets prové d'una creença (belief). El mecanisme psicològic de l'hàbit i el costum és l'únic que ens permet respondre a la pregunta sobre la causalitat i és també la clau que ens permet analitzar el concepte de substància.

Hume afirma que podem passar d'una impressió sensible a una altra, però que mai no podem passar d'una impressió a alguna cosa de la qual mai no hem tingut impressió o experiència. No hem tingut mai, per exemple, impressió o experiència de les Idees innates cartesianes o del concepte de substància, per tant aquestes idees no existeixen.

Si la intel·ligència pot arribar a creure que hi ha substància, és simplement per errors en les associacions de idees.

Descartes i els Racionalistes havien defensat, a més, que en les Idees Innates i la substància pensant hi ha les causes de les coses.

Hume, que ja ha demostrat que la idea de causa està mal fonamentada, critica també la idea de substància per expressar que només podem fiar-nos dels sentits malgrat que això ens porti a una actitud escèptica. Com en el cas de la causalitat, allò que ens fa creure en substàncies és el fet que hi ha mecanismes psicològics que ens porten a apreciar constàncies en les coses, però això no implica una necessitat lògica. Només a través de la imaginació ens podem arribar a creure que hi ha substàncies (eternes, perfectes...) quan la percepció ens indica un món fet de canvis.

Crítica del concepte de "Jo".

Les tres substàncies cartesianes (Jo, Déu, Món), eren considerades la causa del coneixement; però Hume ha demostrat que arreu en les coses del món no hi ha causalitat sinó casualitat.

La crítica al concepte de Jo i les Idees Innates cartesianes serveix per desenvolupar l'Escepticisme humeà. L'existència del Jo com a substància cognoscent, diferent dels seus actes, havia estat considerada indubtable, no tan sols per Descartes, sinó també per Locke i Berkeley. Semblava que el Jo fos una intuïció coneguda de manera immediata: "Jo penso i així sóc".

Hume, però, critica també el "Jo" com a realitat diferent de les impressions i les idees. L'existència del Jo com a subjecte permanent dels actes psíquics, Hume la descarta perquè la identitat personal seria quelcom del tipus "identitat de la ment" i és obvi que això no existeix. No hi ha cap impressió sensible que sigui permanent, sinó que el Jo està constantment en canvi, transformació.

Cal entendre aquesta negació del "Jo" d'una manera coherent. No es tracta que Hume proclami la inexistència d'en Pere, en Lluís o la Mariona sinó de quelcom més subtil: per a ell, el Jo no té la identitat d'un subjecte singular i immutable, sinó que està constituït per una relació entre percepcions i, en conseqüència, canvia quan les percepcions canvien.

Mai no puc conèixer el "Jo" desprovist de percepcions (sempre és un "jo parlo", un "jo menjo", un "jo jugo"...), per tant, del jo no en conec la substància sinó el conjunt o feix de percepcions

El Jo està constantment en transformació. No hi ha un criteri unitari o únic d'identitat personal que transcendeixi el temps (el que forma el jo són les percepcions distintes del pensament i la imaginació). Per ex: el Jo del nen petit apareix com un conjunt d'impressions i sensacions diferents a les del Jo d'un adult. Si, malgrat tot, hi ha autoconsciència és per la memòria i la imaginació

La definició de "Jo" en Hume és:

"Un feix d'impressions i sensacions diferents".

No existeix el Jo com a substància diferent de les impressions i idees. Cada ésser humà es reconeix ell mateix canviant, transformant-se a mesura que canvien les seves impressions i idees.

Però hi ha un problema: Tots posseïm consciència de la nostra identitat personal; malgrat que canviem cada ésser humà es reconeix ell mateix a través de les seves successives impressions i idees. ¿Com és possible això?

Per explicar la consciència de la pròpia identitat, Hume ha de recórrer a la memòria. Gràcies a ella reconeixem la connexió que existeix entre les diferents impressions que se succeeixen. L'error consisteix en què confonem successió i identitat. Hume es va adonar que aquesta resposta no era del tot satisfactòria però una conseqüència necessària del seu concepte de veritat i per això afirma que cal una actitud escèptica i de tolerància.

Crítica al concepte de "Déu".

Hume nega també que Déu pugui ser considerat causa del món perquè, com ja hem analitzat abans, el concepte de "causa" per a ell no té sentit.

Només són legítimes les idees que provenen d'impressions. No tenim, però, cap impressió sobre Déu i, en conseqüència, respondre a la pregunta si Déu existeix és impossible, perquè les impressions constitueixen el límit del coneixement.

Creure en un Déu que ha dissenyat el món seria simplement caure en una analogia respecte a l'activitat humana. Que en el món hi hagi regularitats, ordre i disseny no passa de ser una suposició o un pietós desig.

Tenim impressions però no sabem d'on provenen. El simple fet de saber que les tenim ens basta per a viure, sense necessitat d'una idea que, com la de Déu, podria ser una ficció interessada. Hi ha bones raons per suposar que Hume era ateu (com a mínim els seus escrits sobre la religió natural així ho donen a entendre) però, en tot cas, és obvi que la idea de Déu no serveix per a justificar l'origen de les nostres impressions.

Crítica al concepte de "món extern".

En Locke l'existència del món extern s'havia justificat a partir de la idea de causa. Tenim coneixement del món extern perquè ell (la realitat extramental) és la causa de les nostres impressions.

Hume, però, no accepta la idea de causa perquè podem passar d'una impressió a una altra impressió però no podem anar des de les impressions a una suposada causa o origen de les impressions.

Només coneixem impressions, però no sabem -ni podem saber- d'on han sortit les impressions, per tant no podem dir, tampoc, si realment hi ha una realitat diferent a les nostres impressions i idees.

Per a un resum de la teoria del coneixement de Hume: Fenomenisme i escepticisme.

Els principis de la teoria del coneixement de Hume porten necessàriament al fenomenisme i a l'escepticisme.

Hume creu que les impressions són el punt de partida absolut del coneixement. Més enllà de les impressions no es pot anar. Només coneixem fenòmens. Tota la realitat es limita només a percepció, i no és possible trobar un fonament real de la connexió entre percepcions.

No és legítim anar més enllà del fenomen, entenent la paraula fenomen en el seu sentit etimològic grec de *Fainomenon*: "El que apareix", "El que es mostra".

El fenomenisme duu aparellat l'escepticisme. No podem estar mai absolutament segurs de les nostres impressions perquè el contrari d'una *Matter of Facts* sempre és possible.

D'aquí que calgui una actitud de tolerància social i política; perquè ens cal acceptar que el nostre coneixement del món sempre és limitat.

No hi ha principis indubtables, sinó creences. La creença és un sentiment provocat per la conjunció d'una sèrie de fets que estem acostumats a veure l'un darrere l'altre. La imaginació, per la inèrcia del costum, avança esdeveniments. Però res no prova que l'experiència de demà confirmarà l'experiència d'avui.

El principi de causalitat, doncs, queda reduït a una successió d'impressions que formen un hàbit en l'home i això ens fa suposar que hi ha influència d'una cosa sobre l'altra.

A partir d'ara, però, apareix un problema: si la ciència no pot usar el concepte de "causalitat" i, a més, el mètode inductiu resulta invàlid, llavors la ciència sembla que queda desautoritzada per formular lleis necessàries i universals. Precisament per això Hume va ser molt discutit a la seva època i, en canvi, va recuperar influència al segle XX entre els qui defensen que tota activitat científica ha de ser "escepticisme organitzat".

De fet, la idea d'una ciència només escèptica és ingènua; la ciència té tant de crítica com de construcció i oblidar que la seva validació és funcional pot provocar greus dificultats conceptuals.

Una crítica a la teoria de la causalitat en Hume.

És relativament senzill desmuntar la teoria humeana de la causalitat en la mesura que el propi autor la presentà d'una manera absolutament general. Hume pren per causalitat qualsevol relació legiforme entre dos fets, però això s'ha de matisar (cosa que ell no fa). No tenen el mateix valor una causalitat funcional (operacional) o estadística que una causalitat lògica, per exemple. Així, per exemple, el tema de l'atzar (causalitat estadística) resulta incompreensible per a Hume, però existeix en la realitat.

A més, Hume pensa la causalitat com si sempre succeís entre objectes o esdeveniments, quan en la realitat el tema és més complex. Hi ha causalitats que són, per exemple, de l'ordre de les funcions psicològiques que ell no analitza.

Hume tampoc no fa diferència entre la causalitat "en els mitjans" i la causalitat "com a finalitat", que -tot cal dir-ho- tampoc no havien abordat els escolàstics.

En realitat, Hume acabà reduint causalitat a "contigüïtat" i, per això mateix, trivialitzà el problema lògic.

Emotivisme com a proposta moral.

La Teoria Ètica de Hume s'acostuma a resumir amb una paraula: EMOTIVISME.

· Emotivisme: Teoria segons la qual les idees ètiques i morals provenen de l'emoció, o sentiment, i no tenen una justificació racional.

Es pot definir també l'emotivisme com la teoria contrària a l'intel·lectualisme moral. Per a un emotivista la moral no es basa en la raó, sinó en els sentiments o en la "passion", mot que en anglès té un camp semàntic prou més ampli que en català.

Com a liberal, considera que la importància de l'ètica està en que pot permetre fonamentar la tolerància a les relacions humanes, però no en el seu valor lògic.

Segons Hume, hi ha dos tipus de proposicions: les relacions d'Idees (les de les matemàtiques, física...) i les matèries de fet que depenen de l'experiència. És obvi que l'ètica no és matemàtica i, per tant, ha de quedar descartada la relació d'idees com a fonament ètic. Les Matter of Facts, però, no tenen cap caràcter necessari i per tant els judicis ètics tampoc no són conclusius.

Per tant, un judici moral no pot ser Matter of Facts ni Relations of Ideas.

Posem per ex: "No mataràs". No és una proposició de tipus matemàtic ni prové de l'experiència. L'únic que pot fonamentar aquest manament és un sentiment o, si es vol, una emoció.

Per altra banda, o l'origen dels sentiments morals està en alguna mena de "causalitat" (i ja hem vist les dificultats per justificar aquest concepte), o hem de buscar-lo en el pur atzar: no hi ha manera d'escapar a aquest dilema.

Hume és autor d'un llibre capdal en la teoria ètica: Investigació sobre els orígens de la moral: Aquest llibre en el s.XX ha tingut una gran influència sobre l'ètica analítica britànica, especialment a partir de la revaloració que en va fer G.E.Moore en el seu llibre "Principi Ethica", potser el text més influent en la filosofia moral anglosaxona al segle passat.

Hume vol fonamentar una ètica de la mateixa manera que Newton, l'intel·lectual més prestigiós del moment, havia fonamentat la Física, és a dir, basant-se en el principi d'atracció entre els cossos -que ell tradueix (o millor, adapta) com a "simpatia". El valor moral d'un acte dependrà del sentiment que provoquen en el subjecte. Hi ha fets, accions o individus (i fins i tot entitats no humanes: animals o paisatges) que ens atrauen, perquè els trobem simpàtics i això és el que anomenem "bo". Aquesta "simpatia" té un element psicològic i quasi instintiu.

L'ètica no té, doncs, "valor de veritat", ni té res a veure amb inferències lògiques. Això explica que per a Hume sigui inatacable la famosa frase "no és contradictori a la raó preferir la destrucció del món abans que una esgarrinxada al meu dit" [o "triar la meua ruïna total per impedir la menor molèstia a un indi"]. Simplement explica una preferència que, pot ser xocant o excèntrica però no "falsa". Cap proposició ètica no és ni veritable, ni falsa. Tan sols expressa els sentiments d'aquell qui l'expressa.

Tanmateix l'ètica no és un pur atzar perquè podem utilitzar el mètode experimental a l'hora d'avaluar les nostres accions. L'emotivisme humeà és una teoria relativista amb una forta barreja d'elements analítics i psicològics, però finalment inclou també una avaluació realista de les conseqüències dels nostres actes que l'acosta a l'utilitarisme.

Alfred J. AYER en un text clàssic per a la comprensió del nostre autor ["Hume", trad. cast. Alianza Ed. Madrid, 1988] dóna fins 11 característiques de l'ètica humeana que, a falta de poder repetir textualment, intentarem resumir:

1.- La mera raó, vist que només s'ocupa de la veritat i la falsedat "mai no pot ser el motiu d'una acció de la voluntat". D'aquí deriva la frase humeana: "La raó és, i ha de ser tan sols esclava de les passions i no pot pretendre altra tasca que servir-les i obeir-les". En altres paraules, la raó només aspira a l'esfera de l'acció quan ja tenim un motiu per tal d'aspirar a algun fi.

2.- Les passions poden ser de diferents menes, assossegades o violentes, i per això mateix, quan cauen víctimes de les passions violentes els humans "actuen de

vegades contra el seu interès" i no sempre estan influïts per "la seva consideració del més gran bé possible".

3.- La simpatia envers les altres criatures és un instint natural; tot i que "és rar trobar algú que estimi una altra persona més que a sí mateix", també és igualment rar que "la suma de tots els afectes amables reunits no sobrepassi l'egoisme". L'instint natural de la simpatia o la benevolència té un gran paper en les nostres actituds morals i polítiques.

4.- Les regles de la moral tenen influència i efecte sobre la raó; per tant no en deriven, la moralitat no és conclusió de la raó.

5.- Els judicis morals no són descripcions de qüestions de fet. Un exemple senzill de copsar és el significat de la paraula "vici". Què sigui (o no sigui) un vici no depèn de cap fet concrets. De la mateixa manera, d'un fet no en deriva un deure, com veurem més tard en analitzar la fal·làcia naturalista.

6.- "El vici i la virtut són percepcions de la ment". Quan diem que quelcom o algú és "viciós" només volem dir que el trobem censurable.

7.- Quan avaluem les accions virtuoses o vicioses, en realitat estem avaluant signes del caràcter de les persones que actuen a partir d'aquestes accions.

8.- El sentiment d'aprovació que desperta "una acció o qualitat mental" que anomenem virtuosa és en si mateix plaent. En conseqüència, la "virtut" és "la capacitat de produir amor o orgull" i el vici és "la capacitat de produir humiliació o odi".

9.- El que desperta la nostra aprovació o desaprovació és la nostra apreciació de les qualitats que produeixen plaer o dolor.

10.- "Cap acció no pot ser virtuosa o moralment bona a menys que hi hagi en la naturalesa humana un motiu per produir-la, diferent del sentit de la seva moralitat".

11.- El sentit de la justícia, del qual depenen l'obligació moral i política, no deriva de cap impressió de reflexió natural, sinó d'impressions degudes a l' "artifici i convenció humans".

La fal·làcia naturalista.

Hume criticà també el que G.E.Moore ha anomenat posteriorment la Fal·làcia naturalista: És anomenada així la afirmació que diu que del "ser" d'una cosa pot derivar-se'n algun "haver de ser".

Ex: Avui plou! D'aquesta frase no es pot derivar "He d'agafar el paraigua". Potser m'agrada mullar-me, o no plou tant com agafar-lo i que després en faci nosa. Igualment de la frase "A Rwanda maten nens petits" no es deriva "He de donar diners a una ONG". De un fet no es deriva l'haver de ser (ni el dret, ni el deure). Això és així perquè -com ja hem vist- la tria de les finalitats està situada al marge de l'esfera de la raó.

L'origen de les idees morals es troba al propi cor de l'home. A l'interior de l'home brota un sentiment d'atracció, d'admiració o reprovació respecte a una determinada

acció, però no és cap fet de raó, és un fet de sentiment i l'origen d'aquest sentiment està en mi mateix, no en la cosa.

Hume (a diferència de Kant) considera que el deure no dóna cap mèrit especial a una acció. Fins i tot sense actuar "per deure" seria possible realitzar accions bones, simplement per generositat, bona jeia... El sentiment moral autèntic és natural i desinteressat, però no imperatiu.

És, a més, lògicament impossible que en l'origen de les idees morals s'hi pugui posar Déu perquè, llavors, o mai no ens equivocariem en els judicis morals (cosa que és fàcil veure que no succeeix) o, hauríem d'assumir que Déu és també l'origen del mal (al cap i a la fi "mal" és també una concepte moral). Com diu el mateix Hume: "Fins ara s'ha trobat que està més enllà de les forces de la filosofia defensar els poders absoluts de la Deïtat i alliberar-lo, tanmateix, de ser l'autor del pecat".

ANÀLISI DEL «RESUM D'UN LLIBRE PUBLICAT RECENTMENT TITULAT TRACTAT DE LA NATURALESA HUMANA»

Hume va decidir-se a publicar anònimament (com el Tractat mateix), aquest Resum presumptament escrit per un tercer, en defensa i promoció de l'obra». (...) La intenció de Hume amb aquest pamflet era condensar el Tractat i fer un recull dels punts més significatius (sobretot l'anàlisi de la causalitat, del llibre primer, "De l'enteniment") amb vista a «incrementar la seva audiència tot eliminant algunes dificultats».

Per a Hume la filosofia ha de donar una fonamentació a la ciència de la naturalesa humana. Quan analitzem com coneixem, segons l'empirisme les idees innates són indefensables. Conceptes com "jo" o "Déu" difícilment poden ser considerats innats. Per tant hem de buscar en l'experiència un primer criteri de coneixement. Però com que no podem tenir experiència d'allò que encara no ha passat, l'escepticisme resulta inevitable. La filosofia, doncs, el que ha de fer -més mostrar-nos la veritat- és prevenirnos de l'error. I l'error sovint deriva d'usar de forma irreflexiva paraules com "substància", "causa" o "jo", que no volen dir res empíricament observable. D'aquí la famosa frase humeana: «la filosofia continguda en aquest llibre és força escèptica, i pretén fer-nos conscients de les imperfeccions i els estrets límits de l'enteniment humà».

Segons ell, la causa de la mala acollida del seu TRACTAT era atribuïble «més a la forma de presentació, més que no al contingut»

p. 9.- PREFACI "Les meves expectatives respecte a aquesta breu obra poden semblar una mica excessives si dic que les meves intencions són resumir una obra molt més llarga per tal fer-la més assequible a la capacitat del lector mitjà." (...)

L'objectiu del llibre, doncs, serà divulgar en general els principis empiristes. p. 9-10.-

"El llibre m'ha semblat que tenia un aire de singularitat i novetat prou significatiu per reclamar [4] l'atenció del públic, sobretot pel fet que, si mai s'arribés a adoptar aquesta filosofia (com sembla que insinua l'autor), caldria modificar la major part de les ciències des dels seus fonaments." (...)

En definitiva l'empirisme humeà apareix com una alternativa triple, en la mesura que és una teoria oposada tant al racionalisme (perquè nega les idees innates), com a l'epistemologia inductivista provinent de Bacon, i al sentit comú que afirma la substantivitat del "jo".

p. 10.- "He triat només un argument simple, que he resseguit curosament del principi al final. És l'únic punt que m'he proposat d'acabar. La resta només són indicacions d'algunes parts particulars que m'han semblat curioses i dignes d'atenció." (...)

Bàsicament del que es tractarà al llarg del llibre és de fer la crítica del concepte de causalitat, perquè si aquest es mostra inconsistent, es desmunta tota possible argumentació sobre conceptes metafísics i idees innates basades en l'aplicació del concepte de causa.

p. 11.- RESUM "L'esperit filosòfic que tant ha progressat arreu d'Europa aquests darrers vuitanta anys, ha arribat en aquest Regne tan lluny com en qualsevol altre. Sembla que els nostres autors fins i tot han iniciat un nou tipus de filosofia que, pel que fa a l'enteniment i al profit, resulta més prometedora que cap altra coneguda fins al present"

Referència a la filosofia de la Il·lustració i a l'empirisme britànic, que es presenta com una revisió dels principis del coneixement [«enteniment»] i com a teoria profitosa. Més tard el profit o la utilitat seran la base de la filosofia de Bentham i Mill.

p. 11.- "La major part dels filòsofs de l'antiguitat que es van ocupar de la naturalesa humana, mostren més [6] delicadesa de sentiment, sentit just de la moral o grandesa d'ànima, que no pas profunditat de raonament i reflexió. Simplement s'acontentaven a representar el sentit comú dels homes amb la llum més intensa i amb el millor estil de pensament i expressió, sense mantenir una seqüència contínua de proposicions, ni convertir les múltiples veritats en una ciència completa.

L'empirisme se sap contrari al «sentit comú dels homes» de la filosofia tradicional; en definitiva el suposar «sentit comú» és imprecís –i per tant incompatible amb la precisió de la ciència, L'empirisme proposa una nova concepció del coneixement que vol estar atenta als fets, no a les hipòtesis. És estrictament una teoria realista, experiencial i escèptica.

p. 11.- Però si més no, val la pena intentar veure si la ciència de l'home és susceptible de la mateixa precisió que trobem en algunes parts de la filosofia natural."

Hume es considerava a si mateix com un «Newton del món moral». El problema de la filosofia rau en què hi ha molts mots mal definits o imprecisos ("substància", "causa", etc.). cal doncs, cercar un principi clar, precís. Però l'evidència no pot estar en les idees innates (que són confuses i no se sap com s'han produït, ni si realment són universals...) sinó en la sensibilitat que és un fet «natural».

p. 11- I encara que no puguem arribar mai als principis últims, és una satisfacció arribar tan lluny com ens ho permetin les nostres facultats. (...) Ell es proposa anatomitzar la naturalesa humana de forma completa, i es compromet a treure només les conclusions que autoritzi l'experiència.

L'empirisme no pretén "resoldre" el sentit darrer de les coses («els principis

últims») sinó que es pregunta pel significat dels conceptes i per la seva connexió amb l'experiència, sempre a partir del "principi de la còpia": només és veritat aquella idea que sabem de quina impressió prové. De fet més que "resoldre" problemes, la filosofia empirista els vol «dissoldre», mostrar que estan mal plantejats i per això mateix plantegen problemes impossibles de solucionar. En la filosofia emprista hi ha sempre la denúncia que la raó vol anar més enllà de l'experiència, de forma il·legítima.

p. 12.- "L'únic fi de la lògica és explicar els principis i operacions de la facultat de raonar i la naturalesa de les idees; la moral i la crítica consideren els gustos i sentiments, i la política considera els homes units en una societat i dependents els uns dels altres. Aquest tractat de la naturalesa humana, doncs, es planteja amb vista a un sistema de les ciències. L'autor ha culminat la part relativa a la lògica i ha establert els fonaments de les altres parts en l'explicació de les passions."

L'objecte de l'obra de Hume és explicar en teoria del coneixement d'on provenen les idees i com funciona el raonament (relacions d'idees/ matèria de fet, principi de la còpia...) i en ètica l'origen del sentiments morals –que deriven de les emocions, no de la raó.

p.13.- "Com que aquest llibre conté un gran nombre d'especulacions molt noves i dignes d'atenció, és impossible transmetre al lector una idea justa del conjunt. Per tant ens limitarem sobretot a l'explicació dels raonaments fets a partir de la causa i l'efecte. Si podem fer entendre això al lector, pot ben bé servir de mostra per a la resta."

El tema bàsic del RESUM DEL TRACTAT és la crítica del concepte de causa, que pressuposa la impossibilitat de la de la inducció. Que mil experiències repetides en un mateix sentit no permetin afirmar que l'experiència mil i una repetirà les anteriors és quelcom que pot sobtar al sentit comú però que resulta fonamental per poder fer ciència, atenent-se a les dades i no a generalitzacions abusives.

p. 13.- "L'autor comença amb algunes definicions. Anomena percepció tot allò que es pot presentar a la ment, bé usant els sentits, bé moguda per la passió, bé exercint el pensament i la reflexió. Divideix les percepcions en dues espècies, a saber, impressions i idees. Quan sentim una passió o emoció de qualsevol mena, o rebem les imatges dels [9] objectes externs transmises pels sentits, anomena la percepció de la ment impressió, paraula que usa en un sentit nou. Quan reflexionem sobre una passió o un objecte no presents, aquesta percepció és una idea. Les impressions, per tant, són les percepcions vives i fortes; les idees són les més tènues i febles. Aquesta distinció és evident; tant evident com la que hi ha entre sentir i pensar."

Es defineixen alguns conceptes bàsics de la teoria empirista: percepció, impressió i idea. Els dos tipus de continguts mentals o percepcions (val a dir: allò que la nostra ment pot conèixer) són les impressions i les idees: les impressions són primàries respecte de les idees, que en deriven. Tota impressió que no provingui d'una idea és falsa. És interessant observar que per a Descartes "evidència" implica idees innates, per a Hume, en canvi, només són evidents les impressions sensibles.

"Evident" en Descartes és el que no té contradicció; en canvi per a Hume "evident" és tot el que copsa la nostra experiència sensible.

p. 14.- "La primera proposició que planteja és que les idees, o percepcions febles, deriven de les impressions, o percepcions fortes, i que no podem pensar en cap cosa que no haguem vist fora de nosaltres o sentit dins la nostra ment. Aquesta proposició sembla equivalent a la que Locke es va esforçar tant a establir, a saber, que no hi ha idees innates."

El principi de la còpia és epistèmicament la concepció de la "veritat" en Hume; per tant no hi ha idees innates. Tota idea, abstracta o no, que la ment pot conèixer ha de ser una "còpia", val a dir, derivar d'una impressió.

p. 15.- "Aquestes percepcions són tan clares i evidents que no admeten controvèrsia; mentre que moltes idees són tan obscures que és gairebé impossible, fins i tot per la ment que les forma, dir exactament la seva naturalesa i composició". Conseqüentment, sempre que una idea és ambigua, l'autor recorre a la impressió que la pot fer clara [11] i precisa. I si sospita que un terme filosòfic no porta cap idea annexa (com és massa habitual) sempre pregunta de quina impressió deriva aquesta idea? I si no es pot aportar cap impressió, conclou que el terme està completament mancat de significació. D'aquesta manera examina la idea de substància i essència; i seria molt desitjable que aquest mètode rigorós es practiqués més en totes les disputes filosòfiques."

Les idees que no deriven d'impressions són "obscures", ficcions creades per la ment. Així "substància" i "essència" són mots mancats de sentit, absolutament imprecisos. El significat o sentit d'un mot deriva de l'experiència que podem tenir sobre la cosa que aquest mot designa.

p. 15.- "És evident que els raonaments sobre qüestions de fet es basen en la relació de causa efecte, i que no podem inferir mai l'existència d'un objecte a partir d'un altre llevat que es trobin connectats, bé mediatament, bé immediatament. A fi d'entendre aquests raonaments, doncs, hem de conèixer perfectament la idea de causa; i per això hem de mirar al nostre voltant per trobar una cosa que sigui la causa d'una altra."

D'ara endavant comença la crítica de Hume a la causalitat. Al menys com a hipòtesi el contrari de qualsevol qüestió de fet sempre és possible. Per a Hume la causalitat no existeix en el sentit que no hi ha connexió necessària, sinó només hàbit o costum que fan possible una connexió suficient, de caire psicològic.

p. 15-16 .- "Aquí hi ha una bola de billar damunt la taula, i una altra bola que es mou cap a ella ràpidament. Xoquen; i la bola que abans estava en repòs es posa en moviment. Aquest és un exemple tan perfecte de la relació de causa efecte com qualsevol altre que coneguem per sensació o per reflexió. Examinem-lo, doncs. És evident que [12] les dues boles es posen en contacte abans no es transmeti el moviment, i que no hi ha cap interval entre el xoc i el moviment. La contigüitat en el temps i l'espai és doncs una circumstància indispensable en les operacions de les causes. De forma semblant, és evident que el moviment que és la causa és anterior al

moviment que és l'efecte. L'anterioritat en el temps és doncs una altra circumstància indispensable en tota causa. Però això no és tot."

El psicologisme humeà. La ment tendeix a creure que una cosa que passa abans d'una altra és la causa de la segona, però això és només un resultat al qual hem arribat per repetició de l'experiència, no té un sentir necessari. La causalitat és només una creença; no una exigència derivada de l'experiència. Són els mecanismes psicològics (constància, contigüïtat, anterioritat en el temps) i la força del costum el que fonamenta l'experiència que no té un caire necessari.

p.16.- "Més enllà d'aquestes tres circumstàncies de contigüïtat, anterioritat i conjunció constant, no hi puc descobrir res, en aquesta causa."

La causalitat no té, doncs, un caire de necessitat lògica, sinó psicològica. Si no hi ha causalitat, l'únic que ens queda és la «creença»

p. 17.- "La raó no veu res en la causa que ens faci inferir l'efecte. Una inferència així, si fos possible, equivaldria a una demostració basada solament en la comparació d'idees. Però una inferència de causa a efecte no equival a una demostració, i d'això hi ha aquesta prova evident: la ment sempre pot [14] concebre qualsevol efecte de qualsevol causa, i certament qualsevol esdeveniment a partir d'un altre. Tot allò que concebem és possible, almenys en un sentit metafísic; però quan es tracta d'una demostració, el contrari és impossible i implica contradicció. No hi ha demostració, doncs, de la conjunció de causa i efecte. I aquest és un principi generalment admès pels filòsofs."

En l'exemple de les boles de billar hi ha "prioritat" (la primera bola es mou en direcció a l'altra), "contigüïtat en el temps i l'espai" (les dues boles xoquen) i "inferència" que fa la ment (quan considera que la primera bola -causa- produeix el moviment de la segona -efecte-). La inferència, però, no prové de cap impressió i, per tant, no compleix amb el principi de la còpia. La fem per hàbit o costum. La causalitat és "psicològica", no lògica. I d'altra banda el contrari de qualsevol fet és sempre possible. En la ment hi ha dos tipus de coneixements: el de les relacions d'idees i el de la matèria de fet. El contrari d'una qüestió de fet és, en principi, sempre possible, en canvi el contrari d'una relació d'idees (d'un coneixement matemàtic) no ho és. Només el raonament deductiu és demostratiu; quan en les coses de la vida funcionem per inducció mai no podem arribar a la veritat perfecta i total.

p. 18.- "D'aquí se segueix doncs que tot raonament relatiu a la causa i l'efecte es basa en l'experiència, i que tot raonament d'experiència es basa en la suposició que el curs de la naturalesa continuarà sent uniformement [15] el mateix. Així concloem que causes semblants, en circumstàncies semblants, sempre produiran efectes semblants. (...) És evident que Adam, amb tota la seva ciència, mai no hauria estat capaç de demostrar que el curs de la naturalesa ha de continuar essent uniformement el mateix, i que el futur ha de ser conforme al passat."

Els humans creiem –però no sabem– que la naturalesa és uniforme però mai no podem estar-ne segurs. La creença és només una suposició, un estat de la ment basat en la probabilitat. Que una cosa sigui “probable” no la converteix en certa. El contrari de qualsevol qüestió de fet és possible; d’aquí l’escepticisme empirista.

p.18-19.- “Tot argument probable es construeix sobre la suposició que hi ha conformitat entre el futur i el passat, i per tant no pot servir per provarla.

Aquesta conformitat és una qüestió de fet, i si per cas necessita prova, només admet la prova de l’experiència. Però l’experiència del passat no pot ser cap prova de res en el futur sense suposar que hi ha semblança entre els dos. (...) [16] Estem determinats a suposar que el futur és conforme al passat únicament per COSTUM.”

Un fet no té més força que un altre fet i, per tant, els fets no són raons. El passat no determina el futur; només per raons psicològiques (perquè la nostra ment cerca estabilitat) creiem en la causalitat, però que el que va succeir ahir s’esdevindrà demà és una creença, una hipòtesi potser prudent però no necessàriament certa.

p.20.- “Segon, la ment té una facultat d’associar totes les idees que no impliquin contradicció;”

L’empirisme és psicologista; l’experiència es basa en la capacitat de memòria i d’associació d’idees.

p. 21.- “Aquesta conclusió sembla una mica sorprenent; però hi arribem per una cadena de proposicions que no admeten cap dubte. Per ajudar el lector a recordar-ho, les recapitularem breument. No es pot provar cap qüestió de fet sinó a partir de la seva causa o el seu efecte. No es pot conèixer res com a causa d’una altra cosa sense experiència. No podem donar cap raó per estendre al futur l’experiència del passat, sinó que quan concebem un efecte que se segueix de la seva causa habitual estem del tot determinats pel costum. Però també hi creiem, en l’efecte que se’n segueix, a més de concebre’l. Aquesta creença no afegeix cap idea nova a la concepció. Només modifica la manera de concebre-la, i fa que sigui diferent per la sensació o sentiment que produeix. En totes les qüestions de fet, doncs, la creença sorgeix únicament del costum, i és una idea que concebem d’una manera peculiar.”

Resum: L’experiència és l’únic origen del coneixement, una cosa que va succeir en el passat no té perquè necessàriament succeir en el futur i la causalitat és una creença de base psicològica, fonamentada en l’hàbit o costum.

p.24.- “Un cop despatxat aquest important punt relatiu a la naturalesa de la inferència de la causa a l’efecte, l’autor torna sobre els seus passos i examina de nou la idea d’aquesta relació. En considerar el moviment transmès per una bola a una altra, no podíem trobar res més que contigüitat, anterioritat en la causa i conjunció constant. Però al costat d’aquestes circumstàncies, normalment se suposa que hi ha una connexió necessària entre la causa i l’efecte, i que la causa posseeix una cosa que

anomenem poder, o força, o energia. La pregunta és: quina és la idea annexa a aquests termes?"

Una idea és falsa si no podem dir de quina impressió prové. Les idees metafísiques són falses perquè no provenen d'impressions sensibles. Si no hi ha connexió necessària entre una impressió i una idea, la idea és falsa –la mantenim només per raons psicològiques, no lògiques.

p.24 .- "Però la pregunta encara es manté: quina idea tenim d'energia o poder, ni que sigui en l'Ésser suprem? La idea que tenim d'una Deïtat (segons els qui neguen les idees innates) no passa de ser una combinació de les idees que adquirim reflexionant sobre les operacions de la nostra ment."

Aplicació a la idea de Déu del principi de la còpia, que fonamenta l'escepticisme religiós humeà. El concepte de Déu és purament metafísic, no empíric i per tan insostenible.

p. 25.- "Amb tot el que s'ha dit, el lector fàcilment veurà que la filosofia continguda en aquest llibre és força escèptica, i pretén fer-nos conscients de les imperfeccions i els estrets límits de l'enteniment humà. Gairebé tot raonament queda reduït aquí a l'experiència; i a més s'explica que la creença que acompanya l'experiència no és més que un sentiment peculiar, o una viva concepció produïda per l'hàbit."

Defensa de l'escepticisme, és a dir, de la pura impossibilitat de dir res d'absolutament segur sobre les coses o sobre el món. L'empirisme mena a l'escepticisme com a conseqüència del seu mateix criteri de veritat: el principi de la còpia. Si no hi ha experiència no hi ha evidència. I tot el que ara és d'una manera podria ser diferent demà: d'aquí la primacia de la pràctica sobre l'especulació.

p. 25- 26.- "L'autor insisteix en algunes altres qüestions escèptiques; i en general conclou que assentim a les nostres facultats i usem la raó només perquè no podem fer altra cosa. La filosofia ens tornaria completament pirrònics, si no fos que la natura és massa forta per això."

"Pirrònics" és sinònim d'escèptics. Pirró d'Elis (360-270 a.C.) fou el primer escèptic grec. Per contraposar a l'escepticisme només tenim la força del costum o de l'hàbit que no té un caire necessari: per naturalesa (costum) tendim a donar sentit a allò que no té ni lògicament ni empíricament un caire de necessitat.

p. 26.- "Descartes sostenia que el pensament era l'essència de la ment; no pas aquest o aquell pensament, sinó el pensament en general. Això sembla absolutament intel·ligible, ja que tot el que existeix és particular."

Per a un empirista com Hume no hi ha idees abstractes, ni idees generals, tot el que existeix realment és concret (nominalisme). Tot principi general és una abstracció que cal fonamentar des de l'experiència concreta. La ment no podria pensar si prèviament no percebés.

p. 26-27.- "La ment no és una substància en la qual existeixen les percepcions de forma inherent. Aquesta noció és tan intel·ligible com la

noció cartesiana que el pensament o percepció en general és l'essència de la ment. No tenim cap idea de substància de cap mena, ja que no tenim cap idea que no derivi d'alguna impressió, i no tenim cap impressió d'una substància, sigui material o espiritual. No sabem res, llevat de les qualitats i percepcions particulars."

Resum de la teoria del coneixement empirista: no podem conèixer més enllà del concret. La paraula "substància" en el vocabulari filosòfic més tradicional designava allò que "està per sota" [«sub / stare»] i dóna coherència i identitat a les coses. O com es deia en vocabulari escolàstic: «la substància ("home") és el suport dels accidents ("gras", "baixet")». La substància és allò que no varia quan tots els accidents varien; doncs bé: per a Hume el concepte de substància simplement està mancat de sentit. Només coneixem per l'experiència i la substància no existeix. No hi ha quelcom -«material o espiritual»- que estigui fora de l'experiència sensible. L'emprisme és la teoria de la primacia de la sensibilitat respecte a l'enteniment i del concret respecte de l'abstracte.

p. 28.- "Ara hem de procedir a explicar el segon volum d'aquesta obra, que tracta de les PASSIONS. És més fàcil d'entendre que el primer, però conté opinions que són igualment noves i extraordinàries."

Per a Hume l'ètica no prové de cap relació d'idees, ni de cap matèria de fet: les passions són emocions; no elements racionals i de caire necessari sinó productes de la psique (cada humà té passions i emocions diferents, cosa que demostra el seu caire subjectiu).

p. 31.- "Tot al llarg d'aquest llibre hi ha moltes pretensions de nous descobriments en filosofia; però si alguna cosa pot autoritzar l'autor a rebre un nom tan gloriós com el d'inventor, és l'ús que fa del principi d'associació d'idees, que intervé en la major part de la seva filosofia.

Síntesi del psicologisme humeà. La unitat en la percepció del món –el fet que el món no ens sembli incoherent o absurd- depèn de l'existència en la nostra ment de tres principis psicològics: semblança, contigüïtat i la causalitat: principis merament psicològics però no lògics.

p. 31.- La imaginació té una gran autoritat sobre les idees; i no hi ha idees que, essent diferents entre elles, no pugui separar, i unir, i compondre en totes les varietats de la ficció. Però malgrat aquest imperi de la imaginació, hi ha un lligam secret o unió entre certes idees, que fa que la ment les associï més freqüentment, i fa que l'una, arran de la seva aparició, introdueixi l'altra. D'aquí [32] ve això que anomenem l'à propos del discurs; d'aquí ve la coherència dels escrits; i d'aquí ve també aquell fil o seqüència de pensaments que la persona sosté naturalment fins i tot en la fantasia més desbocada. Aquests principis d'associació es redueixen a tres; a saber, la semblança: una pintura ens fa pensar naturalment en la

persona que s'ha pintat; la contigüïtat: quan es parla de Saint Dennis, la idea de París sorgeix naturalment; la causalitat: quan pensem en el fill, ens veiem conduïts a posar atenció en el pare. És fàcil de concebre l'enorme importància que aquests principis han de tenir en la ciència de la

naturalesa humana si considerem que, pel que fa a la ment, aquestes són les baules que mantenen les parts de l'univers enllaçades entre elles.”

En resum, la teoria del coneixement de Hume és psicologista i fenomenista, en la mesura que es fonamenta en el principi de l'associació d'idees i en la primacia del fenomen sobre el concepte.

David HUME: RESUM DEL TRACTAT DE LA NATURALESA HUMANA.

Barcelona: Ed. La Busca, 2005, © Pròleg i traducció a cura de Miquel Costa.

Qüestionari del text:

L'EMPIRISME I DAVID HUME

1. Assenyala els quatre grans principis o idees bàsiques de l'empirisme
2. Quina és la raó per la qual s'associava Thomas Hobbes (un pensador « polític») a l'empirisme?
3. Què tenen en comú Descartes i els mateixos empiristes? Quina influència exerceix Descartes en els empiristes. Similituds i diferències
4. Quines 2 raons presenta Locke per rebutjar l'existència les idees innates?
5. En què consisteix el psicologisme de Locke?
6. Assenyala els punts en comú entre Descartes i Locke respecte a la noció d'idea.
7. En què consisteix l'"Abstract"?
8. Per quina tasca (més que no pas per la d'escriure sobre filosofia) va ser conegut Hume durant molt de temps?
9. Quina importància ha tingut per a la cultura catalana l'obra dels autors com ara Hume i altres aplegats en l'anomenada "escola escocesa"?
10. ¿De què tracta "La investigació sobre els principis de la moral"?
11. En què consisteix el principi de la còpia?
12. En què consisteix l'"emotivisme" de Hume?
13. Quin és el criteri de veritat en el que es basa Hume ?
14. Què entenem per "causa"?
15. Com entén Hume la "causalitat"?
16. Què significa "contingent", aplicat a la suposada "connexió necessària" entre dos fenòmens contingents? Quina relació té amb la visió de l'omnipotència divina defensada pels franciscans i per Guillem d'Occam en particular? Quina relació té això amb la crítica a la inducció?
17. Quin argument emprà Hume per criticar la idea de substància?
18. Quin argument esgrimeix Hume per criticar la idea de "jo"?
19. Com explica Hume la consciència de la pròpia identitat si nega l'existència de la idea de "Jo"?
20. En què consisteix el fenomenisme?
21. Per què és diu que Hume posa en dubte la tasca de la ciència?

UN COMENTARI DE TEXT SOBRE L'ÈTICA EMOTIVISTA DE HUME

“Tota la moralitat depèn dels nostres sentiments; quan una acció, o una qualitat de la ment, ens agrada en certa manera, diem que és virtuosa; i quan, al seu torn, la seva negligència o el seu incompliment ens disgusta, diem que hi ha obligació de realitzar-la. Un canvi d'obligació suposa un canvi de sentiment; l'aparició d'una nova obligació suposa el ressorgiment d'un nou sentiment. Però és cert que de forma natural no podem canviar els nostres propis sentiments més del que [podem canviar] els moviments dels cels; ni tampoc per pura apetència de la nostra voluntat, és a dir, per una promesa, no podem convertir una acció en agradable o desagradable, en moral o immoral; amb o sense promesa, una acció pot haver produït impressions contràries, o haver estat qualificada de formes ben diferents.”

David HUME. “Sect. V: Of the obligation of promises”. A Treatise of Human Nature

1. Fes un breu resum del text (entre 40 i 80 paraules), exposant-hi les idees principals. [2 punts.]

Els sentiments i les inclinacions humanes determinen que considerem morals o immorals les accions. L'acció que ens produeix bons sentiments tendim a considerar-la com a bona i ni la voluntat no pot variar els nostres sentiments. Pretendre modificar a voluntat els sentiments és tant com voler modificar l'ordre celeste.

2. Respon breument les següents qüestions (màxim 30 paraules cadascuna):

2.1 Com es relacionen, en el text, “moral”, “sentiments” i “promesa”? Sigues breu. [0,5 punts.]

Si la ‘moral’ es fonamenta en els ‘sentiments’ i aquests no depenen de la voluntat, tampoc la ‘promesa’ (el compromís) no tindrà cabuda en l'ordre moral de Hume.

2.2 Com definiries relacionant-les, segons l'ús que en fa Hume, “obligació” i “virtut”? [0,5 punts.]

Una ‘obligació’, en sentit emotivista, pressuposa una exigència penosa o desagradable generada per una acció o “qualitat de la ment”; però quan un acte és plaent, portar-lo a la pràctica ens sembla una ‘virtut’.

3. Què vol dir Hume quan diu que “tota la moralitat depèn dels sentiments”? Justifica la resposta. [2 punts.]

Aquesta frase, que obre el text, resumeix la idea de moralitat de Hume. Segons Hume només hi ha dos tipus de proposicions que tenen sentit. Són les ‘relacions d'idees’ [‘relations of ideas’] i les ‘qüestions de fet’ [‘matters of fact’]. Relacions d'idees són les que s'estableixen entre proposicions de les matemàtiques i és obvi que en l'ètica no existeixen. Però en ètica tampoc no hi ha ‘qüestions de fet’: l'ètica parla del bé i del mal, del just i de l'injust. I això no són qüestions de fet sinó problemes de ‘valors’ en què, a més hi poden haver opinions molt contrastades.

Per tant si l'ètica no depèn ni de les matemàtiques ni dels fets, només ens resta una possibilitat: els conceptes ètics depenen de les emocions o dels sentiments. Els fonaments de la moral no pertanyen a la lògica sinó a un altre nivell: el dels sentiments. Amb això no es vol dir que la moral sigui del irracional; simplement el que s'indica és que no hi ha cap criteri objectiu i universal per jutjar si un acte és bo o és dolent. Per un raonament inductiu podem considerar que si hi ha algun 'sentiment social' ['social feeling'] molt majoritari a favor d'un acte, llavors aquest acte podria ser moral però fins i tot d'això mai no en podem estar gaire segurs perquè les emocions són àmbits molt contradictoris i manipulables. Com a empirista, Hume es limita a constatar que els individus actuen, però l'experiència mateixa indica que les accions que suposadament es presenten com a 'morals' no tenen necessàriament perquè ser ni racionals ni lloables. Una gran multitud podria demanar que es fessin actes (el linxament, la violació de drets de les minories, l'extermini dels practicants de determinats costums sexuals o religiosos) que repugnen el sentiment moral d'altres persones.

Per Hume, a més, la causalitat no és concepte que tingui un fonament real. El que podem observar empíricament és que hi ha una relació de successió entre un fenomen 'A' i un altre fenomen 'B'; però res no ens autoritza a considerar que 'A' sigui causa de 'B'. Observant l'acció social és fàcil observar que hi ha un buit entre la raó (la lògica) i l'acció (guiada pels sentiments). Els judicis morals no se segueixen dels fets o com es diu en el vocabulari moral, constitueix una 'fal·làcia naturalista' derivar un 'haver de ser' a partir d'un 'ser'.

Quan Hume diu que 'tota la moralitat depèn dels sentiments', ens està explicant que la moral no és lògica. La raó sola – sense les emocions – no ens conduiria a l'acció i les accions mai no són necessàriament racionals. A més, les idees abstractes, per a Hume, són buides, sense contingut per no tenir un corresponent real; és clar que, així, qualsevol submissió a un ideal moral seria absurda per a ell.

No podem aspirar a cap universalisme moral. Una bona acció serà la que ens aporta un sentiment de plaer i, en canvi, una mala acció la que ens reporta dolor. Es legisla (en l'ordre moral, i també en el polític) en funció d'aquest sentiment, provant d'evitar, per obligació, el dolor. Els sentiments són, per tant, els fonaments de la moral, com les impressions ho són per a la ciència.

4. Relaciona el "sentiment moral" en Hume amb altres autors que coneguis. Cal que justifiquis la teva resposta. [3 punts.]

La seva teoria moral emotivista cal posar-la en relació amb l'utilitarisme de Mill. Com Mill, Hume és profundament indeterminista i creu en la llibertat humana per a triar. Però hi ha una diferència fonamental. Mentre per a Hume totes les accions morals valen igual – i no hi ha cap criteri capaç de dir si una acció és més o menys moral que una altra –, en canvi per a l'utilitarisme sí que hi ha un criteri per valorar les diferents preses de posició morals. Els utilitaristes defensen que la moral es regeix pel criteri del 'màxim bé per al màxim nombre': és a dir un sentiment moral que faci el bé a més gent durant més temps tindrà un valor moral superior: és millor, per exemple, ajudar un hospital amb donacions voluntàries que dedicar els diners exclusivament a petits plaers. Però això no vol dir que els petits plaers personals siguin dolents: només significa que no són tan bons perquè no augment la felicitat de tanta gent com es podria fer en l'altre cas.

L'ètica de Mill és conseqüencialista: un acte és tant més bo com millors conseqüències té. Per això l'utilitarisme no podria entendre's sense el compromís de l'individu per fer 'el màxim bé' i, en conseqüència, sense voluntat ni llibertat, i precisament res d'això conforma la moral de Hume que és purament subjectivista.

Hume es pot comparar també amb l'ètica hedonista d'Epicur en la mesura que opta pel plaer com a bé moral. Augmentar el plaer i disminuir el dolor és per a ambdós la via a la felicitat.

5. Fes una valoració personal del text, relacionant-lo amb la postura política de Hume. [2 punts.]

És interessant la manera com Hume entén les promeses perquè les considera un compromís inútil i absurd. Prometem coses perquè sentimentalment quelcom ens afecta però això no vol dir que quan els nostres sentiments i emocions canvien, les promeses que hem fet anteriorment no ens puguin arribar a semblar inconsistents i absurdes. Recordem que segons la teoria del coneixement de Hume, el jo (o 'identitat personal') és 'un feix d'impressions i sensacions' i, per tant, quan aquestes impressions i sensacions canvien, el nostre jo es modifica amb elles i els nostres sentiments també ho fan.

Hume és liberal per coherència amb la seva posició empirista: si l'experiència és la base del coneixement i si l'experiència ens mostra un món en canvi i transformació constant, llavors el més assenyat és fer una opció política oberta a la llibertat. El liberalisme convencionalista. Les tesis convencionalistes – que es van originar en la sofística a Grècia – estan del tot enfrontades al que en filosofia política s'anomena 'iusnaturalisme' segons el qual hi ha principis morals universals i a priori. Per a Hume, en canvi, cap sentiment moral i cap idea política no és universal i, encara menys, 'natural': tot en l'home depèn de l'experiència i, per tant, res no pot ser 'innat', ni 'natural', malgrat que el costum repetit ens vulgui fer creure el contrari.

Observem, per exemple, l'explotació laboral dels infants. Hi ha algú a qui satisfaci la imatge d'un nen treballant en una mina, per exemple? Hume ens diria que l'explotació ens produeix un sentiment de vergonya i que, per tant, no pot ser bona. Però això no significa tampoc que comparativament no pugui ser millor el treball infantil que la fam o que altres tipus d'explotació. No és natural ni que els nens treballin, ni que no ho facin: dependrà de l'experiència concreta, de la situació de l'economia, de l'evolució de les mentalitats, etc.

La decisió política (com la moral) està determinada per l'experiència dels fets (els sentiments, hàbits i costums). Quan la situació empírica canvia, les idees canvien també. El bon govern liberal està basat en el vot de la majoria dels ciutadans que representa o expressa els sentiments i les emocions sobre les quals hi ha un acord més ampli. Estrictament parlant, 'prometre' serà absurd en matèria política: una promesa serà sempre buida; si es promet quelcom que està d'acord amb el que s'infereix de l'experiència i amb els sentiments majoritaris, (és a dir, d'acord amb l'ordre establert pels costums, els hàbits i els sentiments que els ciutadans ja tenen assumits), la promesa serà redundant, absurda i inútil, perquè serà innecessària. Si, en canvi, la promesa atempta contra aquest ordre, la seva absurditat serà encara més majúscula, perquè serà impossible complir-la. La superioritat del liberalisme sobre altres opcions està en el fet d'atenir-se a la situació de fet i no idealitzar o prometre el que no es pot complir.

QUÈ ÉS L'UTILITARISME?

L'utilitarisme

L'utilitarisme és una ètica teleològica, val a dir, una ètica que considera que la finalitat de l'acció humana -i específicament la felicitat que s'aconsegueix a través de les accions humanes- està vinculada a la realització d'accions útils. D'una manera un xic simplificadora, podríem definir l'utilitarisme com l'ètica que afirma què és bo allò que ens útil per a ser feliços. En aquest sentit és una variant del conseqüencialisme. Hem de mesurar els nostres actes per les conseqüències (útils o inútils) en vistes a la felicitat que provoquen en nosaltres i, sobretot, en la societat. Històricament, l'utilitarisme ha estat una filosofia amb importants implicacions polítiques: va inspirar l'Estat del Benestar (*Welfare State*) que es va imposar als Estats Units en la dècada del 1930 i a Europa Occidental després del 1945. També va representar, sovint sense confessar-ho explícitament, un ingredient important en les diverses ideologies socialdemòcrates al segle passat.

Al seu llibre *Introducció als principis de la moral i de la legislació*, Jeremy Bentham (1748-1832) defineix així l'ètica: *L'ètica, en general, pot ser definida com l'art de dirigir les accions dels homes a la producció de la més gran quantitat possible de felicitat per a la part d'aquells, els interessos dels quals estan a la vista [és a dir, per als membres de la societat que hi tenen interessos]* En altres paraules: l'ètica utilitarista és una ètica pública, adreçada a la felicitat a través de la utilitat. Hem de fer-nos feliços com a subjectes, fent allò que sigui útil i no guiant-nos per consideracions alienes (deures que ningú no sap d'on surten, educació per a la submissió...).

L'utilitarisme és, estructuralment, una filosofia burgesa, sorgida de la idea de progrés de les Llum, que considera el món com una realitat objectiva i les decisions racionals com a decisions mesurables i avaluables per les seves conseqüències... Marx, a *El Capital* (1868) diu que Jeremy Benham és *ese oráculo sobriamente pedante, facundo y plúmbeo de la inteligencia burguesa común del siglo XIX* perquè els seus criteris bàsics són una derivació de la pràctica immediata i perquè tendeix a buscar sempre fórmules de "moral per acord", sovint poc sofisticades.

L'utilitarisme defensa que es pot arribar a un ordre moral a través dels desigs, diversos i contradictoris, dels individus, si s'assumeix la pràctica com a criteri d'avaluació de la realitat. En aquest sentit és una filosofia objectivista. Ordenar, educar i avaluar la realitat a partir de la praxi es fa possible, bàsicament, perquè s'evita qualsevol element de subjectivitat extrema en la praxi humana. Els individus valen pel que fan i no pel que representen. O com dirà Bentham: *cadascú val per u i només per u*. En aquest sentit és una teoria radicalment democràtica que posa les semblances -i l'opinió comú- per sobre de tota consideració qualitativa.

En el món clàssic i medieval, l'utilitarisme hauria estat totalment inconcebible, en la

mesura que l'important eren consideracions de llinatge i no d'acció. Ciceró, al seu *Brutus*, (257) va rebutjar-lo explícitament: *Quare non, quantum quisque prosit, sed quanti quisque sit, ponderandum est.* ["El que importa no és la quantitat, sinó el que hom és"]. Per dir-ho de pressa, els utilitaristes, almenys els benhamians, opinen exactament el contrari del que es deriva de la frase de Ciceró. No els importa qui ets, sinó el que fas. L'utilitarisme és, radicalment, burgès i urbà. L'únic antecedent clàssic que podria reivindicar l'utilitarisme és l'*Oració fúnebre de Pèricles a la Història de les Guerres del Peloponès de Tucídides*.

Característiques de l'ètica utilitarista.

L'utilitarisme implica una teoria del coneixement, una sociologia i una ètica, sovint difícilment destriables. El denominador comú és la idea que hem de ser feliços fent el que és útil. Tècnicament podem parlar d'una ètica amb quatre característiques:

1.- Teleològica: és a dir, creu que les accions humanes prenen sentit per la seva finalitat. La finalitat a la qual s'adrecen les accions humanes és, estrictament, "ser feliç". La utilitat, per ella mateixa, no és cap finalitat sinó un instrument o una eina. L'útil és instrumental: és bo perquè ens fa feliços. La llibertat -estudiada per John Stuart Mill- tampoc no és, per ella mateixa cap finalitat, sinó un instrument imprescindible per a la felicitat, en la mesura que crea diversitat.

2.- Conseqüencialista: o, en altres paraules, considera que el bé ha de ser avaluat per les seves conseqüències. Sabem que l'útil és bo perquè podem avaluar les conseqüències d'haver fet aquesta tria. És important indicar que no totes les variants de l'utilitarisme són hedonistes. La utilitat pot ser simplement definida com l'indicatiu de satisfacció de les preferències d'un individu, tot i que potser aquesta satisfacció no es concreti en una experiència de plaer.

3.- Prudencial: la primera condició per a assolir la felicitat i el primer criteri d'utilitat és la prudència. Allò útil sempre tindrà alguna relació amb la societat en què es pretén ser feliç. D'aquí que algun cop l'utilitarisme sigui considerat relativista.

4.- Agregativa: val a dir, els utilitaristes creuen que es pot fer alguna mena de càlcul o de suma de plaers o de felicitat.

Bernard Williams -no gens sospitós de simpaties utilitaristes- diu en la seva *Introducción a la ética* (pp.95-110), que l'utilitarisme, com a escola de pensament ètic, té quatre característiques:

- **És una ètica no transcendental;** en el sentit que no necessita un bé suprem, un déu o un a priori que la fonamenti. La felicitat és útil per si mateixa.
- **El seu bé bàsic -la felicitat- sembla mínimament problemàtic.** En aquest sentit és una moralitat "de compromís mínim": l'única condició per tal d'estar al món moral és la voluntat explícita de prendre en consideració tant els meus desigs com els desigs que manifesten explícitament els altres.

- **Considera que els afers morals poden, en principi, decidir-se per un càlcul empíric de conseqüències.** En la mesura que el pensament moral es fa empíric, esdevé un problema de gestió i, per tant, de ciència social.

Proporciona una moneda de canvi en el pensament moral: els diferents interessos de les diferents parts i les diverses menes de demandes que es fan, poden ser en principi "traduïdes" o "convertides" a la mateixa moneda: en termes de felicitat. En altres paraules, quan sentim demandes ètico-morals, podem preguntar-nos: quina dóna més felicitat per al més gran nombre? -i actuar en conseqüència. En definitiva, l'utilitarisme fa un càlcul d'eficiència en els plaers.

En un poema força riplós, Jeremy Bentham va resumir les característiques del plaer al qual aspira l'utilitarisme: **Intense, long, certain, speedy, fruitful, pure [intens, llarg, segur, ràpid, fructífer, pur] If pains must come, let them extend to few [si hi ha d'haver dolor, que abasti a pocs]** La màxima felicitat per al màxim nombre és sempre la finalitat de les accions que de debò són útils.

Com a resum, l'utilitarisme és una ètica constructivista: considera que la felicitat humana es pot construir refundant l'ètica no sobre sentiments, o sobre hipòtesis teològiques, sinó sobre principis racionals, empíricament avaluats i contrastats i, en definitiva, útils.

Podríem substituir la paraula "plaer" per "benestar" i tindríem una ètica seguida, fins i tot sense saber-ho, per la immensa majoria dels individus. Nietzsche (que detestava l'utilitarisme) en deia: "l'ètica de l'últim home". En el fons, el benestar és un bé intrínsec i útil per a la majoria. Per a molta gent "el Bé" i "estar bé" s'identifiquen i, tot i que això pugui semblar ben poc per a models morals més exigents, és obvi que tenir cotxe, nevera (plena), video i vacances pagades ajuda molts humans a estar més satisfets amb ells mateixos. Pot semblar una finalitat molt "elemental" per a la vida humana, però això es deu -fonamentalment- a que "nosaltres ja en tenim". Potser si en fóssim exclosos, veuríem les coses d'una manera prou diferent. I en cap cas un utilitarista no acceptaria que tenir video sigui més important que tenir pas o que tenir llibertat d'expressió.

Però la crítica central que se li ha fet, és que constitueix un reduccionisme. Només és bo allò que és útil -i res més. Com diu Aranguren a *Propuestas morales* (p. 50 i ss.): "allò que des d'un punt de vista ètic considerem bo no és considerat pels utilitaristes com a tal, sinó en el cas que, com a conseqüència de la seva pràctica, augmenti el benestar comú".

Utilitarisme de l'acte i utilitarisme de la regla.

Si entenem per utilitarisme l'afirmació del criteri del bé amb el criteri de la utilitat, podem preguntar-nos quin és l'estatut que correspon a la "utilitat". En altres paraules: ¿és útil un acte o és, potser, més útil una regla? S'acostuma a distingir entre dues menes, finalment força coincidents, d'utilitarismes:

1.- Utilitarisme dels actes (act-utilitarianism).

2.- Utilitarisme de les regles (rule-utilitarianism).

1.- L'utilitarisme dels actes és un càlcul de profit en què ens plantejem davant de cada cas o en cada circumstància quin és el capteniment que maximitza el nostre plaer o la nostra felicitat, sense necessitat de seguir normes a priori. Cada acció té unes conseqüències i són elles les que ens permeten judicar el seu valor. L'utilitarisme dels actes és més propi de l'obra de Bentham.

2.- L'utilitarisme de les regles és un intent d'universalitzar criteris - i, bàsicament, la norma utilitarista del "màxim plaer per al màxim nombre". El bé o el mal no poden ser jutjats des de la perspectiva d'una acció concreta, sinó des de les conseqüències més globals d'una regla que ha de valer universalment. La norma depèn de la utilitat, però també crea utilitat. Així, per exemple, en l'ètica dels drets dels animals promocionada per Peter Singer. S'origina en l'obra de John Stuart Mill i no han faltat autors que descriuen l'imperatiu categòric kantian en termes d'utilitarisme de la regla.

Un exemple senzill de la diferència entre una i altra variants de l'utilitarisme el trobem en el retret de John Stuart Mill contra el seu pare a propòsit del vot femení. John Mill considerava que el vot de les dones no era un fet rellevant perquè, de fet, elles tendrien a votar com els seus marits i, en conseqüència només augmentaria pla paperassa electoral, es complicarien les campanyes i no canviaria el resultat. Donar vot a les dones era, doncs, un acte que no augmentava la felicitat de ningú. En canvi, John Stuart Mill respongué que, fins i tot si aquest raonament era correcte, es passava per alt la dignitat de la dona com a ésser humà i, per tant, es conculcava una regla imprescindible per a ser feliç.

El principi d'utilitat exigeix la recerca de la "més gran felicitat", però a parer de Mill, és perfectament compatible amb reconèixer que determinats tipus de plaer són més desitjables -i de més gran valor- que altres. El valor d'un plaer no es redueix a l'aspecte quantitatiu immediat sinó que cal reconèixer diferències intrínseques de qualitat entre els plaers. Mentre Bentham no reconeixia diferències de qualitat entre els plaers d'un primitiu i els d'un individu culte (o reivindicava els drets dels animals a una vida plaent), Mill reivindica la diferència qualitativa de plaers -i observa, de passada, que cap humà voldria intercanviar el seu plaer amb el d'un animal, de manera que els plaers no són homologables, ni equiparables. De la mateixa manera un home amb salut prefereix les seves desgràcies a la felicitat innocència del boig. Hi ha, doncs, un lligam entre les qualitats dels plaers i els graus en què es pot realitzar l'aplicació del càlcul de plaers en una societat.

Utilitarisme i dignitat humana.

Per a Mill, la fonamentació de l'utilitarisme és la dignitat humana. És coneguda la frase que a L'utilitarisme dedica a aquesta qüestió: És millor ser un humà insatisfet que un porc satisfet; millor ser un Sòcrates insatisfet que un neci satisfet. Només pot ser útil allò que ens resulti autèntic i no falsejat. Per tal que els humans siguem feliços és imprescindible que hi hagi:

1.- Autodesenvolupament: és a dir, "capacitat de créixer", capacitat de conèixer i, per tant, de modificar les nostres opinions.

2.- Individualitat: si la pressió de la societat (i especialment de la classe mitjana) sobre els individus és molt forta, ens trobem davant una coacció i, per tant, no hi pot haver llibertat.

Aquests dos elements formen la dignitat humana, sense la qual no hi pot haver felicitat. Un món d'éssers passius i satisfets en la seva obediència no pot ser un món feliç perquè, per a Mill, la felicitat és una funció de la diversitat. Fins i tot quan algú oprimeix un altre (cas del masclisme) de fet es degrada a si mateix, perquè s'acostuma a viure en un món de submissions merament bovines i es perd el guany intel·lectual i social que significa la diversitat.

Cal tenir present que l'utilitarisme de Mill, no tant el de Bentham, mai no és un egoisme, tot i que, pel que fa a les relacions humanes tendeix a creure més en la benevolència que en l'altruisme. El que m'és útil és, més aviat, el proper que el llunyà (i en aquest sentit una acció moral difícilment pot tenir con a objecte "la humanitat", en abstracte perquè aquest concepte cosmopolita és purament teòric - d'humanitats, n'hi ha moltes). Però qualsevol regla ha de tenir un valor universal. No n'hi hauria prou a reforçar l'autonomia moral si, alhora, hom actués amb regles que fossin purament subjectives. Com a mínim cal exigir que de cap acció que ens afavoreixi com a individus, no en surti un dany per a la resta dels humans. L'individualitat que Mill propugna ha de tenir el seu contrapès en la lleialtat a la norma com a regla de joc acceptada per tots.

La felicitat milliana no té res a veure amb la caricatura que sovinteja: l'aprofitament groller dels avantatges a qualsevol preu. La felicitat implica, com a primera condició, la dignitat o autorespecte (selfrespect). La part més valuosa de la felicitat és, precisament, el sentit de la pròpia dignitat. En aquest sentit és bàsica la distinció que va proposar Mill entre "felicitat" i "contentament".

1.- La felicitat suposa un gaudi solidari. Només és pot arribar a ser plenament feliç quan es viu voltat de gent que també n'és. Cap home no és una illa; per dir-ho amb el vers de John Donne.

2.- El contentament és el gaudi purament personal; és "no moral". Consisteix en el pur "estar bé" que no és encara "viure bé"; pertany a individus que no han assolit encara l'autonomia moral.

En definitiva, es pot estar content en la dissort, però no ser feliç.

Utilitarisme i liberalisme.

El liberalisme és el marc general de l'utilitarisme, tot i que hi ha altres formulacions liberals no utilitaristes (partidàries de considerar la vida, la llibertat i la propietat com a drets naturals). John Stuart Mill, per la seva banda, no fou estrictament un liberal sinó més aviat un radical demòcrata o un wig reformista; tenia una gran simpatia per les formulacions del socialisme fabià i era partidari de superar l'antítesi entre capitalisme i socialisme a través de sistemes de cooperatives. Per a Mill, el cooperativisme (lliure, òbviament!) era un concepte nuclear a l'hora de regular les

relacions socials. Però, malgrat tot, s'ha volgut identificar Mill amb el liberalisme pel seu aspecte antiestatista i per la seva reivindicació de la iniciativa individual. Limitar la intervenció de l'estat en raó "del mal extrem que causa l'extensió innecessària del seu poder" és una exigència de la llibertat.

En filosofia política, s'anomena liberalisme la teoria de l'estat mínim, és a dir, la mínima participació de l'estat en l'economia i la mínima interferència de l'estat en la vida privada. El liberalisme és també un "estat d'iniciativa", perquè considera que són els individus els qui han de mantenir la iniciativa i el control sobre les seves pròpies vides, en les quals l'estat no pot interferir.

El liberalisme s'oposa al socialisme, o teoria de l' "estat màxim" que considera que l'estat ha de controlar l'economia -sigui directament a través de participar en els mitjans de producció o, simplement, condicionant-los de manera indirecta, a través de polítiques de preus o impostos. El socialisme s'ha anomenat també "estat garantista" perquè defensa que tothom ha de tenir garantits una sèrie de drets, independentment de l'esforç que hagin fet per assolir-los.

Sovint s'ha defensat el liberalisme amb arguments utilitaris: sembla més útil que cadascú cerqui el seu bé amb els seus propis mitjans que no pas sotmetre els individus a una centralització universalitzadora -i paternalista- que posa traves a la llibertat. També el mercat lliure sembla més útil que la planificació burocràtica, la crítica resulta més útil que el criteri d'autoritat i la diversitat és més creativa que l'uniformisme.

Però Mill no és un individualista. Com diu ell mateix a L'utilitarisme es tracta que: Les lleis i els arranjaments socials haurien de situar, tant com sigui possible, la felicitat o l'interès de cada individu en harmonia amb l'interès de la societat (...) Tenir un dret significa tenir alguna cosa la possessió de la qual és garantida per la societat, en vista de la utilitat general. La col·lectivitat només ha de ser rebutjada quan fa posar aturadors a la lliure iniciativa i a la creació de diversitat.

En principi podríem dir que el liberalisme fa una tria de llibertat, antiestatisme i individualisme mentre el socialisme opta per la igualtat, l'estatisme i el col·lectivisme.

John Gray (Liberalismo, Alianza Ed. pp. 10-11) considera que el liberalisme és una opció que es caracteritza per quatre elements.

- **És individualista:** Afirma la supremacia moral de la persona davant les exigències de qualsevol col·lectiu.
- **És igualitari:** Afirma que tots els individus tenen el mateix nivell social i moral i que, en conseqüència, no hi pot haver diferències en el valor dels éssers humans. Per això mateix la llei ha de ser neutral. La igualtat d'oportunitats és la base de la justícia social.
- **És universalista:** Afirma la unitat moral de l'espècie humana i concedeix una importància secundària a les diferències històriques i culturals.

· **És meliorista:** Afirma que qualsevol institució social i qualsevol acord polític pot ser corregit i millorat a través de la crítica, que és l'instrument del progrés.

En general, el criteri d'utilitat, la recerca del millor bé possible per al màxim nombre, porta implícita, l'acceptació d'aquests quatre elements bàsics de la cultura liberal. L'individu, guiat pel seu interès, és l'únic que pot determinar el que és útil (o no) per a ell. A la seva Introducció als principis de la moral i de la legislació, Bentham afirma la regla general del liberalisme: Deixeu als individus la més gran laxitud (latitude) possible en els casos que només es puguin perjudicar a si mateixos; perquè són els millors jutges dels seus interessos. L'egoisme i la simpatia són els principis reguladors bàsics de la vida social i l'estat ha de procurar interferir-hi com menys millor.

De vegades s'ha dit que en l'utilitarisme no hi ha principi de justícia. Això és absolutament fals. Estrictament, el principi de justícia utilitarista -i liberal-reivindica la imparcialitat i la igualtat d'oportunitats. La justícia consisteix en una estricta imparcialitat, és a dir, cal procedir d'acord a una estricta igualtat d'interessos i concedint igual consideració als interessos iguals de tothom. A partir d'aquí el criteri utilitarista considera que la igualtat no és un estadi final de la vida humana (el més desitjable és la diversitat) i que cadascú ha de saber aprofitar les oportunitats que se li han brindat. Tractar la gent amb igualtat vol dir actuar amb fair play en les oportunitats que s'ofereixen. Un Estat serà més just com més oportunitats de desenvolupar la diversitat i la creativitat ofereixi.

El concepte de llibertat en John Stuart Mill.

Isaiah Berlin va establir una distinció que ha esdevingut clàssica i que pot ser esclaridora per aplicar a l'obra de Mill. Distingia Berlin entre dos conceptes de llibertat: **"llibertat positiva" i "llibertat negativa"**.

1.- Hi ha una noció positiva de llibertat, entesa com a capacitat de dur a terme una acció determinada o, dit més vulgarment, per fer el que hom vulgui. La llibertat positiva fa referència a les potencialitats internes de l'home i apunta a l'ideal de domini de les pròpies accions (self-mastery) i a l'autodesenvolupament. És una llibertat "per a...".

2.- Hi ha una noció negativa de llibertat, entesa com a absència d'interferències en una zona en què cada individu és amo absolut i que tothom -fins i tot, o sobretot, l'estat- ha de respectar. La llibertat negativa s'insereix en l'espai: dibuixa un imperatiu moral d'abstenció en un àmbit purament privat. És una llibertat "en relació a...", "respecte de..." i, fins i tot, "davant de...".

A **On Liberty** Mill insisteix en aquest segon aspecte: la llibertat és l'espai de la pròpia individualitat (privacy), expressament reivindicada. Podríem considerar la llibertat com l'esfera de la nostra existència que abasta les accions que no repercuteixen nocivament sobre d'altri. Se li ha criticat (Hayek) que és una definició molt estreta i que quasi no deixa lloc per a la llibertat -en la mesura que difícilment hi haurà cap acció que no repercuteixi sobre els demés. Ara bé, fins i tot per tal que hi hagi una llibertat "privada" (negativa), cal que es donin una sèrie de condicions socials i específicament un règim de llibertats públiques (de pensament,

d'associació, de premsa...). A On Liberty la llibertat social o civil és la certesa que la societat i l'estat respectaran el llindeu entre esfera pública i esfera privada.

La llibertat és per a Mill també el dret a tenir intimitat. Com a liberal, Mill considera que l'home és -ahora- un ésser "extern" (interessat en els afers públics) i "intern" (amo de si mateix). En paraules de Berlin a Cuatro ensayos para la libertad, la llibertat és la capacitat per tal de poder desenvolupar: un caràcter viu, espontani, multilateral, sense temors, lliure i tanmateix racional i dirigit per un mateix. En definitiva, John Stuart Mill, que coneixia prou bé l'utilitarisme primitiu del seu pare i de Bentham, va voler salvar sempre l'aspecte creador de la personalitat i el dret a la diferència.

Com a racionalista, Mill considera l'utilitarisme com un tipus d'humanisme. És prou conegut el paràgraf de On Liberty que afirma: Pel que fa a ell [l'home] la seva independència és, de dret, absoluta. Sobre ell mateix, sobre el seu cos i el seu esperit, l'individu és sobirà. Per tant, la llibertat humana (de consciència, d'expressió, d'associació...) és integral i incondicional; cap estat no pot ni limitar-la ni posar-li cap trava legítima. Tampoc l'opinió pública -ni la majoria- no pot impedir la lliure iniciativa individual. Això no significa que la llibertat no tingui límits, sinó que la societat no té res a dir sobre les decisions particulars dels individus mentre no afectin a la vida dels altres ciutadans. És útil allò que ajuda a créixer i a desenvolupar l'home com a creador de diversitat: no el que el converteix en una maquineta de sumar i restar plaers. Mill concep l'home com un ésser que cerca finalitats i, sobretot, ressalta la importància de la voluntat com a motor de la pròpia autotransformació. En aquest sentit l'utilitarisme de Mill és clarament social, no tan sols perquè vol posar en la mesura del possible, la felicitat o interès de cada individu en harmonia amb l'interès de la societat, sinó també perquè com més felicitat col·lectiva hi hagi, també hi haurà més felicitat individual. El seu objectiu principal és el canvi progressiu de la societat a través de l'acció d'individus lliures. La capacitat de canviar el propi caràcter és una prefiguració o un model del canvi global. Si jo puc canviar com a humà, llavors tota la societat, la suma dels humans, també ho pot fer. D'aquesta manera Mill defensa una "semiautonomia" de l'individu que bascula entre la determinació de les circumstàncies externes i la seva pròpia capacitat d'autodefinició de finalitats.

Per tot això, Mill reivindica una peculiar noció de virtut:

• **Virtut és un ideal d'excel·lència humana:** el desig de glòria i la necessitat de sentir-se admirat (o simplement estimat) és quelcom molt pròpiament humà. Aquesta passió per l'excel·lència suposa enfrontar-se sovint a una opinió pública i especialment a una classe mitjana, que pressiona per uniformar-ho tot.

• **Virtut és també el producte d'una mena d'instint social** (simpatia o social feeling) a través de la qual Mill eleva el desig d'estar amb els altres al nivell d'un cert sentiment natural (com es pot veure a La utilitat de la religió).

L'ideal de virtut (desenvolupat a Utilitarianism) atempera l'individualisme radical que amara tota l'argumentació d'On Liberty. Cal tenir present que l'autèntic protagonisme de la moral milliana -que vol ser ahora progressista i racional- pertoca al subjecte, la privacitat del qual el posa fora de l'abast d'un estat i d'una

societat que tendeixen, pel seu mateix desenvolupament, a la tirania. Fer de la vida un noble i bell art de contemplació -una obra d'art total- és l'objectiu últim de Mill: la utilitat és l'eina que ens mena a la felicitat i no un fi en si mateix.

El principi d'utilitat marginal.

La idea del càlcul felicitar pròpia de Bentham va ser desenvolupada per un conjunt d'economistes a finals del XIX i principis del XX. Segons la formulació clàssica hauria de ser possible calcular plaers i dolors. Això es pot fer realment a través del principi d'utilitat marginal. La idea és que pot calcular-se el plaer "òptim" que produeix una acció. El valor prové sempre d'un judici subjectiu de l'individu, que intenta maximitzar la seva utilitat en un context d'escassetat, incertesa i ignorància. Així, per exemple, estic disposat a pagar X per un producte, però no sé mai amb total seguretat si demà una nova tècnica no farà que tothom en pugui tenir fàcilment i en conseqüència valdrà X-n. El que fa difícil triar correctament en economia és el fet que tota predicció es produeix en estat d'incertesa (a no ser que es tracti d'una predicció sobre un monopoli d'ús imprescindible, però aquesta hipòtesi és contrària a les lleis del lliure mercat, tot i que efectivament es dona; per exemple, en les autopistes catalanes).

El valor o la utilitat no resideix en les coses (un Picasso al mig del desert no val res si no tinc aigua). La font del valor només la trobarem en les expectatives que un individu té i en el profit que n'espera. Si una cosa no m'és útil per a res, senzillament no li atorgo cap valor (per això van ser destruïts els manuscrits grecs clàssics, que no podien donar cap profit a pastors o pagesos cristians i analfabets). En l'acció humana els valors són jerarquitats segons la utilitat que se n'espera per al benestar dels individus, que -i això és important- va tendint a ser menor a còpia que m'ofereixi menys plaer, utilitat o benefici.

Imaginem -és l'exemple tòpic- que vull menjar pastís i que fa molt temps que no en menjo. El primer tros em produirà un gran plaer, el quart em deixarà embafat i si em prenc tot el pastís tindrè mal de ventre o hauré d'anar al metge. Per tant, en termes d'utilitat, la de tres pastissos és igual (o fins i tot superior) a la de sis o set. Igual passa amb el diner: després d'un cert nivell de despesa no té sentit continuar augmentant-la i es pot estalviar una nova inversió perquè no donarà més beneficis que les ja fetes. Això permet establir una política econòmica racional. En termes econòmics es diu que la utilitat marginal decreix progressivament, fins que arriba a zero; és a dir, que quan no ofereix plaer ni benefici, fa que els humans perdin interès aconseguir-lo (com per treballar). Això és important, per exemple, a l'hora de calcular els impostos que es poden pagar en una determinada societat. Si són excessius, simplement la gent deixarà de treballar o farà contraban.

Crítiques a l'utilitarisme.

L'utilitarisme ha estat una filosofia política molt discutida i ha predominat en l'àmbit nord-americà, com a mínim fins l'eclosió de Rawls i la posterior polèmica amb el comunitarisme i el llibertarisme. Les crítiques han estat abundoses: es tracta -cal no oblidar-ho- d'una "ètica de mínims"; i sempre resultarà difícil (per no dir impossible) establir quin sigui el "mínim" de llibertat o de dignitat assumible.

· **Pel que fa al tema del càlcul utilitarista dels plaers:** hi ha criteris que són qualitatius en ells mateixos i que mai no podran reduir-se a quantificació (per exemple els de caire estètic). Són criteris que ofereixen una mena de plaer que, sovint, només està a l'abast d'un petit grup (els happy few) però que dignifiquen globalment un grup. Les raons per conservar un barri antic i no fer-hi gratacels, són d'aquesta mena.

· **Com a ampliació de l'argument anterior podríem recordar que els tipus de felicitat no són comparables ni compatibles.** No hi ha cap raó per suposar que el que em produeix plaer a mi (escoltar música de Rameau) en produeixi també a la meua filla (que prefereix Culture Club) o al meu fill (que està a favor de Bola de Drac). Es fa difícil decidir així que cal fer a casa si s'aplica la màxima del màxim bé per al màxim nombre.

· **Qualsevol càlcul de plaers és una hipòtesi de futur.** No hi ha cap raó per suposar que el que jo calculo avui que demà em produirà plaer, realment me'l produeixi. Les conseqüències futures (plaents o no) d'un acte només poden ser imaginades. És sempre un càlcul d'incertesa, que es fa amb informacions parcials i, per tant, amb resultats possiblement poc fiables.

· **Es planteja també el problema del que succeeix quan el que és útil no és just.** Per exemple: pot ser útil matar un innocent per apaivagar una massa, o matar algú que està en bona salut per salvar set malalts? (al cap i a la fi, seria el màxim bé per al màxim nombre?). Aquest problema es pot resoldre des de l'utilitarisme de la regla; però sempre hi ha la dificultat que si infringir la regla és més útil que respectar-la, llavors seria irracional no fer-ho.

· **També ha estat acusat de caure en "fal·làcia naturalista".** Moore, als Principia ethica, va insistir molt en aquest punt: Mill hauria confós "ser desitjat" (que és un fet) amb "ser desitjable" (que és un valor). Ferrater Mora, i amb ell la tradició fenomenològica, ha sortit, però, en contra de la teoria de la "fal·làcia naturalista": de fet, una felicitat "desitjable", no és més que la felicitat "desitjada" pels individus.

· **Però la crítica més important és, com ja indicàvem, la que fa referència a l'ètica de mínims.** Un utilitarista seria partidari del mal menor si és útil per evitar un acte pitjor. Així, però, es degrada la moralitat, produint cada cop uns mínims més mínims en nom del consens moral. Això ha estat lamentat per la tradició aristotèlica ("ètiques de la primera persona") que consideren que la moralitat s'ha d'adreçar a l'excel·lència i no als mínims. D'altra banda, com ja esmentàvem, el "mínim" de la dignitat humana és un concepte més que problemàtic.

L'utilitarisme ha hagut de fer front a la crítica de la teoria de la justícia de Rawls i a la dels comunitaristes (MacIntyre, Sandel, Taylor, Walzer...) que el consideren una teoria instrumentalista. Com que per a un utilitarista no hi ha res "bo per si mateix", no pot fonamentar la vida col·lectiva. A més, els utilitaristes ho refereixen tot a la justícia, sense adonar-se (diuen els comunitaristes) que la justícia és, només, una virtut reparadora necessària només quan fan fallida les virtuts que fonamenten la vida en comú.

INTRODUCCIÓN A JOHN STUART MILL (1806-1873)

John Stuart Mill es un ejemplo claro de eso que desde Lytton Strachey se llaman "victorianos eminentes", es decir, de ese tipo de gentes que en el siglo XIX combinaron un individualismo acendrado con la no menos profunda convicción de que el hecho de formar parte de una elite cultural no sólo no les otorgaba derechos sino que era fuente de obligaciones y de cargas sociales. Nació en Londres el 20 de mayo de 1806 y era el mayor en una familia de nueve hermanos. Su padre, James Mill, puede ser considerado un precursor del utilitarismo. De origen escocés fue economista, filósofo y discípulo de Bentham y Ricardo trabajaba en la Compañía de las Indias Orientales, cuya historia escribió. Como su amigo Bentham, y siguiendo al ilustrado Helvetius, estaba persuadido de que la educación lo puede todo en la formación del carácter y se propuso demostrarlo con su hijo, al que convirtió en una especie de "máquina de razonar", imponiéndole una disciplina atroz. El pequeño aprendió griego a los tres años y con ocho había leído al menos fragmentos de Herodoto, Jenofonte y Platón, con el que mantuvo un diálogo fecundo en toda su obra aunque no deja de confesar que no comprendió el Teeteto la primera vez que su padre se lo dio a leer.

Conocía perfectamente el latín y se lo enseñó a sus hermanos, pero en la infancia de John Stuart Mill no hubo ni juegos, ni juguetes, ni vacaciones. Como mucho, su padre le sacaba a pasear... para que le resumiese sus lecturas del día anterior y le oyese disertar sobre economía y política. Por las tardes recibía clases de aritmética. Con doce años estudió a Aristóteles y a Hobbes, escribió una HISTORIA DEL GOBIERNO DE ROMA e incluso un libro en verso que pretendía ser la continuación de la Iliada. A los trece leyó a Ricardo y con catorce viajó a París (donde fue recibido por el economista Jean-Baptiste Say). Permaneció en Francia estudiando un par de años y eso le permitió conocer Avignon, la ciudad que jugará un importante papel en su vida. En 1822 Mill funda la Utilitarian Society y comienza a escribir artículos defendiendo la doctrina elaborada por su padre y por Bentham. En 1823 entró a trabajar en la East India Company, como "Examiner" (una especie de interventor general) llegando a ser uno de sus principales directivos en 1856. Cuando la Compañía se disolvió en 1858 obtuvo una confortable pensión vitalicia que le permitió establecerse cerca de Avignon, pasando sólo una parte del año en Gran Bretaña.

En apariencia, Mill era la demostración del éxito del programa conductista de educación urdido por su padre y por Bentham. Pero el cansancio intelectual costó a Mill una crisis moral tremendamente grave a los veinte años (1826-1828), que narra detalladamente en su AUTOBIOGRAFÍA. La depresión le llevó a leer poesía, especialmente a Wordsworth y, ciertamente, sacudió su vida de máquina de razonar andante para abrirle a una comprensión más cualitativa de la realidad. Comprendió entonces el valor del sentimiento y de la poesía de manera que su utilitarismo se hizo más amplio que el de Bentham (puramente cuantitativo). Por decirlo rápido, se alejó de la doctrina de su padre en lo formal pero no en el fondo. Simplemente profundizó en el significado de la diferencia entre "felicidad" y "satisfacción".

Él mismo glosó esta distinción en un texto central (el capítulo II de UTILITARISMO) donde asume que: «Es indiscutible que los seres cuya capacidad de gozar es baja tienen mayores posibilidades de satisfacerla totalmente; y un ser dotado superiormente siempre sentirá que, tal como está constituido el mundo, toda la felicidad a que puede aspirar será imperfecta. Pero puede aprender a soportar sus

imperfecciones si son de algún modo soportables»... Dejando a parte lo que de autobiográfico tiene la reflexión, es obvio que de su crisis nerviosa Mill sacó unas consecuencias muy claras acerca de la significación de la utilidad en el nivel cualitativo, que defendió de manera consecuente en toda su obra.

En 1830 se enamoró de Harriet Taylor, con una pasión exaltada. Pero él era un hombre respetable y ella una mujer casada; de manera que, aunque mantuvieran unas relaciones básicamente intelectuales, que todo el mundo conocía, la pareja esperó a la muerte del marido para poder casarse, finalmente, en 1851. Hay una gran diversidad de opiniones sobre el papel que Harriet jugó en la obra de Mill. Sus contemporáneos no la tenían en gran estima ni como persona, ni intelectualmente, pero Mill la consideraba su fuente de inspiración y, ciertamente, de ella surge una gran parte de la reflexión socialista de Mill. La dedicatoria de *ON LIBERTY* es lo suficientemente clara como para ahorrarse interpretaciones. Cuando murió en 1858 la hizo enterrar en Avignon y él se instaló, con su hijastra, en una casita en Saint Véran desde donde podía ver el cementerio.

En 1861, publicó *UTILITARISMO*, texto en que estudia el tema de la felicidad, y en 1865 fue elegido parlamentario aunque no consiguió la reelección, pero presentó una propuesta a favor del sufragio femenino –que fue derrotada. Desde 1868 permaneció en Saint Véran dedicado a la lectura, la escritura y la botánica. Allí falleció el 7 de mayo de 1873 y sus últimas palabras parece que fueron: “Sabéis que he cumplido con mi tarea”. Dejó inédito su libro *SOBRE LA UTILIDAD DE LA RELIGIÓN*. Fue enterrado en Avignon cabe a su esposa.

II

Mill toma el empirismo de Hume, el utilitarismo de Bentham, el asociacionismo psicológico de su padre, la teoría de la sociedad industrial de Saint-Simon y Comte. La idea de una irresistible marcha de la historia hacia la democracia y el riesgo de tiranía de la mayoría proviene de Tocqueville. Sin embargo, la síntesis de esos materiales es profundamente original. Mill es un utilitarista, pero su obra no se limita a reproducir el esquema individualista y el atomismo sociológico empirista. El utilitarismo es la teoría que convierte a la utilidad (entendida como felicidad o bienestar) en el único criterio de felicidad. Se trata de orientar la acción a lograr “la mayor felicidad para el mayor número”. Y por “felicidad” se entiende el placer y la ausencia de dolor, mientras que la “infelicidad” es el dolor y la privación del placer.

¿Pero, cómo definir la “felicidad del mayor número”? En este punto las teorías de Mill y de Bentham divergen:

- Para Bentham la felicidad está vinculada a la CANTIDAD de placer. Es, pues, una concepción aritmética, agregativa.
- Para Mill, por el contrario, lo importante es la CALIDAD de los placeres; por ello los placeres del espíritu son más importantes que los del cuerpo, y es preferible ser “un Sócrates insatisfecho” antes que un cerdo satisfecho.

Un sabio no desearía volverse ignorante de la misma manera que un ser inteligente no desea ser imbécil. La felicidad y la utilidad se encuentran, pues, en la autorealización no del cualquier tipo de felicidad o de placer sino del que mayor universalidad pueda tener, imparcialmente considerado.

Otra diferencia básica entre Mill y Bentham se halla en el papel de la felicidad.

· Bentham considera que la felicidad del individuo se identifica con los intereses de la humanidad. Ir contra la satisfacción de un deseo individual es ir contra la humanidad de la que ese individuo forma parte porque toda satisfacción ha de ser considerada imparcialmente como dotada del mismo valor. Por eso a veces se le identifica con el UTILITARISMO INDIVIDUALISTA

· Para Mill, en cambio, dado el estado actual de nuestras sociedades, debe distinguirse entre la satisfacción puramente privada y el bien público. Ciertamente debe trabajarse para reducir la diferencia entre ambos, pero entre tanto, el sacrificio de un individuo por el bien público debe considerarse la virtud más alta. De aquí que se designe su posición como UTILITARISMO ALTRUISTA.

Maximizar la suma total de felicidad o de placer, considerando imparcialmente los intereses de todos aquellos que están concernidos por un acto en concreto, es el objetivo de cualquier decisión que un utilitarista consideraría justa. En todo caso hay que dejar claro que ningún sacrificio personal tiene valor por sí mismo, sino en la medida en que aumenta la suma total de felicidad. Y, por ello mismo, una individualidad vigorosa e inconformista, opuesta al prejuicio social pequeño burgués, movida por la imparcialidad en sus juicios y por la racionalidad lógica en el razonamiento, es más útil a la sociedad que una personalidad sumisa. Como dice el título del capítulo 3º de ON LIBERTY, la individualidad es uno de los elementos del bienestar.

Mill es un inconformista y un reformista; en consecuencia considera que el individuo no tiene porqué dar cuenta a la sociedad de sus actos mientras éstos no afecten a nadie más que a sí mismo. Es lo que a veces se llama «principio del daño»: la sociedad sólo puede limitar la libertad de una persona si ésta amenaza con hacer daño a otra, pero nadie debe ser defendido contra sí mismo. Como es obvio si este principio se plantea así aparecen serios problemas: tal vez resulte difícil encontrar un acto cuyas consecuencias sólo me afecten a mí mismo (incluso el hecho de vestir de una u otra manera puede afectar a la gente con la que me encuentro, o a mis amigos). Para evitar esta crítica, no está de más observar cómo usa Mill, y en general el utilitarismo, la palabra "intereses". El "principio del daño" se aplica porque resulta útil cuando se produce efectivamente –o podría producirse con gran seguridad– algún mal "a los intereses de otra persona": es obvio que mis intereses no quedan perturbados si algún individuo va vestido de un horrible color verde o si predica el amor libre, aunque ni lo uno ni lo otro me gusten en absoluto.

La sociedad, pues, no puede legislar sobre la vida privada. Más bien al contrario, la libertad es el derecho a la no-interferencia y, por ello, conlleva la protección de la diversidad contra toda opresión, entre las cuales la más temible es la que proviene del poder de una opinión pública que pretenda imponer sus vulgares costumbres o creencias. La libertad no consiste en someterse a la ley del número, ni se puede ver limitada por la tiranía de la mayoría. No hay ningún daño en la opinión: toda aplicación de este principio se produce en el ámbito de los derechos concretos. Pero el individuo debe dar cuenta de todo acto perjudicial para los intereses de los demás.

La libertad política implica la participación en el poder y Mill es un demócrata convencido, pero pone por delante la libertad a la democracia (que es, en definitiva, un instrumento). Defiende, así, una democracia representativa en que estén reconocidos todos los pareceres y no sólo las mayorías. En una democracia las minorías deben poder hacerse oír y tener la posibilidad de triunfar mediante la fuerza de sus argumentos si son conformes a la razón.

El Estado debe hacer obligatoria la educación precisamente porque la democracia necesita de la fuerza del conocimiento y de la argumentación para poder aumentar su diversidad; una sociedad educada es más libre aunque Mill es contrario a la escuela pública por miedo a la uniformización y al adoctrinamiento. La uniformización constituye para él un despotismo de la clase dirigente. Su pedagogía, por ejemplo, defiende que los exámenes sean optativos y que en ellos no se pueda obligar a adherirse a ninguna opinión sino que se incite al alumno a pensar por sí mismo. Por ello mismo era contrario a que para entrar en ciertas profesiones fuese obligatorio un título oficial, con lo que se evitaría que ciertos individuos –los funcionarios– tuviesen un poder despótico en tanto que examinadores.

El meollo de una buena sociedad consiste en coordinar los intereses individuales. De hecho, el comercio es un buen ejemplo de tarea individual en que se logra coordinar intereses individuales y servir al interés general. Eso no significa que el estado deba renunciar a intervenir aunque procure ser mínimo para no dar demasiado poder a nadie. Más que en el estado, la utilidad mayor (y la eficiencia) se encuentra en los municipios y en las pequeñas comunidades. Mill es un liberal con objetivos sociales. De ahí su defensa, a la vez, de la economía liberal y de las organizaciones obreras, que le llevó a defender una especie de socialización más o menos libertaria del trabajo.

En política, el estado debe garantizar la igualdad de oportunidades. Algunas cosas (la educación, la sanidad, etc.) deben ser legisladas precisamente para conseguir la mayor utilidad general. La desregulación no puede, pues, ser una norma general e invariable. Un ejemplo muy típico es el del horario de trabajo que, según Mill, (que en eso sigue a Smith) debe ser legislado y limitado porque individuos aislados no podrían defender el interés general.

Mill reconoció a los socialistas utópicos de su época (Saint-Simon, Owen, Fourier) el mérito de haber sido los primeros en la defensa de la emancipación de la mujer. De hecho, una de sus condiciones para ser candidato a Westminister fue la de poder batallar por el derecho al voto femenino. Su feminismo tiene que ver profundamente con su idea de que la libertad es cualitativa, no divisible y que debe conducir a una sociedad equilibrada.

III

Para Mill: «la cuestión de los fines supremos no es susceptible de ser probada directamente» (UTILITARISMO), sólo mediante el análisis de sus consecuencias podemos saber si una acción es buena o deseable. Si entre dos principios morales queremos saber cuál es el mejor, hay que tener en cuenta tanto la cantidad como la calidad de sus consecuencias. Por eso es especialmente valioso el juicio de quienes, siendo personas competentes, han conocido diversos modos de existencia. No veremos a un sabio aceptar convertirse en ignorante, o a un hombre descender a la categoría de animal. Lo bueno es siempre lo cualitativamente deseable y lo socialmente útil y no puede ampararse en ningún tipo de autoridad externa. Para poder valorar un criterio o una regla como efectivamente moral debe ser de valor universal, debe procederse a una valoración imparcial de los intereses afectados por un determinado criterio y las consecuencias derivadas de su aplicación han de incrementar la felicidad (bienestar) general. Todo, incluso la virtud desinteresada, tiene unas consecuencias que deben ser evaluadas empíricamente.

La cuestión de la libertad debe ser entendida, pues, en el contexto de la efectividad y de la utilidad de la libertad para la felicidad. La libertad es instrumentalmente valiosa, pero no “intrínsecamente” valiosa: lo intrínsecamente valioso es la

felicidad. Sería un error considerar que Mill habla de la libertad natural cuando su criterio implica que los humanos participan de una sociedad política, la única que en definitiva puede evaluar las consecuencias de la libertad como criterio. Es por ello que no todos los individuos pueden gozar de total libertad: los niños no han de ser libres, por ejemplo, para decidir si quieren, o no, aprender a leer y lo mismo podría decirse de algunas deficiencias psíquicas o de la barbarie –extremo éste que algunos han considerado colonialista, pero que en Mill no implica ningún significado racial ni xenófobo.

Como empirista, el utilitarismo es constructivista. Que los sentimientos morales no sean innatos conlleva que la demostración de su “naturalidad” (UTILITARISMO, cap. III) sólo pueda ser social. Como dice el propio Mill: «Es natural en el hombre hablar, razonar, construir ciudades y cultivar la tierra aunque éstas sean facultades adquiridas». En las acciones morales hay “esa poderosa base natural de sentimientos” que nos los hace sentir como necesarios; pero “el interés y la simpatía” nos llevan a considerar necesariamente a toda la humanidad entendida como totalidad política. La libertad, como la felicidad, ha de ser deseada desinteresadamente pero eso no impide que se trate también de principios normativos validados y confirmados por la experiencia, es decir, por el comportamiento de las sociedades humanas.

En resumen, para el utilitarismo: «Los ingredientes de la felicidad son varios; cada uno de ellos es deseable por sí mismo, y no solamente cuando se le considera unido al todo». Que algo sea deseado por los individuos mejores muestra que es deseable.

LA POSIBILIDAD DE LA LIBERTAD SEGÚN MILL

Es difícil comprender el pensamiento liberal del siglo XIX, y en general la significación del liberalismo y del utilitarismo hasta después de la 2ª G.M., sin establecer con claridad que el concepto de "liberalismo" y el de "democracia" no son estricta ni necesariamente sinónimos en la obra de Mill, ni en la de Tocqueville... ni en la de Hayek. Para decirlo muy rápidamente: la libertad es el ideal moral que rige las acciones de los individuos, en vistas a su felicidad –en la medida que la libertad crea diversidad– y el liberalismo es la teoría política y económica que favorece esa diversidad; en cambio la democracia es sólo un instrumento, una herramienta de la libertad. En condiciones ideales, liberalismo y democracia convergen; pero conceptualmente podrían existir gobiernos democráticos (con elecciones, con constitución) sin derechos liberales, sin garantías para la oposición e incluso sin partidos políticos. Las democracias asamblearias, o las llamadas "democracias populares" de los antiguos países comunistas, eran tal vez "democracias" etimológicamente hablando (en el sentido de gobiernos del pueblo) pero no eran liberales, en la medida en que no respetaban los supuestos de individualidad y de derechos civiles del marco liberal. La libertad para el utilitarismo y el liberalismo es concepto con contenido lógico y fundamento empírico, mientras que la democracia es su concreción histórica e instrumental.

El liberalismo y el utilitarismo necesitan, para poder desarrollarse, de una extensa serie de condiciones económicas (propiedad privada), jurídicas (partidos políticos, libertad de expresión) e incluso religiosas (libertad de conciencia) por no decir éticas (tolerancia). Muchos de esos valores se hallan implícitos en el método científico y por eso las sociedades liberales son las que ofrecen mayor desarrollo tecnológico. Pero lo fundamental para la extensión de una sociedad "abierta" (liberal, utilitarista) es mantener una determinada concepción antropológica: la que nos presenta al hombre como un ser autónomo –en la estela de la Ilustración–, a la vez imperfecto y perfectible, capaz de evolucionar aprendiendo de sus propios errores.

Tal como establece Cristina Caruncho Michinel (en *SOBRE LA LIBERTAD. A PROPÓSITO DE LA OBRA DE JOHN STUART MILL*. Ed. Eris, La Coruña, 1999) uno de los temas subyacentes en todo el pensamiento milliano (y fundamental para entender lo que le separa de Bentham) es su preocupación por la antropología. De hecho, a Mill le parece insuficiente una teoría que se plantee sólo "lo que el hombre hace" (a un nivel puramente descriptivo) sin incidir en los elementos materiales y psicológicos que posibilitan que la vida de los hombres cobre sentido. Mill es muy consciente (con Tocqueville) de que la modernidad ha entrado en una nueva época, en que la socialización, y la democracia no siempre será compatible con la individualidad fuerte que propugna el liberalismo. De ahí que profundizar en la antropología del utilitarismo sea un objetivo implícito de buena parte de su obra.

Mill es un contemporáneo de Darwin y, por lo tanto, la idea del evolucionismo moral y psicológico forma parte esencial de su formación cultural. La libertad humana, en cuanto construcción, es posible precisamente en la medida en que la razón es también evolutiva y las ideas están sometidas, por tanto, a la prueba de la selección natural. La teoría de "la mayor libertad para el mayor número" es compatible con las nociones de progreso y cambio y, a la vez, resulta eficiente como criterio para aumentar la felicidad humana por la vía del aumento de la diversidad. El empirismo reformista es un criterio que Mill mantendrá a lo largo de toda su obra.

Según Mill, la vida de los hombres se rige por el imperio de dos tipos de leyes: las materiales, de tipo causal y determinista (es decir, regidas por el criterio de necesidad), y las psicológicas, cuya causalidad no es rígida y que en consecuencia permiten fundamentar la libertad, sin por ello considerarla, cual un ente abstracto, al margen de la necesidad. Esa distinción resulta fundamental para entender lo que nos dice el cap. 3 de UTILITARISMO: «Si (...) los sentimientos morales no son innatos, sino adquiridos, no por esa razón son menos naturales (...) la facultad moral, si no es una parte de nuestra naturaleza, constituye una consecuencia de ella».

Es posible contextualizar el carácter necesario de las tendencias y de los sentimientos morales en la medida que la psicología del asociacionismo (el modelo dominante en su época) permite fundamentar una causalidad no rígida. Existe libertad como concepto moral porque, previamente a la cuestión "de facto", podemos concebir la necesidad lógica y psicológica de la libertad y de la diversidad humana.

Recogiendo una argumentación cuyo origen se halla en Hume y el empirismo escocés, Mill asume que:

1. La mente humana no es una facultad pasiva sujeta a leyes regulares: las inclinaciones, deseos, emociones, etc., dependen de la educación y del carácter.
2. El placer y la felicidad –objetivos de toda teoría utilitarista– no derivan sólo a posteriori de una acción, también se pueden concebir "a priori". La utilidad de la libertad no se encontrará, pues, solamente en la finalidad que pretende lograr sino también en la forma de orientar los actos humanos.
3. Los sujetos libres y activos que presupone el utilitarismo, son personalidades singulares –no miembros pasivos de una masa. Eso implica la existencia de una voluntad libre y activa que haga posible la libertad de acción.

La relación causa/efecto no debe, pues, entenderse únicamente en el sentido determinista, más allá de la constancia en la sucesión perceptiva, pero tampoco hay nada misterioso e irresistible en la psique humana; más bien, al contrario, los humanos experimentan que si desean resistirse a sus motivaciones pueden lograrlo. (SISTEMA DE LÓGICA: «Sentimos que si deseamos probar nuestro poder de resistir al motivo podemos hacerlo»). Es decir: hay libertad porque reconocemos, por una parte, la existencia de la necesidad pero también la posibilidad de resistirnos a ella. Para decirlo con Cristina Caruncho Michinel: "Un estudio detenido y preciso del concepto de necesidad filosófica no elimina, según Mill, el espacio de la libertad del hombre, sino que abre paso al mismo como una explicación complementaria y precisa de la complejidad de la naturaleza humana y de la actuación de los hombres" (op. cit. p. 41). En la lógica, encuentra Mill el argumento previo a la libertad, pues, del mismo modo que hay necesidad en el mundo material hay también variación en el mundo humano y en la psicología en general. Siendo así que cuando varían las causas lo hacen también los efectos, y que lo propio de la psique humana se halla en su variedad, la libertad queda onto/lógicamente fundada sin contradecir las leyes lógicas de la causalidad general. Es este contexto de causalidad no determinista el que, unido al evolucionismo de matriz darwinista, permite entender la libertad como desarrollo de la diversidad. La mayor felicidad será también la mayor diversidad.

"Més m'estimo ser un Sòcrates insatisfet que un porc satisfet".

Una frase de John Stuart MILL

Hi ha una frase de Mill, al seu llibre Utilitarism que s'ha fet famosa: "més m'estimo ser un Sòcrates insatisfet que un porc satisfet". De vegades, se li ha retret que això és una posició poc utilitarista. ¿O és que potser no havíem quedat que l'utilitarisme busca "la màxima felicitat per al màxim nombre"? ¿O és que no havíem quedat que l'utilitarisme és una teoria que predica que cal cercar la felicitat a través del càlcul de conseqüències i l'avaluació de les conductes?

La tesi de Mill no té, però, res de sorprenent per a qui compregui la diferència entre els conceptes de "felicitat" i de "satisfacció" en el context en què els usa l'utilitarisme.

Imaginem un Sòcrates insatisfet. Doncs bé: pot haver estat al llarg de tota la seva vida més feliç que un porc sadollat i curull de satisfacció. ¿Per què?. La resposta és simple; un porc "perfectament satisfet" (que hagi tingut sempre "tot el que desitja"), només haurà tingut al llarg de la seva vida un sol tipus de plaer: el d'anar ben peixat. Suposem, però, que Sòcrates -simplificant- hagi tingut quatre desigs al llarg de la seva vida: menjar fins quedar tip, anar al teatre a veure tragèdies de Sòfocles, discutir de filosofia amb els seus deixebles i reformar les lleis d'Atenes.

Només cal considerar aquests quatre desigs per comprendre que Sòcrates -al contrari del porc- mai no pot estar "completament satisfet". Però malgrat la seva insatisfacció (a la qual el porc escapa), ell haurà conegut al llarg de la seva vida plaers "més nombrosos" i "més variats" que l'animal en qüestió. I en això consisteix la felicitat a la qual fan referència els utilitaristes.

"Satisfereix els nostres desigs" i "cercar la felicitat" són coses prou diferents. Com diu Dugald Stewart: "L'observació més superficial de la vida humana és suficient per convèncer-nos que no s'ateny la felicitat donant a cada apetit i a cada desig la satisfacció que reclama, i que ens és necessari adoptar un pla o un sistema de conducta al qual subordinem les nostres metes" [Outlines of Moral Philosophy] .

La conclusió s'imposa: Si per "felicitat" s'entén -com en el cas de Mill- una vida plena de la quantitat més extensa possible de plaers o d'estats mentals agradables, això no es pot confondre amb una pura "satisfacció de desigs". Això és, tot cal dir-ho, el que Rawls sembla no haver copsat a l'inici del seu clàssic Teoria de la Justícia quan pensa que, segons l'utilitarisme "el benestar social depèn directament i única dels nivells de satisfacció o insatisfacció dels individus". L'utilitarisme no es reconeixeria en aquesta caricatura.

Els dos "principis de llibertat" segons John Stuart Mill

Com tots els liberals, John Stuart Mill pretén delimitar clarament un domini en què els individus puguin "fer el que vulguin", un domini en què la societat no empri la coacció, ni a través de les lleis, ni -de forma més subtil- mitjançant la pressió de l'opinió pública. Des d'un punt de vista teòric, la qüestió de la llibertat consisteix a trobar la millor línia de demarcació, la frontera més adient per tal de promoure "la felicitat de tots".

Per tal d'establir aquesta frontera, Mill recorre a dos principis que s'apliquen l'un després de l'altre -o, com diria John Rawls, "en ordre lexicogràfic".

- El primer, que anomena "**principi de la llibertat individual**", identifica un àmbit extens d'accions en que l'individu "té tot el dret" de fer el que vol (o el que no vol -que vindria a ser el mateix) i en que la societat "no té dret" a limitar-lo. Així, per exemple, la societat no té dret a prohibir el consum d'alcohol per a ús privat.
- El segon, que es podria anomenar el "**principi de les circumstàncies específiques del cas**", determina, dins les circumstàncies en què la societat té dret a coaccionar, camps específics d'activitat on és millor no actuar perquè s'assoleix millor la finalitat pròpia d'aquest tipus d'activitat deixant fer lliurement els individus, més que no pas manant-los. Aquest seria, per exemple, el camp de l'economia: l'Estat podria actuar-hi, i potser en algun cas ho ha de fer, però si no ho fa les coses van millor.

EL PRINCIPI DE LA LLIBERTAT INDIVIDUAL fa referència a les accions que no tenen repercussions nocives sobre els altres: sobre aquesta mena d'accions, la llibertat dels individus ha de ser absoluta. Com diu a les primeres planes de *On Liberty*: "coaccionar un individu per al seu propi bé, físic o moral, no forneix una justificació suficient (...) Hi poden haver raons per fer-li retrets, raonar-hi, persuadir-lo o suplicar-li; però no per coaccionar-lo, ni per fer-li mal".

L'única raó legítima que pot tenir una comunitat per usar la força contra algun dels seus membres és impedir que faci mal a altres individus, però en aquest cas, el problema pertany a l'àmbit jurídic.

La llibertat individual permet augmentar la felicitat dels individus, fa possible experimentar tipus de vida més plaents i evita que l'opinió pública i/o l'Estat interfereixin a la vida privada dels individus.

El principi de llibertat individual, però, només és vàlid per a les societats que Mill anomena "civilitzades"; val a dir, les que prenen com a criteri la lliure discussió com a mitjà de millora. No s'aplicaria, doncs, als estadis de la societat en què la lliure discussió només inflama les passions i mena al desordre o a la guerra civil.

EL PRINCIPI DE LA LLIBERTAT EN LES CIRCUMSTÀNCIES ESPECÍFIQUES DEL CAS fa referència a la jurisdicció de la societat, que té dret a intervenir i

sancionar quan les coses no funcionen. Amb un exemple quedarà, potser, més clar: la forma com els pares eduquen o alimenten els fills és cosa seva; però, arribat a un cert extrem, no constitueix un problema particular dels pares, sinó que l'Estat hi pot intervenir, quan es va més enllà de la llibertat individual i s'entra en la jurisdicció de la societat. És el que Mill anomena "the particular expedients of the case". Per això, per exemple, no atempta a la llibertat que els governs estableixin un control sanitari sobre els aliments.

Aquesta distinció és particularment pertinent avui, en el debat entre liberalisme i neoliberalisme. Per a Mill, el comerç és una activitat social. Per tant, des del punt de vista dels principis, pertany a l'àmbit que pot ser regulat. Si l'activitat comercial, com a regla general, ha de ser "lliure", això no significa que sigui un dret natural, sinó que depèn de les circumstàncies específiques.

En el context d'un Estat mínim, que garantixi efectivament l'accés de tothom al mercat en igualtat de condicions, l'Estat no ha d'intervenir en l'activitat econòmica. En determinades circumstàncies, però, l'Estat pot intervenir en economia per preservar el lliure joc de la competència i els drets dels consumidors: l'Estat té el deure de fer tot el que és susceptible d'augmentar la felicitat general.

UTILITARISME I EGOISME

Un malentès típic en les crítiques a l'utilitarisme és el de confondre el criteri ètic utilitarista (la felicitat agregativa de la comunitat) amb el criteri egoista (la felicitat de l'individu que actua. Tots els utilitaristes clàssics van protestar contra aquesta comprensió deformada de la teoria. Al seu Utilitarianism, John Stuart MILL precisà ben clarament que: "la felicitat que constitueix el criteri utilitarista del que està bé, no és la felicitat de l'individu que actua sinó la de tots els qui estan concernits".

Sidgwick a The Methods of Ethics va proposar diferenciar entre "Hedonisme Egoista" i "Hedonisme Universalista", i afegia: "com que aquest segon mètode, tal com ha estat ensenyat per Bentham i els seus deixebles, i és el que s'entén generalment per "Utilitarisme", restringiré sempre l'ús d'aquest mot a aquest significat. [I shall allways restrict that word to this signifcation].

L'utilitarisme no suposa que cadascú hagi de buscar la seva pròpia felicitat, sinó que cadascú ha de buscar la felicitat de tots. No hi ha, doncs, dues finalitats, una de comunitària (que seria l'objecte de la legislació) i una altra de particular, pròpia de l'individu privat, que seria el benestar individual, sinó només una. Tothom, i no només els funcionaris públics, ha de cercar "el benestar de tots". Òbviament, com a pensament liberal, l'utilitarisme defensa que és la iniciativa privada (la beneficència, la lliure decisió dels particulars) el millor motor del benestar públic, en la mesura que l'Estat liberal és "estat mínim", però això no significa que el liberalisme -ni l'utilitarisme- neguin el paper de l'Estat com a promotor quan no hi ha iniciativa privada.

Al seu Article on Utilitarianism (Clarendon - Oxford U. P. 1992, p.291), Bentham diu:

"La més gran felicitat per al més gran nombre"...fou proposat com a principi ... de tota legislació, així com de totes les regles i preceptes destinats a guiar la conducta humana en la vida privada ... és una direcció que indica el camí més apropiat a seguir en cada ocasió, en públic com en privat; una finalitat que ha de perseguir cada individu, tant si actua a títol individual i privat, com si ho fa en tant que membre de la comunitat".

Són tots els éssers dotats de sensibilitat els concernits per l'acció i, per tant, els que han de ser inclosos en un càlcul utilitarista.

CRÍTIQUES A L'UTILITARISME

El criteri utilitarista ha rebut un bon nombre de crítiques. Per a molts dels seus adversaris el problema no és que sigui un criteri fals, sinó que resulta extremament difícil d'aplicar (o fins i tot impossible). Per a altres -deontologistes- simplement, el criteri de la felicitat no és el bé suprem, ni superior a tot altre valor.

En resum, les crítiques més repetides incideixen en els següents arguments:

1.- L'impossibilitat de mesurar el plaer, per manca d'un criteri. És senzillament impossible sumar el plaer que experimenten individus diferents per obtenir un total. Els utilitaristes es defensen d'aquesta crítica fent referència a l'òptim paretlià (Alfred Marshall A.C. Pigou).

2.- El perill polític de l'utilitarisme. Aquest argument ha estat defensat per grups conservadors, temorencs que una extensió de l'utilitarisme augment l'egoisme, però també que l'utilitarisme signifiqui un seguit de mesures d'enginyeria social reformista. Com que l'utilitarisme no creu en l'existència de "drets naturals", sovint el liberalisme conservador considera que en l'utilitarisme hi ha un fort component d'arbitrarietat i de construcció social.

3.- Els valors "sagrats" o "no-negociables". Rawls (i entre els il·lustrats, l'últim Condorcet) han afirmat que hi ha valors "inviolables" o "no negociables", que no han de ser sotmesos a càlculs d'avantatge per la societat.

Alguns crítics (Amartya SEN, Richard DWORKIN...) han afirmat, a més, que l'utilitarisme no dona prou importància als drets de l'home. En realitat, però, el que els utilitaristes afirmen és que, sense un context social que garanteixi els drets, la seva simple proclamació teòrica és "non-sense". Com diu Mill a Utilitarianism: "Tenir un dret és, a parer meu, tenir alguna cosa el gaudi de la qual m'ha de garantir la societat. Si algun contradictor em pregunta per què me l'han de garantir, no li puc donar altra raó que per utilitat general".

4.- El plaer com a fenomen psicològic. És un argument molt usat en l'àmbit del materialisme, però també emprat per alguns neofreudians que consideren el plaer com una qüestió fisiològica o psicològica, que podria ser també buscat amb drogues o euforitzants diversos. En general, però, es vol posar en relleu que l'utilitarisme és un reduccionisme. La idea que volen destacar aquests crítics és que accions com el robatori o la mentida no són només dolentes perquè agreguin dolor o disminueixin el plaer, sinó també per elles mateixes, amb independència que, a més, produeixen dolor.

Friedrich Nietzsche

1.- Friedrich Nietzsche: Cronologia comentada.

Nietzsche ha estat considerat sovint com "l'últim filòsof" perquè afirma la fi de la filosofia com a regne del Logos. La sospita nietzschiana posa en qüestió tota la tradició occidental que per a ell és un intent de domesticar la vida sotmetent-la a l'imperi gris de la teoria: deia de sí mateix que era *un destí*, perquè la seva crítica abasta els fonaments de la tradició occidental, i ens mostra que sota paraules com "progrés", "raó" o "veritat" hi ha mentides, negació de la vida i incapacitat de crear. Nietzsche tenia plena consciència d'haver significat un trencament amb la tradició filosòfica (platònica, cristiana i kantiana) i d'haver començat a pensar des d'un *novum* radical: la voluntat de poder, com a afirmació de la vida, negada i reprimida per segles de civilització platònica i cristiana. A l'*Anticrist*, Nietzsche fa una observació que convé tenir en compte per copsar l'originalitat de la seva filosofia: *Entre els alemanys se m'entendrà tot seguit si dic que la filosofia està corrompuda per la sang dels teòlegs. El pastor protestant és l'avi de la filosofia alemanya.* El projecte nietzschian –i la seva pròpia vida– són inseparables del projecte (potser inabastable) de la construcció d'una genealogia de les passions tristes: és a dir, de l'anàlisi de les idees morals que impedeixen a l'home ser lliure i creador. La filosofia clàssica està feta malbé, *corrupta*, per la tradició intel·lectual que ens mena a cercar el sentit de la vida fora de la vida (per exemple: en les Idees platòniques, el Cel cristià o el Deure kantian...) Contra una tradició filosòfica que menysprea la vida, Nietzsche afirma la primacia de la voluntat de poder com a afirmació del *jo vull* contra el *tu has* kantian. "Déu ha mort" i això vol dir que no tan sols han mort els déus sinó també els deures que ens imposen. Tota l'obra –i la vida– de Nietzsche s'entén des del projecte (foll) d'instaurar el voler com a nou principi de regulació de la vida humana.

Per això mateix l'obra nietzschiana implica:

Una concepció genealògica de la història (entesa com a superació del nihilisme).

Una concepció voluntarista de la vida (entesa com a voluntat de poder)

Una concepció no-intel·lectualista de la veritat (entesa com a simulacre)

En certa manera a l'obra de Nietzsche trobem la baralla bàsica de la voluntat i l'ètica. L'ètica es diu amb conceptes com "deure", "valor"... El que Nietzsche ens diu és que *aquests conceptes no tenen sentit vital*. Nietzsche reivindica *la transvaloració com a criteri*. Només hi ha un deure: la vida entesa com a gaudi, voluntat i creació, més enllà de qualsevol teoria; l'únic valor és la vida entesa com a festa i joc dionisiac.

La vida de Nietzsche és l'expressió d'una recerca (tràgica) de (nou) sentit. Vida i obra s'integren mútuament i s'expliquen l'una per l'altra. Nietzsche és el contrari d'un filòsof de saló i de biblioteca. Per a ell pensar i viure constitueixen la mateixa aventura.

1884 Neix a la rectoria parroquial de Lützen (Saxònia), en una família de pastors luterans. El seu pare, que morí l'any 1849 de "debilitament cerebral" era pastor, com l'avi, un besavi i el rebesavi matern. Un cop orfe, Nietzsche estudia al

seminari de Pforta (Turíngia) on havien estat alumnes personalitats culturals com Klopstock, Fichte, Schlegel, Novalis...

És un noi solitari, amb una personalitat introvertida, dominada per l'amor envers la seva mare i la seva germana Elisabeth. Aprèn a tocar el piano, fet que marcarà la seva obra d'una manera essencial.

1868 Guanya el concurs de la Universitat de Leipzig amb un estudi sobre *Les fonts de Diògenes Laerci*. La importància dels presocràtics en l'obra nietzschiana és fonamental, perquè hi troba un concepte de veritat d'origen no socràtic ni platònic, sinó arrelat en una veritat prèvia. Aquell mateix any coneix Wagner amb qui intimarà l'any següent a Basilea.

1869 Professor adjunt a Basilea –fins que dimiteix l'any 1879 per raons de salut. El jove professor Nietzsche (vint-i-cinc anys) intima amb Wagner (que en té llavors cinquanta-sis i inicia la composició de la *Tetralogia*) i amb Cosima Wagner (trenta anys). Cosima, que posteriorment anomenarà *Ariadna* és el seu amor platònic.

Publica *El naixement de la tragèdia segons l'esperit de la música*, ràpidament bescantat per la comunitat dels filòlegs clàssics que consideren el text com una provocació. L'hostilitat amb què es rep la seva obra en els ambients acadèmics serà una constant que l'acompanyarà al llarg de tota la seva vida. Parlant del *Naixement de la tragèdia* a la seva autobiografia (*Ecce homo*) en dirà: *Les dues principals novetats d'aquest llibre són d'una banda la comprensió del fenomen dionisiac en els grecs; n'analitza la seva psicologia i hi veu l'arrel de l'art grec. L'altra és la comprensió del socratism. Sòcrates reconegut per primera vegada com a instrument de la descomposició de l'hel·lenisme, com a decadent típic.* Per primera vegada contraposa el nihilisme de la cultura amb el sentit dionisiac i vitalista de la cultura grega presocràtica.

1872 *Humà, massa humà. Un llibre per als esperits lliures* Nietzsche analitza per primera vegada la crisi de l'humanisme, de l'idealisme alemany i de l'ètica kantiana. A la seva autobiografia dirà que és un llibre escrit des de la irritació contra ell mateix.

1879 Nietzsche pateix mal de cap, mal de vista, nàusees, vòmits... que l'obliguen a retirar-se de l'activitat universitària amb una petita pensió Al llarg dels anys se li diagnostiquen successivament: meningitis, astènia, reumatisme i sífilis –que sembla el més probable. Tot i que el tema ha estat molt discutit, és possible que en els seus dolors hi hagi també un important element psicosomàtic.

D'aleshores ençà porta una vida de "filòsof errant" sempre buscant climes favorables a la seva salut. Viu a la Riviera italiana i francesa a l'estiu, a Venècia a la primavera, a l'Engandina... Passa temporades a Berna, Zurich, Gènova, Venècia, Nàpols, Rapallo i l'Engandina... amb pocs diners i malalt. La malaltia acabarà essent una forma de vida, gairebé el "punt de vista" des del qual jutja el món.

1881 A l'agost, al balneari de Sils-Maria, en una passejada pels volts del llac de Silva-Plana, té la intuïció de l'etern retorn. L'any següent coneix la jove Lou von Salome que pretén en matrimoni.

Aquesta dècada serà la més productiva de Nietzsche que escriu sense parar i al límit: *Aurora, pensaments sobre la moral concebuda com a prejudici* (1881), *La gaia ciència* (1882, ampliada el 1887), *Així parlà Zaratustra* (quatre volums, 1883–1891), *Més enllà de "bé" i de "mal", preludi a una filosofia del*

pervindre (1886), *La genealogia de la moral* (1887), *L'Anticrist* (1887 – 1888) . *El crepuscle dels ídols. Com filosofar a cops de martell* (1888), *El cas Wagner* (1888).

La genealogia de la moral és un recorregut per la història de la consciència dissortada. El cristianisme, nascut de l'esperit de ressentiment, la moral (kantiana) considerada com a forma de crueltat i l'ideal ascètic són estudiats com a formes de la misèria moral de l'Occident.

1889 El 3 de gener a Torí (Itàlia) es produeix l'episodi de l'*eufòria*, generalment diagnosticat com a brot d'esquizofrènia o com a sífilis. Nietzsche, al mig del carrer, s'abraça plorant a un cavall mig mort que el seu amo estava fuetejant... l'episodi recorda alguns episodis de Sant Francesc que també abraçava els "germans animals". En una de les "Consideracions intempestives" (*Schopenhauer com a educador*, 1873) Nietzsche havia parlat dels animals dient que: "Els homes més profunds han tingut sempre compassió pels animals, precisament perquè pateixen la vida". En el patiment de l'animal hi veu el dolor d'una humanitat irredenta.

Prèviament havia escrit cartes identificant-se amb l'Anticrist, amb Dionís, etc. i proposant la creació d'una comunitat de coneixedors del secret de l'etern retorn. Overbeck, amic de Nietzsche, el retorna a Basilea i finalment és ingressat per la família al manicomi de Weimar; només en sortirà per fer curtes estades a casa de la seva mare. Mor el 25 d'agost del 1900.

1892 Comença a publicar-se l'edició de les seves *Obres completes* dirigida –i sovint manipulada– per la seva germana Elisabeth. Amb aquesta edició es difon la imatge d'un Nietzsche racista. En realitat Nietzsche és autor d'alguns textos indiscutiblement racistes i, també, de textos antiracistes. Una cosa i altra no resulta incompatible; en realitat, el que Nietzsche detesta és qualsevol mena d'organització política de masses, perquè considera tota massa –de qualsevol signe– com un exemple radical de nihilisme i decadència.

L'any 1893 Joan Maragall publica en català a *L'avenç* el primer article sobre Nietzsche aparegut a la península; posteriorment l'any 1899, publica també a *Catalonia* fragments d'*Així parlà Zaratustra*.

2.- El problema de la bogeria nietzschiana.

Sovint quan es discuteixen la filosofia i l'ètica (o no-ètica) nietzschiana surt la mateixa qüestió. ¿Fins a quin punt la credibilitat de l'empresa nietzschiana no està condicionada per la bogeria? Aquesta no és una qüestió accidental, tot i que els més ortodoxos tenen la "bogeria" per un tabú i substitueixen el problema per una referència més neutra a l'*eufòria*. Per als qui creuen que aquesta qüestió no és important, l'argument és senzill. Nietzsche mai no s'hauria tornat orat. Simplement, tot actuant com un vident, hauria "sabut" i, en conseqüència, des de la seva altura paraules com "raó" o "lògica" no tenen cap sentit perquè ell se situa "més enllà de Bé i de Mal" –on aquestes distincions dualistes no tenen cap mena de valor. La bogeria nietzschiana seria així quelcom necessari i implícit al seu projecte. Ell s'havia proposat, en les seves pròpies paraules, *Suportar el fatal; encara més, no dissimular-lo; encara més, estimar-lo* i ho va portar a la pràctica fins el final. Així, per a Deleuze, Nietzsche seria un "filòsof emmascarat" que va usant successivament diverses carotes (L'ombra, Zaratustra, Dionís) fins que cap dels seus personatges no li va ser adient. Les "últimes obres" (incloent el projecte mai no realitzat de "llibre definitiu" que havia de ser *La voluntat de poder*) no es poden desqualificar per la bogeria perquè, de fet, tot el projecte nietzschian ja és

boig, és a dir, "massa assenyat". És una forma de bon seny que cadascú vulgui estar segur de qui és i aprofundeixi en ell mateix. És una forma de bon seny que cadascú vulgui saber d'on neixen les idees morals ... però aquest seny el porta necessàriament a la sospita i a la bogeria que seria així la marca d'una recerca radical.

Nietzsche prové –cal no oblidar-ho- d'una família de pastors protestants tradicionalistes. El seu pare ja havia donat mostres de caràcter llunàtic i possiblement es va suïcidar. Nietzsche sovint atribueix la seva especial sensibilitat a la malaltia. No es pot menysprear tampoc la possibilitat que un home sol, angoixat i superat per un projecte intel·lectual superior a les seves pròpies forces acabi desenvolupant una mena d'esquizofrènia, intuïda en el desdoblament entre Nietzsche i els seus personatges simbòlics. Tampoc no es pot passar per alt el problema, avui prou documentat, de la sífilis contagiada en un bordell l'any 1866, que apareix al capítol "Entre filles del desert" del *Zaratustra*. I també hi hauria una interpretació psicoanalítica per a explicar la relació amb la seva germana, amb Lou i amb el sexe femení en general...

Però hom podria donar dues interpretacions més caritatives a l'eufòria nietzschiana sense justificar la misèria, ni caure en la revenja:

La bogeria com a vidència

La bogeria com a reacció antiplatònica.

Segons la primera hipòtesi, la bogeria de l'home superior seria diferent a la de l'individu patètic i miserios. Un "home superior" simplement "veu" coses que l'altra gent encara no és capaç de copsar. Està situat en un estat de consciència en què se li fan clares algunes idees que la resta dels humans encara no besllumen. Aquesta seria la vidència de Goya, Hölderlin o Nietzsche que senzillament anuncien coses que al cap dels anys seran òbvies per a tothom però que al seu moment encara no tenen ni paraules per a designar-les.

En la segona hipòtesi, la follia nietzschiana iria aparellada a la seva denúncia del platonisme. Al fons del fons, la teoria de les Idees de Plató és un intent de respondre a la pregunta "¿com pensem?". Plató havia respost que pensem perquè els termes abstractes del llenguatge ("Bé", "Home"...) són universals que existeixen realment per sí mateixos.. Però Nietzsche a *El caminant i la seva ombra* (55) afirma que: *tota paraula és un prejudici* i a *La genealogia* (13) afirma que *la seducció del llenguatge resulta perniciosa perquè petrifica els errors de la raó*. Si pensar és parlar, aleshores el pensament que es fa amb paraules resulta "platonisme". No sabríem parlar si no és suposant que hi ha un Significat (una Idea platònica) rera el significat (cosa). Per tant tot intent de fer una teoria del llenguatge no platònica acaba amb el silenci o la follia. Però Nietzsche va gosar aventurar-se per un llenguatge no platònic: en la seva obra la metàfora i l'expressió (l'estil) tenen un paper central. Però cal pagar un preu. Els signes per a Nietzsche són gestos i la bogeria seria així com una mena de gest final. A més, Nietzsche denuncia que tota paraula és moral, en el sentit que tota paraula ens situa davant "el bé" i "el mal". Però quan algú vol situar-se "més enllà del bé i del mal" depassant la paraula... només queda la bogeria, entesa com a in-significància dels signes.

3.- Algunes influències que Nietzsche rebutjà.

Nietzsche, referint-se a ell mateix a *Ecce homo* diu *és un destí*. Més que no pas una filosofia, ell considera que està fent una "genealogia". La genealogia no és exactament una història de la moral o de les idees tristes (nihilistes). Més aviat consisteix en un diagnòstic: una dramaturgia de les idees. El genealogista no fa història de les idees: s'esforça per mostrar què hi ha de viu i de mort en cada vida i en cada afirmació dels homes actuals. *La genealogia mostra com el passat es fa present*. Les idees tristes i angoixades que avui pensem han estat originades en l'ahir (socràtic, platònic, cristià, kantian...). Com Marx i com molts filòsofs de finals del XIX –els tòpicament anomenats "filòsofs de la sospita"- Nietzsche considera que el pes mort de l'ahir encara és viu en l'avui. Vet aquí que tota la filosofia occidental està malalta i és còmplice d'un error: el teoricisme nihilista, la profunda incapacitat de les idees per tal de "dir" la vida. El que cal fer és denunciar aquest error que ens fa més tristos i angoixats.

Per això comprendre qui i per què és rebutjat en el món intel·lectual nietzschian significa comprendre l'abast del seu projecte. Com diu Heidegger, *amb Nietzsche acaba la metafísica de les Idees i comença la metafísica de la vida*. Nietzsche rebutja el que li sembla mancat de vida i assumeix –ulls clucs- tot el que li sembla expressió de la voluntat de poder. Molt en resum Nietzsche rebutja:

La tradició socràtica i platònica.

El cristianisme.

Descartes i la tradició racionalista.

L'imperatiu categòric kantian.

L'utilitarisme.

Sòcrates i Plató: Sòcrates és el pare de la moral entesa com a repressió dels instints. Vitals: prefereix morir, nega la vida per tal de fer que les seves idees visquin eternament. Així comença el gran combat de la raó contra la vida. Plató continua aquesta línia negant la virtut del món sensible i subordinant-ho tot al món intel·ligible. Plató és el pare del nihilisme perquè consuma la subordinació de la vida a les Idees i afirma que el món suprasensible és no tan sols la millor realitat sinó l'única. A la *Genealogia de la moral* ho planteja estrictament: *Plató contra Homer: heus aquí l'antagonisme autèntic i total* (Tercera dissertació, paràgraf 25) Homer és el gran mitògraf, el creador d'un món heroic. Plató –en canvi- és el negador de la vida. La lluita entre el món homèric (vital) i el món platònic (antivital) prefigura el debat de la voluntat de poder contra el nihilisme.

Cristianisme: és el model de la moral d'esclau. Fa a tothom igual perquè considera tothom pecador. Predica la submissió, l'acceptació del dolor, el sacrifici... És un *platonisme per al poble*. Això significa que el cel cristià no és sinó el món de les Idees platòniques però rebaixat, disminuït, perquè per arribar a les Idees calia ser, en certa manera un aristòcrata, un home capaç de perfeccionar l'ànima, mentre que per entrar al cel cristià tan sols cal viure resignat i penedit del pecat. El cristianisme és una ideologia de consolació. Com diu a *La genealogia: Déu és la mentida més duradora* (nº 24). L'home incapaç de suportar la vida necessita un déu que li faci suportable el fet de viure.

Descartes i la tradició racionalista: Identifiquen ser i pensar, error greu perquè la vida està més enllà del pensament, que només és una de les seves expressions

multiformes. El pensament per a Nietzsche no és una instància autònoma, sinó que està subordinat a la vida. Pensar és una funció del viure i no al revés. A *La voluntat de poder* (llibre II, paràgraf 342) insisteix a afirmar *Tot el que pot ser explicat i concebut és de poc valor... la lògica i la mecànica només són aplicables als fets superficials*. Per a Nietzsche allò important és sempre "una intensitat", quelcom qualitatiu i que no es pot expressar en termes quantitius.

Ètica kantiana: Kant és per a Nietzsche *el xinès de Königsberg*, és a dir, un personatge obsessionat pel deure i incapaç de crear. Amb l'imperatiu categòric, expressió del deure pel deure, el nihilisme ha arribat a la seva culminació. Kant insulta la vida perquè la sotmet a la moral. La filosofia kantiana defensa el *tu has*, en canvi a l'origen de la moral nietzschiana hi ha el *jo vull*. A *La genealogia* (Segona dissertació, nº 6) afirma que: *l'imperatiu categòric pot a crueltat*. És cruel subordinar la vida i la diferència al deure i a la moralitat gris i pesada.

L'utilitarisme: És una moral per a les masses, purament quantitativa, calculadora i, per tant, oposada a la vida superior que es dona sense càlcul, que s'entrega gratuïtament i que només pot ser autènticament degustada pels millors. L'utilitarisme és purament pragmàtic, llunyà a l'aristocràcia dels afirmadors de la vida. A *La genealogia* (Primera dissertació, paràgraf 2) afirma que: *El punt de vista de la utilitat resulta el més estrany i el més poc escaient, precisament quan es tracta de la déu ardent dels judicis de valor, ordenador del rang*. Una concepció utilitarista és ben lluny de l'aristocratisme que Nietzsche predica.

4.- Les influències que Nietzsche assumeix.

Nietzsche parla sovint dels "esperits lliures", aquells no contaminats pel nihilisme, als quals adreça la seva reflexió o, quasi millor, la seva prèdica. Són els marginats pel corrent oficial, els qui han propugnat que la vida –entesa com a joc i com a festa– tingui un lloc en la filosofia. A grans trets, Nietzsche assumeix una línia materialista i sensualista de la filosofia occidental que té quatre grans moments:

Els presocràtics i els sofistes.

L'esquerra hegeliana.

Schopenhauer.

Wagner.

En certa manera es podria afegir una influència disputada i contradictòria: *Darwin*. I certament convindria no passar per alt les referències que sovint fa als moralistes francesos dels segles XVII i XVIII, especialment François de La Rochefoucauld i a Voltaire que li interessen tant pel seu pessimisme irònic com pel seu aristocratisme i pel menyspreu a la massa. No és inútil observar que Nietzsche assumeix la influència de filòsofs que són també, a més, grans escriptors perquè l'estil literari és per a Nietzsche una prova de la veritat del pensament.

Presocràtics i sofistes: Analitzen el món amb un llenguatge encara no colonitzat per la moral. Els interessa el canvi i el moviment que és una característica essencial de la vida. Nietzsche reivindica la sofística perquè assumeix el seu

concepte de pensament com un joc d'opinions agosarades. Els sofistes no tenen una concepció unívoca de la veritat, com la que després imposaran Sòcrates i Plató sinó que són pluralistes.

Esquerra hegeliana: Feuerbach i Strauss li interessaven per la crítica materialista i atea. En recull la idea que "Déu ha mort", però la desenvolupa d'una manera creativa i nova. Feuerbach havia afirmat que la teologia és en realitat una antropologia. És l'home qui crea Déu com un negatiu fotogràfic de la misèria humana (l'home és mortal, Déu és immortal; l'home és egoista, Déu és amor...). Analitzant què és Déu només podem saber què voldrien ser (i què no són) els humans. Per a Nietzsche, la mort de Déu és l'*esdeveniment sorollós*, la condició necessària –però no suficient– per tal que l'home pugui ser creador de valors i de sentit.

Schopenhauer: És el mestre de Nietzsche i de la filosofia alemanya després 1848, quan fracassa la revolució burgesa i es posa de moda el pessimisme estetitzant. Schopenhauer afirma que la voluntat és l'eix de la vida humana –plantejament que Nietzsche assumeix– però la voluntat schopenhauriana és tràgica, perquè al final tot l'esforç de la voluntat és nul perquè acaba essent derrotada per la mort. En última instància la vida per a Schopenhauer és *vel de Maia*, pura il·lusió. Nietzsche recull la idea de "voluntat de vida" que transforma en "voluntat de poder" perquè el poder és l'expressió central de la vida, però critica el pessimisme schopenhaurià. Per a Nietzsche, al final, el poder de la vida –en totes les seves múltiples disfresses– és més fort que el poder de la mort.

Wagner: Com a músic defineix l'òpera en termes d'*obra d'art total*. Nietzsche recull aquesta intuïció en el Superhome que és també un "home total", un home fet tot ell "obra d'art". Però, a partir de la *Tetralogia*, Wagner esdevé l'apòstol del pangermanisme i Nietzsche trenca amb ell perquè considera que ha esdevingut un "patriota", un "nacionalista" i, per tant, ha esdevingut incompatible amb l'element dionisiac i festiu del Superhome. En el fons, Wagner és per a Nietzsche un pessimista. En canvi, l'esposa de Wagner –Cosima– serà sempre *Ariadna*, representant de l'home superior. Ariadna ens condueix pel laberint (com havia fet Teseu en la mitologia clàssica) i ens salva. L'amor innocent i platònic de Nietzsche per Cosima converteix Ariadna en un dels símbols més rics perquè ens acosta a Dionís, el déu de la sensualitat. Per a una lectura feminista de Nietzsche no està de més observar que els Superhomes que Nietzsche ha tractat a la vida real (Cosima, Lou...) són... dones.

Darwin, una influència discutida: És segur que Nietzsche havia llegit *L'evolució de les espècies* i que admirava l'espectacle estètic de la selecció natural i la lluita per la vida. A *La genealogia* esmenta la *hipòtesi de la bèstia darwiniana* (pròleg, paràgraf 7), però sense fer-ne cap especial elogi. Com a teoria científica, el darwinisme té poca influència sobre el Superhome, malgrat que sovint Nietzsche emprí la paraula "raça" (perquè aquest mot a principis del XIX i del XX tenia una significació que ultrapassava el sentit biològic i, a l'engròs, significava "grup humà" i "fraternitat"). El Superhome no és mai una raça biològica (a més Nietzsche es considerava antigermànic admirava els esforços de Polònia per la independència), sinó una exigència vital, el nou principi de valoració moral. El principi de selecció natural no funciona en el Superhome, que té una significació clarament crític-moral i no biològica. Els més poderosos d'un règim polític o de la biologia no són necessàriament "els forts" de la concepció nietzschiana, perquè la noció de poder en Nietzsche no és equivalent a domini. El domini és el "mal" poder, el poder que ofega la vida.

4.1.- Nietzsche, crític de Kant.

És sabut que Nietzsche coneixia irregularment la història de la filosofia. Ell era, sobretot, un especialista en els grecs (es conserva el seu curs sobre Plató a Basilea), però li interessaven poc o gens les discussions de caire metafísic i, per exemple, esmenta poc Aristòtil i per sobre. Havia llegit els moralistes francesos del XVII, sobretot, pel pessimisme i coneixia força bé Voltaire, però li havia passat per alt l'idealisme alemany. Com tots els estudiants de la seva època coneixia Kant a través de Schopenhauer "l'educador" de la joventut alemanya després del 1848.

Però en bona part la filosofia de Nietzsche i la seva afirmació del *jo vull* només es pot entendre sobre el fons del debat amb el concepte de deure kantian. Val la pena aturar-nos en aquesta pugna Nietzsche – Kant perquè s'hi juguen temes centrals de la filosofia europea del nostre temps. Olivier Reboul ha dedicat a aquest tema un llibre important: *Nietzsche, crític de Kant* (1974) que intentarem resumir pel que fa als aspectes ètics.

D'entrada, però, hi ha una diferència de caràcter que convé no menystenir. Kant representa tot allò que Nietzsche odia: l'esperit d'obediència, la submissió al poder... Kant és un "funcionari" un "autòmat del deure" incapaç de crear. Kant no estima la música. Kant és un "professor", un creador. En definitiva per a Nietzsche, Kant és el símbol d'aquella mena de gent que sap moltes coses però no entén res. A l'*Anticrist* fa un joc de paraules entre el cognom Kant i el mot anglès *cant* que defineix així: "tartuferia moral dissimulada sota aparença científica". Kant és un creient. Creu en la "raó" que Nietzsche vol destruir. Kant vol justificar el deure moral, per a Nietzsche, en canvi, la moral és un perjudici. Molt en resum, la crítica de Nietzsche a l'ètica kantiana afirmaria les tres tesis següents:

Segons Nietzsche no hi ha moral universal, sinó que cada societat considera morals els instints que li semblen útils.

En conseqüència no hi ha moral desinteressada. El suposat desinterès sempre és submissió als interessos dels altres i, en conseqüència, vida inferior.

No hi ha moral racional, la moral neix de fonts irracionals, primitives i instintives. Per tant, no hi ha autonomia de la moral: la moral és una funció de la vida.

En definitiva, l'únic imperatiu categòric que existeix per a Nietzsche no és el del deure sinó el del viure. La moral per la moral és una forma desnaturalitzada de vida i l'ètica kantiana seria l'expressió de la misèria dels febles.

4.2.- Nietzsche i els grecs.

Grècia és sempre el model, definitivament impossible i al mateix temps inevitable del filosofar nietzschian. Deixant de banda la seva formació com a filòleg, Nietzsche considera Grècia com un símbol, més enllà del concret i històric. La tradició grega sempre tindrà un valor sobrehumà: representa aquell moment en què l'home era harmònic. El recurs a la tradició clàssica sempre ha tingut un sentit de combat contra un present que semblava massa trist i miserable. Ja el Renaixement havia reivindicat l'esperit grecoromà per tal d'enfrontar-se a l'escolàstica. També els romàntics (Hölderlin!) imaginaven Grècia com un espai de blanques columnes i de puresa sensual per enfrontar-lo al científicisme abstracte de la Il·lustració. Els grecs sovint han estat pensats com a bressol i esperança d'Europa i el "retorn a les fonts" ens ha portat a la paradoxa d'ajudar-nos a pensar el futur mitjançant

l'aprofundiment en el passat més arcaic. Per a Nietzsche, Grècia és cultura no separada de la vida. Quan s'hi refereix, tant a *L'origen de la tragèdia*, com a la resta de la seva obra, Nietzsche ho fa en un doble sentit:

Com una *denúncia*: s'està manipulant la tradició grega des d'un punt de vista "erudit", reduint el mite a la seva positivitat històrica i, per tant, empobrint-lo. Com una *proposta*: Grècia és un anhel humà. Nietzsche pensa que ens mereixem ser grecs. Cal gosar situar-nos davant el tribunal heroic de la poesia homèrica, cal recuperar l'entranya de la vida grega que és l'element dionisiac. Els grecs tenen una idea de la veritat no separada de la vida; cal recuperar aquesta saviesa profunda que es va perdre després de Sòcrates, Plató i la tragèdia. En definitiva, cal recuperar l'*êthos* (caràcter) grec i no considerar mai de mai Grècia com una "doctrina", com una filosofia que ens impedeix pensar, sinó com una actitud, com un *gest*, obert al si a la vida.

5.- El concepte de nihilisme en Nietzsche.

La paraula *nihilisme*, prové del llatí "nihil" que significa "no res". En la concepció nietzschiana, el nihilisme no és una teoria, sinó una manera de viure, de sentir i d'actuar. Més estrictament el nihilisme és una malaltia. És la línia errònia de la cultura occidental des de Sòcrates fins ara mateix. Com diu Heidegger a *Introducció a la Metafísica* nihilisme és *la destrucció de la terra i la gregarització de l'home*. Anomenem "nihilisme" a la consciència dissortada i a la manca de capacitat de crear que caracteritza l'home occidental. Tots nosaltres estem immersos en el nihilisme que ha forjat el llenguatge filosòfic i la manera d'entendre el món (ressentida, pessimista, enquistada a cercar el sentit de la vida fora de la vida...) que constitueix el moll de l'os de la nostra cultura decadent.

Des de Sòcrates i Plató, Occident persisteix en el mateix error: buscar la veritat en el món suprasensible (les Idees) i, en canvi, menystenir la vida. Per això mateix el nihilisme no és cap teoria sinó un diagnòstic: som tristos perquè reprimim la vida. En el nihilisme, el passat mort vol dominar el present, viu. El nihilisme és la "mala repetició"; tot és igual com sempre ha estat: insignificant, petit i miserios. No se sap què és el voler ni què és el poder. Triomfa el gris sobre el verd de la vida.

El nihilisme ha arribat a constituir el moll de l'os del pensament occidental. No sabem ni podem pensar la vida directament com una aventura: ens ha estat necessari reduir-la a lletra morta, mediocre i mancada de sentit.

El nihilisme pot ser *actiu* o *passiu*. Segons apareix al llibre I del *Zarathustra* (al cap. primer: "De les tres metamorfosis") el símbol del nihilisme passiu és el camell (submís, capcot, capaç de travessar el desert que és el buit existencial). En canvi, el símbol del nihilisme actiu és el lleó que mata per ràbia i vol ser senyor del desert. Camell i lleó tenen en comú el fet de ser símbols d'una consciència desgraciada, pensen la vida en termes de dolor i de moralitat, la jutgen com una forma de mal. Per això mai no seran Superhomes. Ser superhome significa ser una superació, alhora, del camell i del lleó. Per això el símbol del Superhome és el nen: *innocència és el nen i oblit i un nou començament, un joc, una roda que dona voltes per sí sola, un primer moviment, un sagrat dir sí*. Només el nadó és innocència, obertura a la vida, pura potencialitat, creació i futur en estat pur. En el nen la vida torna a començar i es reinventa a si mateixa com a potencialitat pura.

El nihilisme passiu representa la submissió de la vida a les Idees. El camell s'agenolla, transita pel desert atrafegat pel pes de la seva pròpia càrrega. També

l'home nihilista s'agenolla davant el que no entén i accepta la culpa i el pecat que és la manca de sentit vital. *Què és feixuc? Així pregunta l'esperit que sap suportar i s'agenolla com el camell, i vol anar ben carregat... estimar aquells que ens menyspreen i al fantasma donar-li la mà.*

El nihilisme actiu representa la incapacitat de crear i el ressentiment. *En el desert més solitari, el camell esdevé lleó.* Però el lleó és impotent per a crear. Sap *què no vol*, però no sap *què vol* i, per tant, no pot ser Superhome.

Tot nihilisme és una malaltia. Els nihilistes construeixen "ultramóns" perquè tenen por d'aquest món –l'únic autèntic: *de bon grat fugirien de llur pròpia pell. Per això escolten els predicadors de la mort i prediquen ells mateixos ultramóns. Més val que escoltéssiu germans meus la veu del cos sa: és més honesta i pura aquesta veu. Més honest parla, i més pur el cos sa, el cos perfect i ben cepat: i parla del sentit de la terra.* (Zaratustra, llibre I, "Dels ultramundans"). L'error greu del nihilisme –i de tota la cultura europea- és el de situar la vida a extramurs de la vida mateixa. Han cregut que les Idees (mortes) poden governar la vida i aquest és el seu greu error: menystenir la voluntat de poder.

6.- Fases del nihilisme, segons Deleuze.

Gilles DELEUZE: *Spinoza, Kant i Nietzsche*. Col. Maldoror. Las Ediciones Liberales. Ed. Labor, 1974).

Segons Deleuze podem distingir cinc etapes en el nihilisme. Constitueixen les categories o tipus de la psicologia nihilista. El nihilisme és la manera de pensar (malalta) dels qui menyspreen la vida i són incapaços de crear. Les cinc etapes són les diverses maneres d'expressar la psicologia nihilista, el temperament dels qui viuen presoners de la misèria d'una vida no creadora.

El ressentiment.

La mala consciència.

L'ideal ascètic.

La mort de Déu.

L'últim home i l'home que vol morir.

El ressentiment: Acusació i recriminació contra la vida (*per culpa teva, per culpa teva*) La vida és culpable d'haver-me fet feble, dissortat, ressentit. La vida sent vergonya del seu poder i es posa d'esquenes a l'acció. La vida és separada del seu poder. És la moral del ramat i la vida del xai. El xai diu: "podria fer tot el que fa l'àliga però no ho vull fer"; però en realitat està ressentit contra la vida i se n'avergonyeix.

La mala consciència: És també una acusació contra la vida però ara amb una interiorització de la culpa (*per culpa meva, per culpa meva...*) L'home s'autoacusa, es considera pecador, veu la vida com una forma de "mal". L'exemple més clar de mala consciència és el cristianisme, que considera tota la vida des del punt de vista del pecat. La mala consciència forma comunitats reactives, contràries a la vida. En la mala consciència apareixen l'enemistat, la crueltat, el desig de perseguir tothom qui sigui creador i no se senti angoixat. Els creients estan units no pel gaudi, sinó per la consciència de culpa i de pecat.

L'ideal ascètic: És el moment de la sublimació. Allò que realment busca la vida feble o reactiva és la negació de la vida: la voluntat de poder en el nihilisme és voluntat de no-res. La voluntat nihilista només és capaç de tolerar la vida a condició de fer-la buida, feble, mutilada, reactiva ... reduïda a una situació propera al zero. L'ideal ascètic jutja la vida per (suposats) valors aliens a ella com, per exemples, les Idees platòniques o la Pietat cristiana. És el moment de la inversió: els febles creuen que són forts, només perquè suporten i callen. Deleuze en diu: *l'aliança del Déu-no-res i de l'Home-reactiu*.

Aquestes tres etapes corresponen la 1ª al judaisme, la 2ª i la 3ª al cristianisme. Expressen les Idees tristes, el pessimisme de la nostra tradició cultural que ha creat l'home nihilista. Però ara ens trobem en una quarta etapa, que fa més palès i explícit el nihilisme: *la mort de Déu*.

La mort de Déu: És el moment que defineix la modernitat nihilista. No és només un drama de la religió judeocristiana, sinó que constitueix el gran element definidor del present del present. *Déu ha mort* significa que ens hem quedat sense cap criteri per a valorar –sense cap valor suprem que ens orienti. Fins ara el nihilisme havia reprimat la vida en nom de criteris superiors a la vida mateixa (ideals platònics). Però la modernitat ha descobert que aquests valors no existeixen, ni tenen força vital, ni són dignes de crèdit. *Déu ha mort* vol dir que hi ha un buit. Fins ara tota la moral es justificava per l'existència d'un Déu –entès com a criteri últim de sentit. Però ara ens hem quedat sense criteri, sense valoració i sense sentit.

L'últim home i l'home que vol morir: Aquestes figures ens representen a nosaltres, els moderns. Representen tots aquells que saben que Déu ha mort però no gosen fer l'opció pel Superhome. L'últim home sap prou bé que la seva vida és buida i que se sent incapaç de crear. Però també és incapaç de trencar amb la buidor i amb la manca de sentit nihilista. És un home de l'hora fosca. En aquest sentit és l'home més tràgic. Sap que res no té sentit, però s'aferra a aquest no-res.. Mentre no fóssim capaços de canviar el nostre principi d'avaluació, mentre no canviem el nostre principi d'avaluació i rebutgem els vells valors, no hi ha sortida. Però -atenció!- ningú no pot arribar a Superhome si no ha fet l'experiència de la misèria de l'últim home. Només qui s'ha reconegut en l'experiència tràgica d'aquesta figura pot saber com n'és de necessària la transvaloració.

7.- Què significa la frase de Nietzsche: Déu ha mort.

La frase *Déu ha mort* apareix per primer cop l'any 1882 al paràgraf 125 de *La gaia ciència* ("L'home boig"). *Déu ha mort i som nosaltres qui l'hem mort*. El tema torna a sortir a la primera part del Zarathustra (Pròleg, paràgraf 2). Aquesta frase és central al pensament nietzschian perquè fa referència al destí de més de dos mil anys de pensament occidental (judeocristià) tacat de nihilisme. *Déu ha mort* significa que el món suprasensible està mancat de força operant i no dispensa vida. La metafísica occidental, entesa com a platonisme, s'ha acabat. Nietzsche entén la pròpia filosofia com a moviment contrari al platonisme, com una antimetafísica.

Tota la història del pensament occidental ha estat la de la metafísica. Per això afirmar la mort de Déu equival considerar que el nihilisme ha arribat a la seva culminació: des de Sòcrates i Plató fins a l'imperatiu categòric kantian, la filosofia ha ensenyat sempre a reprimir el desig i a subordinar-lo a l'ideal (l'haver de ser kantian). Sempre hem tingut un Déu (un valor que pesa més que la vida). Però

l'home de la modernitat ha descobert la mort de Déu com a qüestió central del nostre temps.

Que Déu ha mort no és, però, una vulgar qüestió d'ateisme. L'ateisme seria una qüestió privada entre un home i el seu Déu: algú pot deixar de creure allò que fins llavors havia cregut però no deixaria de ser un problema purament particular. La mort de Déu, en canvi, és un argument que ens afecta a tots. Vol dir que arreu ens hem quedat sense criteri i que, per tant, ens manca una primera veritat a partir de la qual poder valorar les coses. Déu era només el nom que donàvem al predomini de les Idees tristes sobre la vida; en conseqüència, la seva mort significa que ens manca una primera veritat a partir de la qual valorar les coses, no hi ha criteri d'ordre perquè Déu era model i imatge del suprasensible. Ara la mort de Déu significa la subversió total i absoluta dels valors. Hem perdut no només el Déu cristià sinó el criteri suprem que ens permetia valorar.

La pèrdua de confiança en el valor del suprasensible fa imprescindible *la transvaloració*. Fins ara jutjàvem (i condemnàvem) la vida des de les Idees. Ara la vida apareix com un criteri autònom. Per això el llibre I del *Zaratustra* acaba proclamant: *Morts són tots els Déus: ara volem que visqui el Superhome -que sia aquesta alguna vegada, en el gran migdia, la nostra darrera voluntat*.

La mort de Déu obre el camí al Superhome com a sentit de la terra. Però cal fer atenció perquè això s'acostuma a malcomprendre. De cap manera no significa que el Superhome sigui el nou déu. *El que vol dir és que l'època que necessitava déus s'ha acabat per a sempre més*. Déu és per a Nietzsche un concepte aliè a la vida. Si Déu ha mort el seu tron queda buit. Ara comença una nova època mancada de déus: la de la voluntat de poder i el Superhome. Déu és símbol d'angoixa, de sacrifici, de submissió a la mort. Per tant no pot tenir un successor: qualsevol intent d'omplir el seu lloc buit amb ídols (les masses en el socialisme que Nietzsche detestava) està condemnat al fracàs, com estan condemnades al fracàs les paròdies.

Amb la mort de Déu es clausura un període de la història de la filosofia. A partir d'ara comença un nou període fonamentat en la voluntat de poder. Nietzsche resumirà la lluita que s'inicia amb una frase: *Dionís contra el Crucificat*. Dionís era el déu grec de la festa, del teatre i del vi -un símbol de la voluntat de poder. El Crucificat, en canvi, és el símbol de la mort, de l'angoixa i del dolor que ha de ser superat a través del gran sí a la vida que inicia el temps sense déus de la voluntat de poder.

8.- La voluntat de poder.

On vaig trobar el vivent, vaig trobar voluntat de poder; i fins i tot en la voluntat del servent vaig trobar la voluntat de ser amo. Gaia ciència.

La voluntat de poder és el nou criteri a partir del qual se'ns fa possible el coneixement i la valoració de les coses. Quan la voluntat de poder disminueix i es troba dominada apareix el *nihilisme* que és una forma reactiva (*no a la vida*) Però Déu ha mort i, en conseqüència, no hi ha valors suprems. En el nihilisme la vida havia estat considerada des del punt de vista de les Idees i se subordinava la seva força creadora al seu valor moral. La proposta nietzschiana és la *transvaloració*: hem de situar la vida com a valor i criteri. Hem de transformar, doncs, el nostre punt de vista. Voluntat de poder no significa, però, estar contents amb nosaltres mateixos i "voler el poder". Més aviat al contrari, significa voler que el poder de la vida augmenti. *En la voluntat de poder, Nietzsche descobreix que tot voler és*

produït, sostingut i dominat per un procés d'exaltació vital: tot voler és exaltació del poder de la vida.

Kant a la *Crítica de la raó pura* havia dit que espai i temps són les dues condicions a priori de la sensibilitat: no es pot conèixer res situat enllà d'espai i temps. Nietzsche afirma, contra Kant que arreu i més enllà d'espai i temps hi ha la vida. Però la vida no és cap argument (teoria) perquè, senzillament, constitueix una força (més enllà de la teoria i de la moral). La vida entesa com a força, com a voluntat d'expansió i creixement, és l'únic que genera valor fins superar els límits d'espai i temps. Com diu Heidegger: *La voluntat de poder és l'ordre de més poder, és voler fer créixer el poder de la vida.*

Transvalorar significa deixar de mirar la vida des del punt de vista de les Idees, per passar a considerar les Idees des del punt de vista de la vida. Transvalorar vol dir que es recupera el sentit de la vida com a creació: es passa dels valors tristos, nihilistes a la voluntat de poder. Transvalorar significa dir *el gran sí*. Transvalorar vol dir passar del *tu has* (obligació, imperatiu categòric kantian) al *jo vull* (autonomia de la vida que expandeix el seu poder). Per tant, transvalorar significa situar-se més enllà de "Bé" i de "Mal". "Bé" i "Mal" són mots que després de la transvaloració deixen de tenir sentit moral. Amb la transvaloració "Bé" és allò que fa créixer el poder de la vida i "Mal" el que la disminueix. Els criteris morals perden sentit: el bé moral (conceptual) pot ser dolentíssim per a la vida i per al seu poder. Voluntat de poder és voluntat de creixement de la vida.

La voluntat de poder implica un nou criteri de justícia i un nou criteri de veritat. La justícia no és la moralitat realitzada.

El primer manament de la justícia és fer que la vida creixi. Per això no és just el que ens reprimeix. Cal una *moral de senyors*, afirmadora de la vida.

La veritat jo no és adequació entre la ment i la cosa. La veritat és la vida i, com ella mateixa, té un caire absolut de provisionalitat. Les veritats són mentides que han oblidat que eren mentides.

9.- Apol·lo i Dionís.

La voluntat de poder té una història. A Grècia la pugna de la voluntat de poder es dona entre dues figures simbòliques o, millor, dues màscares que són dues formes de comprendre l'humà: Apol·lo i Dionís. Apol·lo és el déu de l'ordre, del seny, de la mesura, de la prudència. Era una divinitat de senyors, que es va imposar sobre els antics cultes terrestres (provinents de la nissaga de Gea, la dea-mare). Simbòlicament, Apol·lo va conquerir Delfos després de matar la serp Pitó, un símbol clarament terrestre.

Dionís, fill de Gea, era –en canvi– la divinitat del vi (*Bachus*), del joc, de la festa i de la representació teatral. Dionís era un déu músic, exuberant, frenètic. Com a déu terrestre és una expressió de l'oblit de sí mateix, de la fusió amb la natura i amb l'èxtasi. Els grecs dedicaven el teatre a Dionís, però la modernitat ha perdut aquest aspecte de representació i de joc. És per això que hem esdevingut nihilistes. La superioritat dels grecs sobre els moderns rau en què ells sabien integrar els dos aspectes de la personalitat humana. Apol·lo-Seny i Dionís-Rauxa. Però després de Sòcrates i Plató aquest equilibri grec es va trencar. Dionís, finalment resta en la religió grega com una figura ornamental, purament curiosa; simpàtica però quasi limitada al paper de conte per a la mainada.

Dionís és també l'oposat a Sòcrates. Sòcrates vol morir i és un personatge pessimista. Dionís, per contra, simbolitza l'optimisme de la vida viscuda creativament. El que pretén Nietzsche amb la transvaloració i la voluntat de poder és recuperar l'element de rauxa, *hubris* i gratuïtat que es va perdre amb Sòcrates i que –encara més– s'ha fet fins i tot incompreensible a partir del cristianisme que és la religió de l'angoixa.

Els cristians són la religió antidionisiaca per excel·lència; són adoradors de la mort i del dolor, viuen obsessionats per la por al pecat i a la penitència. Contra els qui creuen que la vida és un mal cal reivindicar la gratuïtat simbolitzada per Dionís. La força dionisiaca és la de la mateixa natura: el poder intern de la vida. Per això Dionís sempre està en lluita amb el Crucificat que és un símbol del dolor i que insulta la vida.

10.-La tasca de la transvaloració: Filosofar a cops de martell.

Per aconseguir la transvaloració cal que filosofem "a cops de martell", és a dir, que la filosofia destrueixi la ingènua confiança dels homes en els ídols (per exemple: la religió, la ciència, el progrés...) Al pòstum *La voluntat de poder* diu... *com un martell per fer a miques les races decadents i agonitzants i obrir pas a un nou ordre de vida, o per inspirar als éssers degenerats i lànguids el desig de morir* (llibre III, paràgraf 228). El filòsof ha de crear nous valors i, per tant, ha de destruir *amb el martell* qualsevol miratge nihilista.

La voluntat de poder ha de ser creadora i, per tant, resulta incompatible amb tota forma de vida lànguida i miserosa que demana perdó per viure. El martell serveix per destruir qualsevol il·lusió de transcendència i afirmar els nous valors immanents a la vida mateixa.

En certa manera, Nietzsche vol ensenyar *l'inensenyable* perquè només es pot copsar la vida d'una manera paradoxal. Si la vida fos un concepte podríem desxifrar-la, ordenar-la i racionalitzar-la. Però la vida no és un concepte i, per tant, qualsevol intent de descriure-la la mata o la torna eixorca. Filosofar a cops de martell significa que només podem filosofar des del somriure, destruint sempre. Com diu en un dels seus poemes cal ser *feliç a l'infern* Contra Spinoza (veure l'aforisme 333 de *La gaia ciència*) que ens convidava a no riure, ni plorar, sinó comprendre, Nietzsche proposa l'expressió, el gest, el cos com a nova font de veritat. Filosofar a cops de martell significa que la filosofia no és una teoria, sinó un gest que allibera la vida en la seva inexhaurible pluralitat.

11.- El Superhome.

Amb la transvaloració i la voluntat de poder s'ha fet possible emancipar-nos de la moral nihilista. Ara el Superhome serà l'expressió de la voluntat de poder a escala humana. Tot el que viu vol persistir en el seu ésser i créixer afirmant la vida. El bri d'herba pot créixer àdhuc entre l'asfalt perquè la vida és bona i autoafirmativa. Si la voluntat de poder és un principi còsmic, el Superhome és l'expressió del sí a la vida a escala humana. A la quarta part del *Zaratustra* (cap. "De l'home superior"), Nietzsche fa la pregunta: *Com se supera l'home?* La resposta és un nou projecte de comprensió de l'humà des de la voluntat de poder: el Superhome.

La paraula "Superhome" tradueix l'alemany *Übermensch*. En alemany *Über* significa "més enllà de" o "per sobre de". En alemany, per exemple, "volar de Barcelona a Hamburg passant per París" es diu *fliegen von Barcelona nach Hamburg über Paris*. "Über" té un sentit d'esdevenir, de moviment...

"Superhome" no és un concepte –teòric- sinó un esdeveniment, un moviment, un crit a l'home que encara no existeix però que esdevindrà.

En conseqüència Superhome seria el que hi ha més enllà o per sobre de l'home: un projecte humà diferent. El Superhome no és cap nova raça en sentit biològic, sinó qui aconsegueix viure d'una manera creadora i afirmativa. Afirma la vida com una obra d'art o una aventura. Com a tal es pren la vida en perpetu present, com un joc i una festa.

Però no es pot arribar a Superhome sense haver fet l'experiència del nihilisme i del seu rebutjament. S'ha d'haver experimentat el fàstic i la misèria de l'últim home i de la manca de sentit per poder odiar la misèria de l'home nihilista. Sense trencar radicalment amb el nihilisme no es pot ser Superhome. Per això el principal adversari del Superhome és l'últim home. Al pròleg del *Zaratustra* (nº 10) ho expressa ben clarament: *Companys de viatge busca el creador i no pas cadàvers, ni tampoc ramats ni fidels. Companys de creació busca el creador, aquells que escriuen nous valors en noves taules.* El Superhome sempre serà l'adversari d'aquell que no gosa transvalorar i posar la vida al capdamunt de tot. Només pot tenir per companys els qui són creadors, iguals a ell, és a dir, plens de moral de senyor i de voluntat de creació.

El Superhome estableix un nou principi de valoració que és la vida. A partir d'aquest principi de creació podem parlar de *moral de senyor*, que és la del creador. L'oposició entre moral de senyor i moral d'esclau és un dels temes que ha provocat més malentesos en l'anàlisi de la filosofia nietzschiana. "Senyor" és per a Nietzsche qui estima la vida, la creació i el joc. "Moral de senyor" és la moral dels forts. És fort l'home que pren la voluntat i el poder com a guia. Mai no es pot assolir la moral de senyor sense menysprear profundament l'*ànima de xai* del nihilista. En aquest sentit el Superhome és un aristòcrata, perquè estima el que és *aristos* (el millor). El Superhome és el millor de l'home perquè tria el millor que és la vida.

Per oposició a la moral de senyor hi ha la *moral de serf*, pròpia dels febles, dels ressentits i dels menyspreadors de la vida. La moral de serf per excel·lència és el cristianisme que ens fa a tots iguals perquè tots som dolents i pecadors. Moral de serf és moral de ramat i de la massa. El símbol del Superhome és l'àliga, senyora de l'espai, dominadora del món. El símbol del nihilista és el xai que necessita pastors que el condueixin.

La vida del Superhome és una tensió constant per autosuperar-se, per fugir del tòpic i del lloc comú, arrezerat i còmode. És la via difícil, caracteritzada per la manca de compassió (començant per la manca de compassió envers ell mateix). No hi ha receptes ni fórmules per esdevenir Superhome. *L'home és una corda tibant entre la bèstia i el Superhome. La grandesa de l'home rau en el fet de ser un pont i no pas una meta: allò que l'home pot estimar és el fet de ser una transició i un ocàs.* (Pròleg del *Zaratustra*, nº 4). El Superhome es defineix per la seva actitud d'investigació. Viu obert i lliurat a la vida i no considera res com a definitiu: la vida mateixa és una prova i una experiència que cal assumir joiosament.

Convé no confondre el Superhome amb la figura de Zaratustra que és el profeta, el qui anuncia l'arribada del Superhome però no el realitza. També cal evitar la confusió entre Superhome i "últim home". L'últim home és el qui ha vingut després del descobriment de la mort de Déu, en el capvespre. Intenta patèticament reemplaçar valors divins per valors humans. Un últim home és un individu frustrat que no sap ni riure ni ballar. Nietzsche fa aparèixer una galeria

d'últims homes a la quarta part del *Zaratustra* i tots tenen com a característica comuna la lletjor. L'últim home és l'*home que vol morir* i vol la seva transmutació. Amb la mort de l'últim home estarem més a prop del Superhome.

El triomf del Superhome fa imprescindible la *gran política*, que consisteix a posar tots els mitjans per a fer possible –i inevitable– el sí a la vida. *Gran política és l'esforç per acabar amb la concepció kantiana del deure*. Per això optar per la gran política és incompatible amb el *monstre fred* que en expressió de Nietzsche és l'Estat. No hi ha taules de la llei per al Superhome.

Anomenem Superhome el futur de l'home, deslliurat de nihilismes i, per tant, de poder polític. El Superhome no és ni polític ni moral, sinó el que apareix quan aquestes dues formes nihilistes són superades. Com diu Nietzsche, hi ha la mateixa distància entre el Superhome i l'home com entre el mico i l'home. Quan l'home veu el mico, experimenta llàstima i un íntim calfred. Quan el Superhome consideri l'home tampoc podrà deixar de sentir llàstima i menyspreu per un ésser tan petit, tan miserable, tan egoista... No hi pot haver, doncs, cap mena de pacte entre el Superhome, afirmatiu i creador de valors, i l'home nihilista. Gran política significa, en conseqüència, posar el Superhome (no cap Déu, ni cap concepte!) com a sentit de l'acció. Necessitem una pedagogia que ens hi acosti i, això, és la gran política que –tot sigui dit– no té res a veure amb el que habitualment entenem per "política" perquè la política nietzschiana és un poder que l'home exerceix sobre ell mateix i no sobre ningú altre.

12.- Crítiques al concepte de Superhome.

El concepte Superhome ha estat molt discutit en la mesura que se situa en la perspectiva de la superació de la tradició central del pensament occidental (de Plató a Kant). Hi ha sis crítiques que s'han repetit sovint, amb variants diverses:

El nihilisme no és "superable" perquè constitueix la mateixa naturalesa humana. Negar l'existència del mal o de l'angoixa per un simple acte de voluntat és absurd. És com la rebequeria d'un nen petit que nega allò que senzillament li desagrada. L'home és un mamífer territorial i agressiu i per tant el mal forma part de les seves característiques. A més el mal i el dolor tenen, fins i tot, un caire positiu perquè un cert nivell de dolor ajuda a la maduració personal.

El vocabulari de Nietzsche és metafòric. Ningú no pot precisar l'abast conceptual d'una metàfora. "Camell", "lleó", "nen", "àliga", "ramat" són metàfores més o menys afortunades que sovint només es poden copsar per oposició a l'ús que tenen habitualment en el pensament cristià. Sovint, fins i tot, algunes metàfores són susceptible d'un ús racista ("bèstia rossa"). El vocabulari nietzschian, esotèric, fulgurant però poc construït, necessitaria un desenvolupament que no ha tingut.

El Superhome no deixa de ser un personatge romàntic. El romanticisme tardà (de Carlyle a Wagner) havia divulgat una imatge de l'heroi com a redemptor, idealitzat i sobrehumà. Wagner s'havia referit a l'*obra d'art total* que en certa manera s'encarna en la proposta nietzschiana. En aquest sentit el Superhome seria una figura estetitzant.

El Superhome avui és banal. Ja no necessitem més que la genètica per construir-lo. D'aquí a poc a través de la manipulació genètica tothom serà Superhome i, a més, ho serà obligatòriament per causa de la pressió de la tècnica. No té sentit lloar-lo com a proposta de superació de la moral perquè, lluny de significar un trencament, significa una submissió de l'humà a la tècnica. El seu poder no només no allibera sinó que aliena amb més intensitat. El que cal fer no és prendre la

voluntat de poder com a guia sinó, estrictament al revés, fer la crítica del poder que té en la figura del Superhome un signe temible.

El Superhome no es pot treure de sobre l'estigma kantianà. Finalment "Sigues superhome" no passa de ser un imperatiu i, en conseqüència, l'imperatiu de no tenir imperatius no deixa de ser un estrany embarbussament.

Nietzsche és, en definitiva, un sofista, perquè –com ells- vol sotmetre la veritat a un criteri aliè a ella mateixa. Per a la filosofia, des de Sòcrates, la veritat ha estat sempre un criteri autosuficient. Una proposició és "veritat" quan descriu un estat de coses d'una manera escaient. La veritat ni tem ni ofèn: s'imposa per ella mateixa. Nietzsche que no va negar mai la seva admiració pels sofistes jutja la veritat per un element aliè a la pròpia veritat (per exemple, pel poder o per la vida) i així entra en la manipulació i la mentida. Quan el Superhome nega la veritat en nom de la vida es converteix en un perillós antecedent del totalitarisme.

13.- L'etern retorn.

De bon principi "etern retorn" és una visió que Nietzsche afirma haver tingut: l'èxtasi de l'eternitat. "Etern retorn" significa que el temps retorna com –a un altre nivell- retornen les fulles dels arbres que són alhora iguals i diferents. Tot és etern i res del que ha passat no deixa de retornar. Podem acostar-nos al concepte entenent-lo com una "prova de Selectivitat" del Superhome. Hi ha una prova que consisteix a estimar la vida per sobre de tot, volent aturar el temps i convertint-lo en perpetu present.

Dir el gran sí significa també afirmar el present i el seu atzar sense cap mena de reserva. En aquest sentit, Deleuze diu a *Nietzsche i la filosofia* que l'etern retorn és l'ètica kantiana, en el sentit que tot l'*ethos* (caràcter) de l'home queda transformat per l'acceptació del retorn. En certa manera l'etern retorn culmina el filosofar nietzschian d'una manera radicalment aristocràtica (en el sentit de selectiva, de només apta per als millors). Nietzsche va elaborar tres teories progressivament aristocràtiques:

El nihilisme (una teoria "per a tothom" que explica el que ens hapassat).

El Superhome (una teoria "per a alguns" que gosen acceptar el repte).

L'etern retorn (una teoria, "per a un tot sol", un criteri selectiu).

El concepte d'etern retorn s'enfronta a la concepció vigent de temps, d'arrel judeocristiana. Per a la tradició occidental, Déu és creador del món i finalment en serà el jutge (l'alfa i l'omega). El temps té la forma de sageta, orientada sempre cap al futur; i per això la tradició creu en el progrés i el futur com a sentit del temps.

Però hi ha una altra manera de considerar el temps: des de la perspectiva grega el concepte de creació del temps no té futur. Per a un grec el temps existeix des de sempre. No ha estat creat ni tindrà fi. El temps a Grècia s'explica pel model de la natura i de les collites. L'estiu se'n va i retorna sempre diferent i igual. La natura té com a llei el retorn perquè és bona i se sent plena de si. L'etern retorn significa guaitar els esdeveniments d'una manera absolutament innocent: les coses s'esdevenen sense més –i la mirada del Superhome, plana d'*amor fati*, les troba bones. Per això vol que retornin i que durin per sempre. L'etern retorn és l'intent de recuperar el moment en què la vida humana no s'havia vist reduïda a espai i temps. Se situa, doncs, més enllà de tot dualisme, recuperant la intensitat

com a mesura. L'etern retorn significa pensar des del qualitatiu i des del cos. És una doctrina per a ser viscuda i no pensada. Segons com se situïn davant el temps podem classificar dues menes d'homes. Per una banda hi ha els homes creadors que voldrien aturar el temps per a gaudir-lo en plenitud. Per l'altra hi ha els nihilistes que senten terror pel temps i que fins i tot volen "matar-lo".

Voler aturar el temps, que no és un càstig sinó un gaudi, és la millor prova d'amor a la vida i la marca de l'home superior. L'any 1881, Nietzsche proclama: *el nou centre de gravetat: l'etern retorn de l'ídèntic*. És "centre de gravetat" perquè permet establir una frontera entre el Superhome (que accepta l'etern retorn) i l'últim home (que té pànic al temps). La disposició a acceptar que el temps és bo i ple marca la distància i dóna sentit. Hom pot fer, però, una crítica a l'etern retorn considerant-lo una mena de nou imperatiu categòric més o menys kantian. Si l'etern retorn és un deure, no s'acaba d'entendre per quins set sous el Superhome, suposadament lliure, ha d'acceptar alguna mena de deure, ni que sigui el de retornar.

14.- Elements per a una lectura de La genealogia de la moral.

Entre els llibres de Nietzsche, *La genealogia de la moral* té un especial interès en la mesura que hi apareixen gairebé tots els temes del seu pensament: de la metodologia genealògica fins al rebuig de la compassió cristiana i la baralla amb Kant i l'utilitarisme com a expressions retorçades del nihilisme en la modernitat. Quan Nietzsche es planteja el mètode genealògic, discuteix:

El valor de l'origen, és a dir, que hi ha a l'origen de la cultura nihilista que la fa trista i nihilista.

L'origen dels valors, és a dir, què se'n desprèn i quina ambivalència i quins prejudicis o quina psicologia hi ha rera el nihilisme.

Al llibre se'ns planteja la qüestió central de l'origen i la pervivència dels conceptes morals, entenent sempre la moral com un *prejudici* nihilista. Es tracta d'esbrinar com hem arribat a ser el que som, d'on han sortit els sentiments tristos (el dolor, el mal, l'angoixa) i com han aconseguit ocupar un lloc i dominar l'esperit humà. Com és en definitiva que els febles (porucs, miseriosos, ressentits...) es presenten com a models quan, en realitat, són la patètica expressió de la decadència moral. A la primera frase del "Pròleg" ens diu: *Nosaltres els que coneixem som uns desconeguts per a nosaltres mateixos*. L'home no es preocupa de la moral perquè, senzillament, se la crea ell mateix i no necessita que ningú vingui de fora a imposar-li un model. L'home superior viu més enllà de "bé" i de "mal"; però hi ha el problema del mal posat a l'arrel mateixa del món nihilista que ens obliga a pensar com -i per què- el dolor s'ha apoderat de la vida dels humans. Cal que ens preguntem per què els valors tristos han aconseguit passar per els únics autènticament morals. Cal fer preguntes noves i mirar des d'un altre punt de vista (des de la transvaloració, des del gran sí) *l'immens, llunyà i tan recòndit país de la moral*. (Pròleg, paràgraf 7).

El problema és explicar com *la voluntat es torna contra la vida* (Pròleg, paràgraf 5) que, en definitiva, és el problema de la moral nihilista. La tesi és que cal posar en crisi el valor dels suposats valors nihilistes i mostrar-ne la seva niciesia. *El projecte genealògic consisteix a recórrer la història del pensament d'una manera desconfiada*, no acceptant com a òbvia la tradició socràtica i platònica. És, en definitiva, una sospita sobre la legitimitat de la teoria considerada des del punt de vista de la vida.

La genealogia de la moral està dividit en tres tractats. Al primer s'analitza el significat de "bo" i "dolent", en la perspectiva de la crítica al cristianisme i l'utilitarisme. Al segon es fa la crítica dels conceptes de "culpa" i "mala consciència" des de la crítica a l'ètica kantiana. Finalment, el tercer tractat es planteja els "ideals ascètics", adversaris de la vida dionisiàca.

El primer tractat planteja la figura del sacerdot com a enemic de la moral. El sacerdot és la degradació de l'aristòcrata. Quan triomfa el sacerdot no han triomfat els bons –els qui lluiten i estimen la vida- sinó els repressors de la vida. El sacerdot afirma que l'home és *un animal interessant* (I, paràgraf 7) perquè està dotat d'ànima. Separa la vida (animal, biològica) de l'esperit (intel·lectiu) i aquest és el primer pecat o el primer error de la moral. Assumit el dualisme cos – ànima , era imminent el triomf de la moral com a repressió de la vida. S'ha volgut justificar el moralisme amb criteris d'utilitat, però aquest argument és absurd. Allò que reprimeix la vida, mai no pot ser útil. La moral sacerdotal i el platonisme, quan parlen del bé, en realitat parlen de fer un home a imatge del xai –dòcil i sacrificat. *La moral és aquella mena d'invent sacerdotal que converteix en força la feblesa i la submissió.* És, a més, un invent anivellador i, per tant, adversari de la vida que està feta de diferència. *El ressentiment* (I, paràgraf 10) és *l'autèntic origen de la moral*: aquells que no poden ni saben gaudir de la vida pretenen jutjar-la i condemnar-la com si fos quelcom dolent. Però la vida està més enllà –i molt per sobre- de la forma malalta de consciència que anomenem "moral". *Mentre que l'home noble viu amb confiança i franquesa davant d'ell mateix (...) l'home del ressentiment no és ni franc, ni ingenu, ni honest, ni dret respecte a ell mateix.* (I,10)

El segon tractat planteja el problema de la responsabilitat, tal com ha estat analitzat en la tradició de Luter, Calví i Kant. La tesi central és que l'home no pot sotmetre's a cap deure moral reactiu. El concepte de *responsabilitat* és una invenció kantiana que converteix l'home en subjecte de deure, per comtes de fer-lo creador. El kantisme ha provocat un home obsessionat per la consciència i per la culpa. L'home de la "mala consciència" és un subjecte que viu perpètuament en el deure i en el dubte, que pateix per causa de l'obligació interioritzada. *L'imperatiu categòric put a crueltat* perquè l'home sempre se sent en deute i mai no està a l'alçada de la suposada perfecció que se li exigeix. –i que, en realitat, no és altra cosa que repressió dels instints. Simptomàticament, el tractat acaba amb la demanda de: *l'home redemptor, l'home del gran amor i del gran menyspreu* (s'entén: l'amor a la vida i el menyspreu del nihilisme).

El tercer tractat fa referència als ideals ascètics, que han estat la coartada de la filosofia (III, paràgraf 10). L'actitud hostil a la a la vida ha acabat passant per l'actitud filosòfica en si. Per això mateix necessitem una altra mena de filòsof. Els filòsofs són *comediants de l'ideal sense vida* (III, 28). Els ideals són l'especialitat del filòsof que sovint amaga la seva incapacitat vital i la seva buidor, usant paraules com ara "ciència" que són paròdies de la vida, l'únic important i realment valuós.

El significat de *La genealogia de la moral* es troba en la seva anàlisi curosa de la tradició occidental com a tradició malalta per manca de sentit vital. Nietzsche fa una crítica radical –la més profunda feta fins ara- de la moralitat entesa com a falsificació dels instints. Qualsevol ètica que es vulgui construir en el futur haurà de respondre necessàriament a la sospita nietzschiana i demostrar que no és hostil a la vida.

15.- Un intent de valoració crítica: Nietzsche com a sofista.

Al llibre col·lectiu *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens* (Grasset, París, 1991) que significà la revisió del nietzschianisme francès, André Comte-Sponville diu: *Si no sóc nietzschia, si no puc ni vull ser-ho, és perquè no puc viure més enllà del bé i del mal, ni transvalorar tots els valors, ni donar la volta a la tradició judeocristiana* (p. 69). La proposta nietzschiana seria, en aquesta perspectiva, una forma més dels immoralismes que s'han proposat al llarg de la història de la filosofia. Però no tenir cap moral és també una forma de tenir-ne; en aquest cas en concret es tractaria d'una moral individualista, que menysprea qualsevol forma col·lectiva de valorar el món i que, en conseqüència, està molt a prop del totalitarisme, en la mesura que el totalitarisme és la manca radical d'acceptació de l'altre. Si per a Nietzsche el concepte de veritat és absurd (*Voluntat de poder I*, 207) i realment no hi ha res més que voluntat de poder, llavors ens trobem al moll de l'os de la sofística.

El problema de la veritat és crucial per a tota filosofia. Si, per ventura, només existeix el poder i si només el poder construeix la veritat, llavors ens trobem de ple en la tesi que havien afirmat els sofistes contra Sòcrates. Però tota filosofia és una aposta per la veritat. Cal que ens entenguéssim: no és acceptable la tesi sofística –i nietzschiana- segons la qual "el poder és la veritat", sinó que *per a la filosofia la veritat val més que el poder*. És sofística l'afirmació segons la qual la veritat s'ha de sotmetre a qualsevol cosa diferent a ella mateixa (voluntat de poder, vida...) El que és veritat "val" per ell mateix. Una doctrina que afirmés que allò que és veritat no és veritat, que allò que és just no és just... esdevé un joc de paraules i nega la capacitat de l'home per a raonar. La filosofia de Nietzsche – magnífic castell de focs- posa el desig purament subjectiu i irracional al lloc de la raó que té una estructura lògica. Així Nietzsche necessàriament havia de donar peu als totalitarismes. Un totalitarisme polític no és res més que l'afirmació d'una subjectivitat (d'una voluntat irracional, d'un líder, d'un grup més o menys messiànic) per sobre de la llei (objectiva i col·lectiva). Si no hi ha veritat, llavors tot estarà permès i en aquest "tot" hi entra dissortadament el totalitarisme. La frase de la revolta del Maig del 68 "prohibit prohibir" és absurda perquè significa que no es podria prohibir ni el totalitarisme, ni el racisme, ni el sexisme. No sempre qui més crida té més raó.

Una altra crítica a Nietzsche prové dels rengles de la filosofia catòlica, especialment de Max Scheler a *El ressentiment de la moral* (1915). Per a Scheler, la filosofia nietzschiana arranca d'una mala comprensió del cristianisme. En definitiva es tracta de disculpar el cristianisme de l'acusació nietzschiana de ser l'origen del ressentiment. Scheler "contraataca" fent una anàlisi quasi psicològica del ressentiment, que presenta com un tipus de venjança "freda" (distant, calculada) aplaçada conscientment i refredada per tal de poder fer més mal. Però també implica enveja, gelosia i competència. En el ressentiment hi ha la constatació impotent que mai no serem el model que volem ser. El ressentit és l'individu que viu perpètuament en una comparació valorativa d'ell mateix amb els altres que el porta a un sentiment d'impotència.

Scheler analitza diversos tipus de ressentiment (el de la dona respecte a l'home, el dels vells respecte als joves) i s'atura especialment en dues formes de ressentiment "espiritual": el de l'apostata religiós i el de l'ànima romàntica.

La lluita de l'apostata entre la vella i la nova fe fa que aquest personatge visqui enverinat per la negació i la crítica; aquest fou el problema de Nietzsche que encara s'havia separat poc d'allò que criticava (al capdamunt les seves metàfores són cristianes) i per això per comptes de crítica fa paròdia.

L'ànima romàntica influïda pel ressentiment viu en la nostàlgia del passat: Nietzsche que reivindica el món dionisiac i acusa la repressió de la vida burgesa en realitat està mostrant un negativisme universal. El passat és un refugi del qui sent la impotència per comprendre o dominar el present.

Per a Scheler el cristianisme no pot ser una forma de ressentiment perquè el sacrifici i l'amor cristià només poden néixer de la seguretat interior i de la pròpia plenitud vital. L'amor del ressentit no auxilia i –a més- s'ha de tornar. L'amor cristià, en canvi, auxilia i és gratuït. Per a Scheler, Nietzsche ha confós el cristianisme amb la beneficència i, en conseqüència, critica no pas la moralitat cristiana sinó la seva degradació humanística. Allò que Nietzsche critica –i amb raó- no és la moral cristiana, sinó la mala comprensió del cristianisme degradat a doctrina social, política o biològica –quan el cristianisme no és res de tot això. El cristianisme no és una "fraternitat universal" sinó una religió; no es refereix per a res al món terrenal, sinó al món perfecte i diví. El cristianisme no és una teoria de la justícia (humana) sinó de la caritat (divina). En aquest sentit, per a Scheler, Nietzsche hauria errat el tret, situant el cristianisme a un nivell "massa humà".

«LA GENEALOGIA DE LA MORAL»

NOTES SOBRE LA "PRIMERA DISSERTACIÓ": «BO I PERVERS, BO I DOLENT»

I.- El projecte que Nietzsche es planteja a LA GENEALOGIA DE LA MORAL (1887) es podria gairebé resumir en un sol fragment, que pertany a l'apartat 6 del Pròleg de l'obra: «Expressem quina és aquesta nova exigència; necessitem una crítica dels valors morals, cal qüestionar d'una vegada el valor intrínsec d'aquests valors. En aquest sentit, cal un coneixement de les condicions i de les circumstàncies de les quals sorgiren aquests valors, en les quals es desenvoluparen (moral com a conseqüència, com a símptoma, com a màscara, com a esperit de Tartuf, com a malaltia, com a malentès, per bé que també com a causa, com a remei, com a estimulants, com a entrebanc, com a verí), un coneixement que fins ara no ha existit, ni tan sols s'ha cobejat». Convé recordar que el text fou publicat escassament un any i mig abans del col·lapse de l'autor (el que els nietzschiana anomenen "l'eufòria torinesa") a resultes del qual s'estroncà la seva producció intel·lectual.

LA GENEALOGIA correspon a un moment que la crítica nietzschiana considera "de tardor" quan ja ha madurat la seva obra i es considera capaç d'arrancar la careta a conceptes com "veritat" o "compassió". Però és anterior en la seva redacció a les que es consideren les últimes obres: els DITIRAMBES DE DIONÍS, el CREPUSCLE DELS ÍDOLS, l'ANTICRIST, ECCE HOMO i NIETZSCHE CONTRA WAGNER, totes elles escrites entre 1887 i 1888, just abans del daltabaix psicològic de l'autor. Nietzsche ingressà a la clínica de Jena el 3 de gener de 1889 i ja no produí res més fins a la seva mort, l'any 1900. A diferència dels darrers textos esmentats, en el moment de redacció de la GENEALOGIA encara no havia llegit Dostojevskij i això significa que la seva comprensió (o més estrictament: la seva incomprensió) de la pietat és més dura i sense matisacions.

Per comprendre el llibre convindria especialment recordar, que com deia el professor Pep Calsamiglia en el pròleg a l'edició catalana del text (1981): «És la formulació d'una crítica de la moral vigent, com a fase preliminar al capgirament dels valors. Potser sigui l'obra més cruel i agosarada de Nietzsche (...) S'hi endevina el propòsit de demostrar amb arguments convincents les seves tesis sobre els fonaments dels valors morals. S'hi qüestiona el valor mateix d'aquests valors. I no es pot tractar el problema si no és per la via adequada: la de la interpretació. En l'àmbit de la valoració el sentit s'haurà de trobar en l'origen, i per tant s'ha d'entendre la interpretació com a genealogia. A partir d'aquesta gènesi es podran desemascarar les il·lusions i els enganys, i descobrir l'element diferencial dels valors, del qual deriva la seva validesa».

Però Pep Calsamiglia no pot estar-se d'assenyalar que «Per a la lectura dels seus textos hem d'estar disposats a patir les ferides abans de participar en la seva capacitat de penetració, en les articulacions dels judicis de valor, en la seva genealogia del sentit»; opinió que comparteix amb el traductor castellà de l'obra Andrés Sánchez Pascual per a qui els tres assaigs de LA GENEALOGIA DE LA MORAL: «han estat considerats sempre l'obra més ombrívola i cruel del seu autor».

Per a Calsamiglia, Nietzsche podria ser comparat a una flama, símil que –a més– el propi autor va proposar en un vers de LA GAIA CIÈNCIA. «Flama, perquè insaciable, es consumeix incandescent, converteix en llum tot el que toca i en carbó tot el que deixa». La filosofia nietzschiana és, doncs, més valuosa per a destruir els

pseudoconceptes morals que per a obrir un camí de sortida al ressentiment i a la mala consciència nihilista. D'aquí que el propi Calsamiglia acabi el seu pròleg sospitant també que els «cops de martell han de destruir algunes noves taules de valors». És en definitiva una mica massa fàcil criticar el nihilisme del platonisme, del cristianisme o de l'utilitarisme oblidant el fracàs totalitari de règims com el nazi inspirats –bé o malament – en postulats nietzschians.

Calsamiglia pertanyia (amb Jordi Maragall i Francesc Gomà) a la generació de filòsofs formada en els anys de la República. Tots tres foren catòlics, demòcrates i esperits lliures que es negaren a exiliar-se després de la guerra i que, alhora, tampoc no van acceptar sotmetre's al règim franquista. Represaliats pel feixisme en la seva triple condició de pensadors, catalans i liberals, mantingueren, però, la dignitat de l'ofici filosòfic a Catalunya en la nit més negra. Jordi Maragall, per exemple, no pogué tornar a la Universitat i fou senador amb la represa de la democràcia, Gomà només aconseguí plaça en 1962 i Calsamiglia fou impedit de donar classes durant més de trenta anys per la dictadura fins a la creació de la Universitat Autònoma (UAB). Si esmentem aquí la seva aportació als estudis nietzschians és per a mostrar que els pensadors vinculats a la tradició democràtica acostumen a considerar que en l'obra de Nietzsche hi ha un nivell de retòrica que tendeix a desagradar profundament els qui estan per una concepció liberal i tolerant de les relacions humanes. Per a Nietzsche, com per a Freud, el més significatiu que ha de fer la filosofia és desmuntar els tòpics culturals (o com deia el propi Nietzsche, «filosofar amb el martell») però la dificultat que es planteja és que una filosofia que només sigui negació deixa els humans en el pur no-res.

II.- El projecte nietzschian consisteix a capgirar els valors, però aquesta «transvaloració» (situant la vida al capdamunt, al lloc on abans en la tradició platònica i cristiana se situaven les Idees o Déu) ha de ser activa. Si es tracta de deixar convertida en cendra la moral tradicional cal un estudi gairebé psicològic sobre el sentit dels vells valors per a mostrar la necessitat de desfer-se'n. A la seva autobiografia intel·lectual, ECCE HOMO, Nietzsche, definí la seva intenció en escriure LA GENEALOGIA DE LA MORAL dient que eren: «tres treballs d'un psicòleg preliminar per a capgirar tots els valors».

El llibre està dividit en tres tractats o seccions: la primera està dedicada a la distinció entre "Bo i pervers [en la trad. cast. "malvat"] o Bo i dolent". La segona analitza "Culpa, mala consciència i aspectes similars" i potser és literàriament la més reeixida (inclou la famosa definició de l'home com a «animal que pot prometre» i que, per tant, sap oblidar i mentir). Finalment, la tercera secció es pregunta "Què signifiquen els ideals ascètics?" i després de passar comptes amb Kant i Schopenhauer, analitza l'ascetisme moral dels sacerdots que tenen per funció fer que els homes feliços se sentin culpables de la seva felicitat.

A la seva autobiografia intel·lectual, ECCE HOMO, el propi Nietzsche diu que: «Els tres tractats de què es compona aquesta GENEALOGIA són pel que fa a expressió, intenció i art de la sorpresa, el més inquietant que fins ara s'ha escrit. Dionís és també, com se sap, el déu de les tenebres».

Sembla important recordar també l'explicació que Nietzsche dóna sobre la temàtica dels tres assaigs que componen el llibre: «- La veritat del primer tractat és la psicologia del cristianisme: el naixement del cristianisme, de l'esperit de ressentiment, no de "l'esperit, com sovint es creu -un antimoviment per la seva essència, la gran rebel·lió contra el domini dels valors nobles -El segon tractat presenta la psicologia de la consciència, que no és com es creu habitualment la veu de Déu en l'home, és l'instint de crueltat (...) -El tercer tractat dóna resposta a la

pregunta sobre d'on prové l'enorme poder de l'ideal ascètic, de l'ideal sacerdotal, malgrat que aquest sigui un ideal nociu (...)»

Es digui el que es vulgui per a justificar-ho, resulta obvi que el text de Nietzsche és explícitament antisemita (apartats 7 i 8 de la sec. 1ª) i que a la secció 1ª (apartat 5) apareixen referències racistes referides als individus de cabells negres considerats inferiors als aris rossos. També s'hi fa referència a la famosa "bèstia rossa" germànica que necessita desfogar-se –una imatge que els nazis van usar abastament en la propaganda (apartat 11). Però al llibre "hi rep" gairebé tothom: tant el cristianisme i els sacerdots i la mateixa raça ària [«qui ens assegura que la raça dominant i conqueridora, la dels aris, no és sotmesa i abatuda fins i tot des del punt de vista psicològic?» –apartat 5è]. De fet, al mateix apartat arriba a afirmar que en llatí "bonus" [bo] està etimològicament vinculat a "bellum" [guerra]. Posteriorment, a l'apartat 11 del tractat 2, Nietzsche carregarà també contra anarquistes i antisemites perquè, a parer seu, els mouen per ressentiment (sentiment negatiu) i defensarà que «L'home actiu, l'home que ataca, que comet abusos, sempre està més a la vora de la justícia que l'home reactiu» [del mateix apartat i tractat].

Sempre hi ha la possibilitat de rebaixar el políticament incorrecte del llibre i considerar que el llenguatge nietzschian és simbòlic. Però, senzillament, NO ho és. Quan Nietzsche parla de "negres", "jueus" "anarquistes" o "sacerdots" (o de Luter i de Kant) per a blasmar-los, vol dir exactament el que diu: està presentant arquetipus morals contraris al que per a ell és l'ideal de capteniment moral: l'aristocràtic i cavalleresc propi del superhome –ideal que apareix descrit així a l'apartat 7 de la sec. 1ª. En les seves pròpies paraules: «Els judicis de valor dels cavallers i dels aristòcrates tenen com a pressupòsit una corporalitat plena de vigor, una salut florent i rica, fins i tot sobreixent». Per contraposició «... els sacerdots són els enemics més perversos. Per quina raó? Perquè són els més impotents. A partir d'aquesta impotència, l'odi esdevé en ells una cosa monstruosa i inquietant, es converteix en la cosa més espectral i verinosa». En definitiva, la tesi nietzschiana és que hi ha per una banda una moral de senyors, creadora de valors i una moral sacerdotal (equivalent al que en altres llocs anomena la moral d'esclaus) purament reactiva i ressentida.

Però no seria correcte quedar-nos en els excessos de vocabulari, per desagradables que puguin ser. En profunditat, la tesi nietzschiana vol fer palès que tothom qui viu en una societat sotmesa a la moral és nihilista: tothom fa el que NO ha de fer i el és que NO ha de ser; per això els personatges que surten a LA GENEALOGIA... no s'han d'entendre com a individus concrets, sinó com a models morals reprimits i fracassats per la seva submissió a ideals morals repressius. Quedi, però, oberta si hi hauria alguna societat possible i efectiva sense eficàcia moral. La resposta de Calsamiglia, de Jordi Maragall o de Francesc Gomà va ser estrictament la contrària: ens van ensenyar que la moral (reivindicar i fer el Be, la Justícia, etc.) és una força la resistència. Enfrontar-se per motius morals, i per una profunda exigència de ser poble amb el seu poble, a la brutalitat i a la destrucció franquista significava quelcom més que un gest o una retòrica.

III.- Per comprendre l'abast de la proposta nietzschiana no estaria de més rellegir el text amb què començàvem, i especialment un fragment, el paràgraf entre parèntesi en què Nietzsche explica contra qui adreça la seva proposta de transvaloració. Deia així: «(moral com a conseqüència, com a símptoma, com a màscara, com a esperit de Tartuf, com a malaltia, com a malentès, per bé que també com a causa, com a remei, com a estimulants, com a entrebanc, com a verí)».

Si analitzem el text veurem que la moral és caracteritzada amb una autèntica cataracta d'apel·latius, tots de molta intensitat que convindria revisar :

1.- «moral com a conseqüència» vol dir que per Nietzsche la moral no és ni l'origen ni la causa del capteniment humà, sinó la conseqüència de la por a la vida.

2.- «moral com a símptoma» s'ha d'entendre en el sentit mèdic. Hi ha una malaltia (el "nihilisme", l'angoixa davant la vida, la profunda incapacitat de crear) que genera "moral" igual com la malaltia física provoca febre.

3.- «moral com a màscara» perquè en realitat els predicadors de la moral amb el seu discurs sacerdotal el que realment amaguen és la seva ànsia de poder sobre els febles. De fet, per a Nietzsche els filòsofs que prediquen la submissió de la vida a la moral són els autèntics clergues emmascarats.

4.- «moral com a esperit de Tartuf», donat que com en l'obra de Molière es tracta de dissimular hipòcritament el ressentiment dels miserables contra la creació vital que no coneix restriccions moralitzants

5.- «moral com a malaltia» implica que sentir-se culpable és estar malalt. La vida en el seu sentit ple és incompatible amb el concepte de culpa, només cerca la seva pròpia expansió.

6.- «moral com a malentès», vist que qui entén correctament la vida la frueix i no la pateix.

7.- «moral com a causa», en la mesura que provoca que l'home interioritzi la culpa o la falta

8.- «moral com a remei», perquè és el remei que els ressentits, els esclaus, els frustrats, els jueus, els sacerdots, etc., usen per a autojustificar-se.

9.- «moral com a estimulants», perquè curiosament la moral que nega la vida actua paradoxalment com a estímul de les accions més descabellades. Sovint és per ànsia de realitzar algun ideal moral que els individus actuen fins i tot per sobre de les seves forces.

10.- «moral com a entrebanc», perquè ens dificulta la felicitat portant-nos a buscar el sentit de la vida fora de la vida

11.- «moral com a verí», perquè finalment mata l'espontaneïtat, fa impossible la vida creadora.

IV.- El tractat o secció 1ª (que ell anomenava "Dissertació") de la GENEALOGIA porta per títol «"Bo i Pervers". "Bo i Dolent"» i està composta per 17 apartats. Nietzsche ja ha abandonat l'estil aforístic: no fa frases curtes i tallants sinó que desenvolupa temes per extens, buscant les giragonses dels problemes.

Els tres primers apartats del Tractat 1 tenen una unitat temàtica i poden llegir-se com una unitat: el fil que els uneix és l'anàlisi de la relació entre "bo" i "útil". Comença per una crítica en profunditat a la psicologia utilitarista –concretament a Herbert Spencer (explícitament anomenat a l'apartat 3). De fet, la crítica central a l'utilitarisme és que es tracta, segons Nietzsche, d'una doctrina poc aristocràtica, que redueix l'egoisme (apartat 2) a una actitud calculadora, burgesa, per comptes

de presentar-lo com una forma del que per a ell és més valuós «el pathos [sentiment, passió] de la noblesa», que és també un «pathos de la distància», en la mesura que l'home superior no es barreja amb «una intel·ligència interessada, un càlcul de profit».

L'utilitarisme estava molt interessat en la relació entre moralitat i economia (Adam Smith el principal teòric del liberalisme i antecedent de l'utilitarisme era professor d'ètica i Bentham considerava que precisament en reconèixer que el ressort moral bàsic era la utilitat es feia un gran bé a la humanitat, deslliurant-la de prejudicis religiosos i posant el càlcul (objectiu) al lloc dels prejudicis i la tradició com a fonament de la moralitat). Però per a Nietzsche cal anar més enllà. La psicologia moral dels anglesos és: «una mica de vulgaritat, una mica d'ofuscament, una mica d'anticristianisme, una mica de pruija i de necessitat de coses fortes com el pebre» (apartat 1). Si l'utilitarisme encara és nihilista, Nietzsche té clar el perquè d'això: és perquè encara és humanista i l'humanisme és una ensarronada. Ens han educat per a «sacrificar qualsevol instint a la veritat» i per això l'home és un ésser inevitablement frustrat. Els psicòlegs anglesos, a parer seu: «... només són granotes velles, fredes i ensopides que s'arrosseguen i saltironegen en torn de l'home, a l'interior de l'home, com si aquí trobessin el seu element natural, és a dir, en aigües pantanoses» (apartat 1). En definitiva, a l'inici del Primer Tractat, Nietzsche ha volgut obrir un camp: la crítica dels sentiments morals mostra que són útils; però la seva utilitat no és «la del més gran bé per al més gran nombre» pròpia de l'utilitarisme, sinó la utilitat dels instints i de la força per a l'home superior i la del ressentiment i la compassió per als homes inferiors

També els apartats 4,5 i 6 del Primer Tractat tenen una unitat interna, la que prové de l'anàlisi del llenguatge que és expressió de poder perquè els qui decideixen com s'anomenen les coses i posen nom al món són els qui manen. D'aquí que Nietzsche es proposi estudiar «quin significat tenien pròpiament des del punt de vista etimològic els termes referits a allò que és "bo", encunyats per les diverses llengües» (apartat 4). S'arriba a la conclusió que "bo" és un sinònim d'aristocràtic «"Bonus", per tant, seria l'home del desacord, (...) l'home de la guerra», mentre «en llatí el mot "malus" (...) pogué qualificar l'home vulgar com a persona de color fosc» (apartat 5). Nietzsche era filòleg de formació i considerava que la veritat de les coses es troba en el llenguatge; així com algú parla, tal és. Per tant seria erroni considerar que el llenguatge és simbòlic (ho diu textualment a l'apartat 6: «...tots els conceptes de la humanitat més antiga foren concebuts de bon començament (...) d'una forma contrària a qualsevol simbolisme».

L'apartat 6 enceta un tema que fonamental: la diferenciació entre sacerdot i guerrer, en la mesura que ambdós simbolitzen formes diferents de valorar la "bondat" i la puresa. De bon començament, per a Nietzsche hi havia alguna cosa malaltissa en la forma com els sacerdots comprenien la bondat, en termes de compassió –per comptes de fer-ho en termes de força que seien els adients. Els sacerdots creen per primer cop un concepte de bo i un de dolent que ja no es refereixen a la força sinó als sentiments. La pèrdua de vinculació entre vida (en sentit físic, concret) i moral provoca la identificació entre sentiments morals i neurastènia o, com diu Nietzsche: «De bon començament hi hagué quelcom que no era sa en aquelles aristocràcies sacerdotals». La moral, però, fa que, com diu a les darreres parts de l'apartat 6: «ha esdevingut una bèstia interessant». El que fa que l'ànima humana sigui un objecte d'estudi apassionant és que «ha aconseguit una fondària en un sentit superior fent-se perversa». Si cal estudiar una genealogia de la moral és perquè resulta fascinant que l'home, que pot ser senyor i dominador, accepti en canvi ser miserable i reprimat en nom del sentiment moral.

A partir de l'apartat 7 el llibre entra ja directament en matèria plantejant «la gelosia [entre] la casta dels sacerdots i la casta dels guerrers [que] no es volen

posar d'acord pel que fa als valors». Els valors forts, vinculats a la vida, seran els dels senyors –els valors febles, vinculats als sentiments, a les idees, etc., seran, en canvi, els dels sacerdots, els dels jueus i els dels esclaus. És en aquest text on apareix el famós i discutit argument antisemita, al capdavant un tòpic que a l'Alemanya del segle XIX estava molt arrelat: «Han estat els jueus aquells qui amb una conseqüència aterridora i amb els ullals de l'odi més abismal han gosat d'establir i de mantenir la inversió de l'equivalència aristocràtica dels valors (bo = noble, poderós = bell, feliç = estimat per Déu), és a saber: "Els bons són només els desgraciats, Els bons són només els pobres, els febles, els humils..."». El cristianisme seria tan sols l'extensió de les tendències sacerdotals, i en conseqüència negadores de la vida, que hi ha en la moral sacerdotal jueva. A l'apartat 8, en un text vidriòlic, se sosté que: «(...) del tronc de la venjança i de l'odi, de l'odi jueu, de l'odi més pregon i sublim, és a dir, de l'odi que produeix ideals i destrueix valors, de l'odi que mai no ha tingut parió a la terra, brostà una cosa igualment incomparable, un nou amor, l'amor més sublim».

A les últimes línies de l'apartat 7 s'inicia el tema de «la revolta dels esclaus pel que fa a la moral» que és una de les idees bàsiques de la secció 1ª i de tota la filosofia nietzschiana i que prové de MÉS ENLLÀ DE BE I DEL MAL: el mètode genealògic significa per a comprendre la significació de la moral cal remuntar-se fins el seu origen. Doncs bé; en l'origen de la moral hi ha el ressentiment dels febles que, essent incapaços de viure la vida com una força i com una creació ("voluntat de poder") usen la moral com a palanca per dominar el món. El cristianisme, és només la culminació del model jueu que posa la moral i el ressentiment per sobre de la vida; moral sacerdotal que ha separat definitivament pensament i vida. Com diu a l'apartat 8: «Israel ha anat triomfant sempre fins ara amb la seva venjança i la seva inversió de tots els valors, sobre tots els altres ideals, sobre tots els ideals més nobles».

Els apartats 9 i 10 mostren el triomf del ressentiment nihilista i les seves conseqüències: «"Els senyors" han perdut. Ha guanyat la moral de l'home vulgar» i «tot esdevé jueu, o cristià, o plebeu (tant se val quin mot s'empri!)» (9) i en conseqüència la moral esdevé presonera del ressentiment, per comptes d'expressar la força del creador i la capacitat de la vida; expressa la misèria, la vulgaritat purament reactiva i incapaç de crear. La moralitat és, doncs, «... falsificació amb la qual l'odi reprimit, la venjança de l'impotent, maltracta el seu adversari». (nº 10).

A l'apartat 10 Nietzsche ofereix tota una sèrie de contraposicions entre la moral aristocràtica, pròpia de l'home superior (la paraula "Superhome" no apareix al text) i la moral d'esclau, ressentida i nihilista:

1.- L'home noble és "feliç" («no havia de construir artificialment la seva felicitat») i viu en una felicitat activa, contraposada a la "felicitat dels impotents" purament passiva, pròpia «dels qui pateixen úlceres produïdes per sentiments plens de verí i d'enemistat».

2.- L'home noble viu amb «confiança i sinceritat»; mentre l'home del ressentiment «no és sincer, ni ingenu, ni honrat, ni directe amb ell mateix».

3.- L'home noble és "bo" («no enverina») i fort; mentre l'home nihilista és angoixat i astut.

4.- L'home noble quan té enemics els fita cara a cara, i d'aquesta manera els mostra respecte; mentre l'home del ressentiment és pervers i pateix odi insaciable.

V.- En definitiva, un «home bo» per a Nietzsche és exactament el contrari (la transvaloració) del que s'entén per "bondat" en el ressentiment sacerdotal. És qui no separa l'existència, per una banda, i el sentit per una altra, que és l'error del model occidental de pensament. Així l'obra de Nietzsche es pot considerar una revisió de la tradició occidental, platònica i judeocristiana. Per a Nietzsche, la vida és el criteri de valoració; però la vida no és –de cap manera!– un concepte ni una idea, sinó la condició de possibilitat de tota altra cosa (idees incloses). La cultura (nº 11) és l'expressió del ressentiment contra la vida perquè ens converteix en animals domèstics, i ens fa perdre la força instintiva que està: «a la base de totes aquestes races nobles (...) la bèstia de rapinya, l'esplèndida la bèstia rossa que vagareja cobejant despulles i victòries».

El final del nº 11, així com els nº 12 i 13 insisteixen en el tema de l'antihumanisme. Precisament perquè l'home no és fort ni creador, sinó que s'ha tornat feble, ressentit, teòric, empetitit, conceptual... l'home esdevé quelcom a superar: «Juntament amb el temor envers l'home, hem perdut també l'amor envers ell, el respecte, l'esperança, el desig. Des d'ara la visió de l'home cansa. En què consisteix actualment el nihilisme, si no és concretament això...? Ens hem cansat de l'home...» En resum, els homes febles necessiten creure en alguna idea, els forts, en canvi, en tenen prou creient en la seva força i expandint-la. Creure en l'home, per comptes de posar tota la confiança en el poder de la vida és un «sublim autoengany que consisteix a interpretar la mateixa feblesa com a llibertat» (apartat 13). De l'apartat 14 fins al final no apareixen, de fet, arguments nous, tot i que els nº 16 i 17 serveixen com a síntesi de la Dissertació. L'home nihilista és, en definitiva, el qui «fabrica ídols» i «converteix la feblesa en mèrit i guany» (nº 14).

En definitiva, la genealogia de la moral és l'anàlisi de la «batalla terrible» que «Bo i Dolent, Bo i Pervers» han lliurat durant milers d'anys, contraposant la vida noble i creadora –i, per tant situada, "més enllà de bé i de mal"– amb la moral repressora dels instints vitals. El deure ("has de") propi de l'home nihilista ha de ser transvalorat i el poder de la vida ha de rompre amb l'imperatiu categòric. La tasca futura del filòsof ja no serà justificar els valors sinó determinar –com diu l'última frase de la Dissertació: «la jerarquia dels valors». Només valors vinculats a la vida, ja no valors tristos, angoixats, repressors i nihilistes poden ser assumits pel creador, per l'home noble i hereu de Dionís: el «Tu has!» de la moral kantiana ha de ser substituït pel «jo vull» de l'home superior, creador dels seus propis valors i no seguidor dels valors del ramat.

A la Tercera Dissertació de la GENEALOGIA, Nietzsche proposarà com a nou criteri la «hubris» [desmesura, excés] pròpia de la tragèdia grega (nº 9). Potser només en aquesta condició sigui pensable l'home superior (el més enllà de l'home o «Übermensch» - Superhome). Aquesta opció inclou la possibilitat de fer «experiments amb nosaltres mateixos» -i avui amb la genètica no deixa de tenir un caire inquietant. En tot cas, el que sembla clar és que l'home superior seria aquell que intensifica la seva posició vital, la seva força. Que això hagi tingut o pugui tenir conseqüències brutals tindrà molt a veure amb un altre debat: el de les conseqüències pràctiques de les idees filosòfiques. I en el cas de Nietzsche aquest debat està particularment obert.

Una introducció a "SOBRE VERITAT I MENTIDA EN SENTIT EXTRAMORAL"

SOBRE VERITAT I MENTIDA EN SENTIT EXTRAMORAL és un text breu (només de 14 paràgrafs) però d'una importància decisiva en l'obra de Nietzsche perquè s'ocupa del que, a grans trets, hom podria anomenar la "filosofia del llenguatge" de Nietzsche. El que passa és que, com sempre en l'obra d'aquest autor, no se'ns presenta "només" una filosofia del llenguatge, sinó que hi inclou una reflexió en profunditat sobre el paper de la metàfora i sobre la relació del llenguatge amb la veritat.

Amb Nietzsche apareix plenament en la filosofia el que s'ha anomenat "consciència lingüística", és a dir, el convenciment que els conceptes –i bàsicament els conceptes de caire moral (bo/dolent just/injust, etc.)– són construccions lingüístiques, és a dir, instruments per a la dominació i per a la domesticació de la realitat i no predicats o propietats essencials de les coses. Ell serà el primer a observar que el llenguatge, per comptes d'acostar-nos al món real, ens n'allunya i ens el dissimula. El llenguatge i la veritat per a Nietzsche són, senzillament, una metàfora, una il·lusió, una ficció que ha oblidat el seu origen fictici. L'originalitat de Nietzsche com a filòsof del llenguatge rau en què no l'estudia com un fenomen de comunicació sinó que, ben al contrari, el presenta com allò que ens impedeix de comunicar-nos realment perquè les paraules –i més estrictament l'ús metafòric de les grans paraules– ens amaguen les coses.

Les afirmacions bàsiques de SOBRE VERITAT I MENTIDA... no són, però, quelcom que aparegui com a novetat en aquest text. En realitat Nietzsche va sostenir la mateixa concepció sobre el llenguatge i la veritat en totes les seves obres. Les mateixes conviccions hom pot espigolar-les aquí i allí en tota l'obra nietzschiana i, de fet, deriven de la seva concepció de la voluntat com un "poder" que mai no pot degradar-se a ser tan sols "concepte".

Ja al paràgraf 41 d'AURORA (1881), Nietzsche havia observat que: "Sempre que els homes de les primeres edats situaven una paraula, creien haver realitzat un descobriment, creien haver resolt el problema; i el que havien fet era dificultar la solució. Ara, per tal d'aconseguir el coneixement, cal empassegar constantment amb paraules que s'han fet eternes i dures com la pedra, tant que fins i tot és més fàcil trencar-se una pedra que trencar una paraula".

I al paràgraf 265 de LA GÀIA CIÈNCIA (1881-1882) trobem l'aforisme sobre l'últim escepticisme en què Nietzsche ens diu: "¿Quines són en darrer terme les veritats de l'home? Els seus errors irrefutables".

En aquests dos textos, triats entre molts d'altres, podem trobar la síntesi del que en forma més arrodonada es planteja a SOBRE VERITAT I MENTIDA...:

- 1.- Que el llenguatge és sempre una presó (un conjunt de metàfores que ens impedeixen de copsar la veritat del món)
- 2.- Que la veritat no és altra cosa que un prejudici (una construcció feta de forma interessada) que hem acabat prenent com a veritat més per un acte de fe que per una anàlisi racional.

No és, però, que Nietzsche menysprees el llenguatge; ben al contrari, el considerava una de les obres més significatives dels humans, que a través de la paraula han construït un ordre en el real. El problema és que llenguatge ha domesticat el món però al mateix temps ens ha convertit en éssers morals, a través de la paraula restem presoners de conceptes que tenen una existència exclusivament lingüística, com "veritat" o "mentida" conceptes que, en ells mateixos, ens impedeixen veure el món tal com és (com una força) per convertir-lo en un fet moral.

Gràcies a aquesta presó i a aquest prejudici que és el llenguatge s'ha pogut bastir el gran espectacle que és la cultura però també, i al mateix temps, l'home s'ha acabat trobant presoner dels prejudicis que ell mateix ha construït.

Nietzsche és un filòleg i com a tal té una clara consciència del fet que el llenguatge no mostra la veritat de la cosa sinó que és, al contrari, una construcció arbitrària que designa, que indica la cosa, però que alhora, domestica la realitat i ens torna incapaços de copsar el que la cosa sigui. Posant nom a les coses –i convindria recordar que l'acte de posar nom a les coses és una de les primeres coses que feu Adam segons el Gènesi– se'n pren possessió i, en resum, se les domina però alhora se les torna insignificants. Les etimologies ens mostren d'una manera molt òbvia fins a quin punt el que en el llenguatge antic era terrible, s'ha convertit en quelcom purament banal només per la força de l'ús. El llenguatge actua així com una forma d'autoengany perquè en el fet de "donar nom" creiem que ja dominem el poder de les coses. La ficció del "donar nom" ens permet evitar el dolor que ens produiria el coneixement de la Veritat.

Per a introduir-nos en SOBRE VERITAT I MENTIDA... cal no oblidar mai que per a Nietzsche la veritat és una forma del "poder": no està constituïda per un joc de conceptes, sinó per "forces". La veritat mai no pot consistir en una idea, en el sentit platònic del mot, sinó en una "intensitat", que expressa la força de la voluntat de poder –i no de la voluntat de veritat. El que al paràgraf primer de SOBRE VERITAT I MENTIDA... s'anomenen els "animals llestos que inventaren el coneixement" (els humans) són éssers que han construït el llenguatge com una eina per dominar el món i fer-se'l seu. El llenguatge és una "fe" -aquesta idea apareix també a la primera part del seu HUMÀ, MASSA HUMÀ (1878)- de la qual jo podem desfer-nos-en. No hi ha marxa enrera: l'animal que ha descobert el llenguatge ha descobert també la mentida.

En la mesura que l'ésser humà és social i gregari, el llenguatge no li serà útil, fonamentalment, per a comunicar-se (en Nietzsche la comunicació és un fet impossible, un pur malentès), sinó per a imposar-se i dominar els altres. No estem tan lluny de la concepció del món de la sofística...

Per a Nietzsche en el principi no hi ha mots sinó sensacions. Cadascuna d'aquestes sensacions és única, pròpia, personal i intransferible. Les sensacions produeixen imatges i, finalment, d'aquestes imatges en fem conceptes i en conseqüència les refredem, donant-los una falsa aparença d'eternitat i de perfecció. Però treballant així, per processos d'abstracció, acabem per oblidar que el llenguatge deforma tan com forma; que sedueix tant com redueix la realitat a paraula i que, finalment, ens fa passar la ficció per realitat.

Els animals que inventaren el coneixement no ho feren com a expressió del seu poder –perquè, al cap i a la fi, el poder del llenguatge s'ha revelat superior al dels humans–sinó com una forma de supervivència perquè en parlar cregueren, erròniament, que serien capaços de defensar-se la plurivocitat i de la diferència (del "poder", en definitiva) que emana de les coses.

Caldria preguntar-se també per què usa Nietzsche el mot "extramoral" en el títol d'aquest text. En quin sentit la veritat i la mentida tenen un sentit "extramoral"? La resposta cal veure-la en el metallenguatge, és a dir, en la funció, del llenguatge que no designa les coses sinó que es designa a si mateix. Hi ha un doble sentit moral i extramoral del llenguatge que cal diferenciar curosament.

Que el llenguatge posseeix un sentit "moral" és obvi: emprem mots com "bo/dolent", "just/injust", etcètera; però aquest ús moral del llenguatge neix de la rancúnia, del ressentiment dels febles que, precisament perquè no tenen poder en sentit ple –en la mesura que no són amos de la seva pròpia vida– construeixen la moral com a forma de defensa de la seva feblesa. Qui necessita fer ús del llenguatge de la moral és que, senzillament, no té poder.

Però el llenguatge no té només un sentit "moral", sinó que –com se'ns diu al títol de l'obra– és "extramoral". Cal definir el "sentit extramoral" del llenguatge com una doble capacitat:

1.- d'una banda és extramoral perquè la gramàtica dóna al món un ordre (fictici, però ordre) que ens permet creure (erròniament) que podem dominar el món i que podem fer nostre el poder, la voluntat de poder, que palesa tot el que viu.

2.- però, a més, és també extramoral perquè remet a un metallenguatge (no "diu", sinó que "imposa"). El llenguatge, a diferència de les sensacions i de les imatges a partir de les quals ha nascut, no pertany a l'ordre de la naturalesa sinó al de la convenció. De la mateixa manera que la paraula "taula" no és una taula, tampoc la paraula "veritat" no defineix la veritat. Per a Nietzsche la veritat només prové de la vida, i ha de ser entesa com a expansió de la vida.

El poder del llenguatge sobre els humans neix de la inconsciència. Al paràgraf 8, del text, Nietzsche ens dirà que precisament perquè hem oblidat que en el llenguatge el que hi havia al principi eren només imatges, hem pogut arribar a identificar els conceptes amb la veritat i a creure que aquests conceptes estableixen un ordre natural sobre les coses. Així l'ésser humà: "s'oblida tant de les metàfores intuïtives originals en tant que metàfores i les pren com les coses mateixes". I així s'arriba a creure que la paraula "veritat" designa la veritat per comptes de designar una força o un poder.

Així s'entén millor que a l'inici del text Nietzsche hagués parlat de l'home com a "faula". El llenguatge ens permet fabular sobre el món, construir un edifici de paraules que anomenem "ciència" i "veritat". Al paràgraf 13 de SOBRE VERITAT I MENTIDA... dirà que: "L'ésser humà mateix ... té una invencible tendència a deixar-se enganyar, i es troba com encisat de felicitat quan el rapsode li conta faules èpiques com si fossin vertaderes, o quan l'actor fa de rei en l'obra de teatre amb més reialesa que la que li mostra la realitat". En definitiva, el llenguatge que vol aparèixer com a "veritat" de la cosa no és construeix la més terrible de les mentides.

Per a Nietzsche tot el llenguatge té un sentit extramoral perquè tot ell constitueix una pura metàfora; la gramàtica actua com una mena d'ulleres que ens obliguen a mirar el món d'una determinada manera, desenfocant-lo, convertint –o més ben dit: degradant- la pluralitat de les coses en la (falsa) unitat dels conceptes. El llenguatge té una capacitat "extramoral" perquè construeix una metàfora que ha oblidat la seva realitat metafòrica i ha convertit el que primitivament era una força en una mena de pacte social, falsament comunicatiu. En sentit extramoral el llenguatge congela la realitat, la torna instrumental i ens dóna la falsa sensació que construint conceptes construïm també les coses i les dominem. En sentit extramoral

el llenguatge crea "la" veritat i, en conseqüència, tot ús del llenguatge, en tant que suposada expressió de veritat, està tocat de moralisme.

En la mesura que el llenguatge és una construcció que ha de servir col·lectivament ja és una ficció, perquè ens fa oblidar allò que de personal i intransferible hi ha en la realitat mateixa. Com ens diu al paràgraf 7 del text: "la natura no coneix formes ni conceptes, ni tampoc, per tant, cap mena de gèneres sinó tan sols una X inaccessible i indefinible per a nosaltres". Voler convertir en llenguatge el que com a tal és inaprehensible i no reductible a concepte (el món com a "poder") significa degradar-lo.

La concepció de la veritat "moral" és la que ha dominat fins ara en la filosofia. Hem après a discutir sobre "bo/dolent", sobre "just/injust" o sobre "útil/inútil". Però ens ha mancat la lucidesa necessària per tal de copsar l'ús "extramoral" del llenguatge o, en altres paraules, per adonar-nos-en de fins a quin punt la construcció del llenguatge és una pura degradació moralitzant, gregària i insípida, de la realitat entesa com a "poder". Al paràgraf 6 del text Nietzsche diu que: "Tot concepte sorgeix de la igualació d'allò desigual". En aquest sentit el llenguatge és, i només pot ser, una ficció perquè en l'ús dels mots (en el seu ús comunicatiu que ha de ser compartit i comprensible per tots els parlants d'una llengua) hi rau una falsedat bàsica: la de creure que els mateixos mots signifiquen el mateix per a individus que, en realitat, els omplen de significats molt diversos. Cada paraula ressona diferent per a individus que han viscut experiències molt diverses i, en aquest sentit, no hi hauria de debò dos llenguatges idèntics.

D'aquí la tesi sobre la veritat com a mentida que ha oblidat el seu origen mentider, que és la més coneguda de SOBRE VERITAT I MENTIDA EN SENTIT EXTRAMORAL i que Nietzsche enuncia al principi del paràgraf 8: "¿Què és, doncs, la veritat? Un exèrcit mòbil de metàfores, metonímies, antropomorfismes, en poques paraules, una suma de relacions humanes que han estat augmentades, transferides, adornades poèticament i retòricament i que després d'un ús de molt de temps a un poble li semblen fixes, canòniques i obligatòries: les veritats són il·lusions que han oblidat que ho són".

Allò que a través del llenguatge volem fer passar com a "veritat" no és, doncs, altra cosa que una construcció interessada. La capacitat dels humans per a crear metàfores és un "impuls fonamental (que) l'ésser humà no pot deixar de banda en cap moment, perquè amb això deixaria de banda l'ésser humà mateix" (paràgraf 12). El mite i l'art, per exemple, serien formes especialment significatives de la metàfora i en aquest sentit resulten, sinó alliberadors, com a mínim consoladors.

Però perdre de vista aquest sentit mític i emparentat amb el somni que hi ha en la capacitat metafòrica humana i voler convertir el llenguatge en descripció objectiva del món –i per tant en ciència– és tant com perdre de vista l'element intuïtiu que constitueix l'element oblidat i extramoral del llenguatge. Quan es perd de vista la intuïció i hom s'afirma com a posseïdor de la racionalitat, de la "veritat" i de la ciència es cau en el domini de la ficció. Només l'home intuïtiu, ens dirà al darrer paràgraf del text, és capaç de suportar el dolor del món.

Mentre ens refugiem en l'errònia concepció del llenguatge com a expressió de la "veritat" ens enganyem a nosaltres mateixos. Quan, per contra, som capaços d'adonar-nos de la capacitat "extramoral" del llenguatge i copsem el que la gramàtica té de ficció i de construcció social i interessada –o com diu Nietzsche "d'obra d'art de la ficció"– aconseguim distanciar-nos del parany dels conceptes morals falsament naturals. Només aleshores vivim amb "claredat" i amb "alegria".

Saber que el llenguatge –i per tant els mateix concepte de “veritat”– és una màscara ens fa ser alhora més solitaris i més lliures.

El que passa –i aquí és on rau la contradicció interna de la teoria nietzschiana– és que no podem deixar d’emprar el llenguatge per a fer també la crítica del llenguatge. El llenguatge forma conceptes i els conceptes degraden la vida (que és, repetim-ho, un “poder” i no un concepte) però només a través dels conceptes podem criticar-lo.

Una altra crítica a tesi forta del text nietzschian segons la qual tot llenguatge és sempre expressió de poder, és pot resumir dient que si això fos cert, també l’ús del llenguatge que fan els crítics del poder seria, inexorablement, expressió de poder...

En tot cas SOBRE VERITAT I MENTIDA EN SENTIT EXTRAMORAL és un text significatiu perquè ens mostra que el llenguatge no és neutral, ni objectiu, ni expressió de la raó, sinó construcció i ficció. Una filosofia del llenguatge no hauria d’oblidar aquesta lliçó.

Itineraris de

les obres de la

Sele

ITINERARI DEL DIÀLEG “LA REPÚBLICA”

Context històric i interpretació que en fa Plató de la situació política d’Atenes: Ni el partit democràtic ni el partit aristocràtic han protegit els autèntics interessos del poble.

Propòsit de “La República”: Definir els “autèntics” interessos del poble i, a més, debatre sobre ells.

(Propòsit de l’“Acadèmia”: Escola on s’instruïssin els filòsofs governants.)

- **Examen de la Vida Bona.** Només es pot dur a terme una vida perfecta en condicions perfectes (en un estat Ideal). Per això, d’entrada cal parlar sobre l’Estat Ideal. El significat de “República” no és pas el d’un sistema específic de govern, sinó estat o societat. Avui el sistema que propugna Plató l’anomenariem MONARQUIA DE CAIRE IL·LUSTRAT.
 - o Dos eixos:
 - La Política
 - L’educació.

Primera estació (1): Què significa “fer allò que és just”?

- Definicions dels contertulians:
 - o Donar a cadascú allò que li correspon
 - o Donar a cadascú allò que per a ell és convenient.
 - o Fer el bé als nostres amics i el mal als nostres enemics.
- Resposta de Sòcrates: Mai no és just fer el mal o causar danys a ningú.
- Reflexió: Allò que és realment “dañino” per a l’home no és pas el dolor o el sofriment propi, sinó la seva pròpia injustícia (Influència posterior en el cristianisme)
- Mètode de raonament que utilitza Sòcrates/Plató: Adoptar provisionalment la definició que proposa el seu interlocutor per demostrar a continuació que d’aquesta definició se’n deriven conseqüències que ningú no acceptaria. En aquest punt no hem descobert encara que és la JUSTÍCIA, per bé que sí hem trobat varies coses que NO HO SÓN.
- Definició del SOFISTA Trasímac(“El dolent”): Allò just és allò que beneficia al partit més poderós.
- Resposta de Sòcrates: La funció del governant no és pas servir els seus interessos particulars sinó al poble.

Segona estació. Hem passat de la discussió “Què és la justícia”? a “Quina és la funció del governant”? (Ens hem desviat del camí)

- Intervenció sofista: Justícia és la virtut dels covards i febles, perquè tenen por de comportar-se d’una altra manera que no sigui obeint les lleis. Són per tant, ignorants.
- Resposta de Sòcrates: L’home injust no és més intel·ligent que el just. La justícia no és font de poder, sinó de caos i desunió. La injustícia no porta la felicitat.
- Reflexió: Sòcrates creu que la Justícia és bona de la mateixa manera que el Coneixement i la Salut són bons en si mateixos.
- Insatisfacció contertulians davant al resposta de Sòcrates: La Justícia ha de ser com un instrument per aconseguir-la alguna altra cosa, i no pas un objectiu en si mateix.
- Rèplica de Sòcrates: caldrà esperar

Tercera estació. Cal considerar què és la Justícia en la comunitat (Estat) i després també en l’individu.

Però, primer a borda l’origen de l’Estat: Quines han de ser les qualitats perquè un Estat sigui just.

L’Estat s’ha originat per fer les funcions “vitals” (econòmiques), artístiques i de “seguretat” (soldats), per evitar que els enemics no ens facin mal.

- Ara es produeix un desplaçament de l’interès: L’atenció se centrarà en els SOLDATS (Guardians).
 - o Han de tenir un temperament “filosòfic”
 - Educació dels guardians:
 - Educació musical
 - Preparació física.

- Ara Sòcrates parla de l'estat Ideal. I divideix els Guardians en GOVERNANTS i AUXILIARS (ajudants)
 - o Governants: Seran els millors d'entre ells, els de més edat, i hauran de superar proves que demostrin que no podran ser corromputs ni subornats.
 - o Hi haurà una tercera classe, ELS ARTESANS: Els que no participen en el govern o en la protecció de l'Estat.
- Com podem estar segurs que aquestes 3 classes no interferiran entre si, ni "xocaran"?
 - o Creació d'un mite, el Mite dels Metalls (una "mentida grandiosa")
 - o Precaucions: Els governants no podran tenir propietats, per així evitar-ne enveges personals, ni tampoc tindran vida privada.
- Reflexió: La societat Ideal que Plató presenta està estructurada de tal manera que els avantatges i desavantatges de pertànyer a una classe concreta es compensin entre si en la mesura del possible)
- En un Estat Perfecte trobarem les 4 VIRTUTS CARDINALS: Prudència, Fortalesa, Temperància i Justícia.
- Què és el que fa que l'Estat sigui PRUDENT, VALERÓS, DISCIPLINAT i JUST? I ON?
 - o PRUDENT: A la classe governant. Doncs només ells saben distingir allò que és just i el que és injust.
 - o VALERÓS: Els soldats
 - o LA DISCIPLINA: que és l'auto-control, l'autodomini. I això vol dir que la millor part controla la pitjor (la part més prudent controla a la resta)
 - o JUST: Allò que possibilita les 3 altres virtuts: Que cada ciutadà actui segons la capacitat per la qual està millor preparat.
- Reflexió: Per a Plató l'estat Ideal no són parts aïllades, sinó una estructura integrada, com un organisme, en la que cada part està vinculada a la resta, però fa la seva pròpia funció.
- FI DEL DESPLAÇAMENT (o desviació de l'itinerari): Què entenem per un Estat Just? Doncs aquell en el que totes les seves parts funcionen com és degut. Ara, caldrà centrar-se en "Què entenem per un home just"?
 - o Els Humans també tenen 3 parts: la raó, la part emocional i el desig.
 - o L'Home Just és aquell la raó del qual controla les altres dues parts. L'Home Bo: és aquell en el que les emocions s'alien amb la raó.

Quarta estació. Ara cal demostrar que per a un home sempre és millor ser just que injust.

- Repassem:
 - o Hem de descriure en què consisteix el significat d'INJUSTÍCIA. Ho farem per contrast.
 - La JUSTÍCIA és l'harmonia interna en la ment.
 - La INJUSTÍCIA en l'home és quan les emocions dominen la raó.
 - La INJUSTÍCIA en l'Estat: quan els "auxiliars" dominen els governants.
- **Desviació 1.** Es produeix un **desplaçament molt extens** en la descripció de com seria un estat Ideal i harmoniós:
 - Situació de les dones i dels nens.
 - Abolició de la família
 - Aparellament sexual reglamentat per millorar "la raça"
 - Abolició de la propietat privada per als governants.
 - Etc.
- Conclusió: La societat ideal no serà realitat fins que els filòsofs no es converteixin en governants.
- **Desviació 2.**
 - o Què és un filòsof? Aquell que estima la veritat.
 - Què és la veritat i el coneixement?
 - Distinció entre coneixement i opinió.
 - Exposició de la "Teoria de les Formes"
 - Les Formes són invisibles i intangibles, eternes i immutables, i tan sols poden ser compreses per la ment i pel pensament pur.
- Recerca de la Justícia = Recerca d'una Forma (Llibres VI i VII).
- **Desviació 3.**
 - o Després d'explicar què vol dir què és un FILÒSOF (=coneixement de les Formes, a més de ser valent, disciplinat, prudent i bo), ara cal demostrar que el filòsof és la persona més preparada per governar un Estat.
 - o Però, (objecció): A una persona així en la societat "se la mengen viva"!!! No seria útil.
 - o Resposta: Un home no pot ser completament bo a menys que l'ambient en el qual viu també ho sigui.

- Reflexió: Hi haurà molt pocs ciutadans amb tant altes qualitats, perquè no només es requereix el coneixement de les Formes, sinó quelcom superior, per damunt de les Formes: LA BONDAT (la més important de les Formes) Llibre VI. Al·legoria o Mite de la Línia.
 - Llibre VII. Al·legoria o Mite de la Caverna: Demostrar que hi ha 4 tipus de coneixement.
 - Reflexió: Tot el coneixement està connectat. No podem conèixer o comprendre plenament les Formes a menys que posseïm el coneixement de la Bondat. La Bondat és la font de tota la veritat.
 - **Desviació 4:** Com han de completar els guardians la seva educació per així adquirir el significat de les Formes i la Bondat. Si abans ja ha esmentat els primers trams o etapes bàsiques, ara cal estudiar per formar l'intel·lecte, cal "entrenar-se" en l'ABSTRACCIÓ.
 - Començarà amb els números.(5 branques de la matemàtica).
 - Després, es prepararà a raonar amb lògica, LA DIALÈCTICA..
 - I així fins a completar les 6 etapes (18, 20, 30, 35 i 50 anys).

Quarta estació. (Continuació): Per què és millor per a un home dur una vida justa que una vida injusta?

Per tal de respondre-hi, Plató tornarà a fer un desplaçament:

- **Desviació 5:**
 - Descripció de les 4 classes de societats injustes: Timocràcia, Oligarquia, Democràcia, Tirania
 - Descripció de les 4 classes d'homens injustos: timocràtic, oligàrquic, democràtic, tirànic.
- Després, podrem respondre per què és millor ser just que no pas injust.
- **Dóna 3 arguments:**
 1. En un Estat tirànic, tots, excepte el tirànic, estan esclavitzats. En l'home tirànic, totes les seves parts són esclaves de la seva pitjor part (la luxúria)
 2. Existeixen 3 parts en la nostra ànima o personalitat, que equivalen a 3 tipus de felicitat o plaer (del coneixement, de l'èxit, del guany individual). L'home just ha provat les 3 classes de felicitat, i ja ha decidit que una d'elles és la millor.
 3. Tots els plaers del coneixement són "reals"; tots els altres són "il·lusoris"

Cinquena estació: Sòcrates /Plató ha demostrat que la vida de l'home just és millor que la de l'home injust, independentment de recompenses externes.

- **Desviació 6:**
 - Crítica a les Arts i la Literatura (Molts mites grecs presenten i justifiquen el mal i la injustícia.
 - Immortalitat de l'ànima. Mite d'ER.

Sisena estació (Final): Sembla com si Plató/Sòcrates necessiti dir que hi ha una recompensa per als justos en una altra vida

- Després de la mort la justícia serà recompensada i la injustícia castigada.

Setena estació (Reflexió):

- Cada persona és responsable de la vida que ha escollit portar.
 - Problema: Ningú no tria ser desgraciat.
- Conclusió: **La injustícia és, en darrer terme, una qüestió d'ignorància.**

RESUM DEL “DISCURS DEL MÈTODE” DE DESCARTES.

El “Discurs” és una obra breu. El mot “Discurs” té un significat de dir: “Ep! Atenció al mètode”, o “Avis sobre el mètode”. És, en part, una mena d'autobiografia personal i intel·lectual on explica com va arribar a aquestes conclusions. Consta d'una Introducció o Prefaci i sis parts. Ja en el Prefaci el mateix Descartes ens avisa dels temes que tractarà:

1. Consideracions sobre les ciències.
2. Les principals regles del mètode.
3. Algunes regles de moral que se'n deriven d'aquest mètode.
4. Proves de l'existència de Déu i de l'ànima humana (fonaments de la seva metafísica)
5. Investigacions de física i medicina: lliçons d'anatomia i fisiologia (cor, diferència entre l'ànima humana i animal)
6. Requeriments per avançar més en la investigació de la naturalesa.

Per a les proves de selectivitat –PAU- entren dels capítols I al IV.

Primera part. Explica com va arribar al seu mètode.

- Parla de la Raó (o el bon sentit: que serveix per discernir allò vertader d'allò fals). Tothom posseeix aquesta capacitat. Només hi ha una diferència: hi ha qui segueix un bon camí (mètode) i hi ha qui no.
- Descartes ens diu que ha tingut la sort (*of course!*) de triar un bon mètode: Aquest mètode serà el mitjà per augmentar gradualment el coneixement i enlairar-lo al punt més alt. I, per tant, vol donar a conèixer aquest camí. Així que explica com hi ha arribat.
- Descartes se n'adona (com tants estudiants de batxillerat d'ara) que els estudis que va cursar no li han servit de molt tot i haver estudiat en els centres de més anomenada. Fa un balanç i, certament es mostra decebut:
 - o Aspectes que li van agradar. Més aviat pocs.
 - o Aspectes que creu que són “inútils”:
 - La forma d'estudiar tan acadèmica, que estudia molt el passat però que no serveix per conèixer l'actualitat. (molts aspectes d'història, teologia, filosofia,...)
 - El poc profit que se li ha tret de les matemàtiques, una disciplina que es caracteritza per la seva exactitud. Descartes es pregunta pel perquè d'aquesta exactitud.
- Davant del panorama tan poc atractiu dels estudis, ens explica Descartes que va decidir buscar i investigar en altres llocs:
 - o En primer lloc, en el llibre del món (viatges): on va aprendre dels costums; a no creure's res si no ho veia, perquè des de fora estant hi ha costums que semblen extravagants)
 - o En segon lloc, “en mi mateix”, (“no tenia abuela el neng”. Perdó René!)

Segona part. Ens explica que quan estava aquarterat a Alemanya, durant l'hivern i tenia molt de temps lliure, estava “entretingut amb els seus pensaments”, i fent cabòries i més cabòries va arribar a una sèrie de conclusions:

- o 1. Se n'adona que tots els coneixements humans (des de l'urbanisme, passant per l'arquitectura, les lleis, etc.) estan guiats pels mateixos principis o criteris (és a dir, que tendeixen a un mateix fi. Com si totes les ciències estiguessin unificades).
- o 2. Es tracta, doncs, de donar a la dispersió de coneixements un fonament comú.
- Amb aquesta reflexió, Descartes critica aquestes suposades innovacions constants, que semblen descobrir àrees noves del saber, quan en realitat el que fan són simples retocs. Són sabers superflus (Una mica com aquests medicaments amb que les multinacionals farmacèutiques inunden el mercat, amb un color o sabor nou, presentació nova, però que no aporten ni guareixen més que els medicaments anomenats genèrics. Però, és clar, ho fan per guanyar *calers!*)
- Per tant, Descartes pren una decisió: desfer-se de totes les opinions abans rebudes en plena “creença” (Recordem que en filosofia “opinió” o “creença” té un sentit pejoratiu),
 - o Fa un advertiment, però: Cal distingir entre dos tipus de persones:
 - A) aquells que acostumen a precipitar-se i no tenen paciència en ordenar els seus pensaments.

- B) Aquells que tenen poca autoestima i mai no estan segurs d'ells mateixos tot i haver fet bones reflexions. Mai no s'atreveixen a innovar. Val a dir que Descartes es declara ser, més aviat d'aquesta segona classe.

Tot i així, Descartes intenta, amb molta cautela, donar un pas endavant i aprofitar el que ell considera els àmbits del saber més segurs i eficaços que s'han donat al llarg de la història:

- La lògica.
- L'anàlisi geomètrica.
- L'àlgebra

En aquestes tres branques també hi havia elements molt aprofitables i aspectes molt superflus i de "relleno".

- I vet aquí que Descartes es decideix a posar-hi ordre. Posa com exemple un Estat: Si en un Estat hi ha moltes lleis, els ciutadans mai no saben ben bé allò que és correcte i allò que no és permès. El millor és que un Estat sigui governat per unes poques lleis o "reglaments", i ben clares per a tothom. I així comença l'enumeració de les poques regles, però imprescindibles per assolir un saber cert:
 - EVIDÈNCIA: Cal vacunar-se contra la precipitació i la prevenció (no ser cagadubtes) excessiva. A Això ho anomena evidència. Si tenim prou dades, de "primera ma", no cal dubtar-hi: acceptem-ho!
 - Un cop tenim aquestes dades, intentem focalitzar-les, part per part, fragmentar-les fins on puguem (ANÀLISI).
 - SÍNTESI: Ara que tenim l'estesa, cal anar poc a poc, endreçant-ho tot per tenir una visió global de tot plegat.
 - Repassar aquestes operacions per verificar que res no se'ns ha passat per alt (ENUMERACIÓ).
- A continuació, Descartes ens indica que, si volem donar a totes aquestes dades un sentit unitari, cal actuar com fan els geomètres i matemàtics que utilitzen cadenes deductives (com en les equacions), per anar avançant en la resolució dels problemes del càlcul.
- Per tant, el que Descartes està proposant és aplicar el mètode matemàtic a la filosofia i a les altres ciències.

Tercera Part. Moral provisional.

Mentre busquem la veritat amb aquest nou camí, ¿què fem? Com cal comportar-nos? Quina actitud prendre?

- Descartes proposa un símil: Oi que quan hem de fer obres importants en una casa cal anar a viure a un altre edifici mentre durin les obres? Doncs, bé, fins que no tinguem un edifici reconstruït o reformat (i segur) cal actuar segons unes pautes de conducta provisional (moral provisional):
 - Ser una mica "camaleó" (que no vol dir "xaquetero", sinó prudent): Fes com els teus veïns més sensats i moderats, amb els que has de conviure. (Per exemple, Cruyff va arribar al Barça, i al seu fill li va posar "Jordi". La sap llarga aquest Johan!!).
 - En cas de discussió i disputes entre ells, adoptar les més moderades –en sentit aristotèlic de mesotés o terme mig-
- Fermesa: Un cop valorats els peròs i els contres amb mesura, cal actuar amb decisió (es com un cirurgià a l'hora d'intervenir: si li tremola la ma pot fer una carnisseria. O bé, imagineu-vos en Woody Allen fent d'atracador en un banc amb una pistola i tremolant: perillosíssim!!). Un altre exemple: Travessar el carrer sense mirar i adonar-te a mitja calçada que passen cotxes i tirar enrere. Cagadarock!!).
- No fer-te masses il·lusions. No esperar ni tenir moltes expectatives del món, per no caure en la frustració ("música" estoica).
- Conclusió: Dedicar la vida a cultivar la raó per tal d'avançar tan com es pugui en el coneixement de la veritat seguint el camí (mètode) traçat.

Un cop finalitzades aquestes propostes, explica que durant 9 anys enrolat als exèrcits europeus, va decidir, seguint aquestes directrius, ser espectador sense comprometre's amb els bàndols en disputa en el camp de la vida, i en el plànol intel·lectual, aprofundir en el mètode abans exposat, similar a les seves tan preuades matemàtiques. Confia

més en això que no pas en els llibres o en les converses dels “homes de lletres”, dels quals tampoc se'n refiava gaire.

Va decidir, doncs, aïllar-se i guanyar-se una reputació en un lloc discret abans no hagués aconseguit uns fruits per a la resta d'intel·lectuals europeus. Si parlem en plata, a Descartes no li agradaven les barbacoes que l'Església organitzava quan li “tocaven” les sagrades escriptures i tot allò que la seva dama de companyia, *donya Inquisició*, considerava que anava contra la fe establerta, i que era ensenyada per l'“Escola” (Escolàstica: Sant Tomàs + un refregit un xic adulterat d'Aristòtil).

Quarta part. Si no estem a gust (tenim dubtes) en un edifici (no tenim certesa), cal enderrocar-lo i construir-ne d'altre (nous principis científics).

- La tasca que ara exposa Descartes és aquesta: dedicar-se a rebutjar tot allò que considera fals.
- Comença a descriure aquest procés d'enderroc de tota la seva educació (= cultura de la seva època). A això ho anomenem dubte metòdic o hiperbòlic (fer veure que dubta, però, en realitat, vol convèncer als més escèptics que sí, que hi ha bases sòlides per a la certesa.)
 - ¿Hi ha entre les runes algun material aprofitable per a bastir el nou edifici de la ciència?
 - Dubtar de l'existència de tot allò físic: cos, naturalesa, etc...Excepte de l'ànima (perquè dubtar = pensar = allò propi de l'ànima). Ànima = jo pensant.. Això significa no fer cas de la informació que ens arriba pels sentits.
 - Evidència: Tenir una idea clara i distinta. Claredat (es poden mostrar les parts internes). Distinció (mostrar com una cosa està separada de les altres).
 - El meu “jo pensant” no és perfecte (perquè conèixer és més perfecte que dubtar).
 - Coneixement de Déu (Déu = l'ésser més perfecte).
 - Prova de la causalitat: Allò més perfecte (Déu) és causa d'allò més imperfecte (jo pensant).
 - Argument ontològic (ja emprat per Sant Anselm de Carterbury): Si tu penses una cosa, allò existeix.
 - La idea d'un Déu existent és la més perfecta. (Déu = allò més perfecte que pugui existir). És més perfecte Déu si existeix que si no existeix. Conclusió: Déu existeix. I Déu és omniscient (tot ho sap), omnipotent (tot ho pot). I a més a més, no enganya (“*como la prueba del algodón*”).

Si Déu no enganya, tota aquella informació que ens arriba pels sentits és autèntica, verdadera. Això vol dir que el món exterior existeix. Déu = fonament de la veritat de les idees que té la meva ment (ànima, jo pensant) del món exterior.

Els sentits capten la physis = existeix la physis.

Això serveix per dir als més escèptics: “Mireu, jo no volia creure, però no ho puc evitar: haig de creure que existeix el món sensible. Jo era tan descregut com vosaltres: no me'n refiava de res, ni de la tradició ni dels saberuts (homes de lletres), ni dels sentits etc.. (es guarda molt bé de dir que dels dogmes de l'Església tampoc!! Per si de cas no l'acusessin d'ateisme, i ¡apa! *Parrillada* de Descartes!). Però aquest dubte no ha pogut evitar assolir una veritat absoluta: que existeix un jo pensant. I aquest jo pensant m'ha portat –també sense voler- a demostrar l'existència de Déu. I Aquest Déu, com no enganya, a la seguretat que existeix un món...”

I ara, que? Doncs ara, que ja sabem que aquest món físic existeix, cal estudiar-lo amb les regles que Descartes ha esmentat abans.

Cinquena Part. El món material.

A la cinquena part, Descartes ens assenyala l'obra de Déu (el món): la llum, la Terra, el món animal, el cos humà (el cor, la circulació de la sang, etc.... En fi, tota una lliçó d'anatomia i fisiologia), la distinció entre l'home i l'animal, la relació entre el cos i la ment (que no és física ni material!!). Ens intenta explicar com s'ha d'estudiar la matèria: La matèria funciona per contacte (a aquesta manera d'entendre el món se'n diu mecanicisme: el moviment es comunica per contacte –causa eficient-)

Sisena Part. Els beneficis del nou mètode: el progrés científic.

Es diu que Descartes era un maniàtic de la salut (sobretot la seva, és clar!!). Fins i tot creia que arribaria a ser centenari i tot. Creu sincerament que el nou mètode científic que ell proposa pot aportar molts beneficis a la humanitat i “se’ns podria deslliurar d’una infinitud de malalties, tant del cos com de l’esperit, i fins i tot potser de l’afebliment de la vellesa, si es tingués suficient coneixement de llurs causes i de tots els remeis dels que ens ha proveït la naturalesa”.

Aquest és l’ideal cartesià de la ciència moderna: el progrés i benestar que resulten del domini de la naturalesa pel coneixement humà. Aquest ideal el compartia amb Francis Bacon. Descartes també creia en la infinitud d’aplicacions pràctiques de la ciència, com ara, la fabricació de màquines i eines, que contribuirien a fer més fàcil l’existència humana. Per Descartes el progrés de la ciència comporta el desenvolupament de les tècniques instrumentals. És per això que la medicina ocupa un paper central en el seu interès. Descartes va intentar una medicina infal·libre i geomètricament demostrada sobre els principis evidents de la física: “la conservació de la salut ha estat sempre el principal objectiu dels meus estudis”. Com en gaudiria ara amb el mapa del genoma humà!!

RESUM MEDITACIONS METAFÍSQUES

1^a meditació

De les coses que hom pot posar en dubte

Cal posar un fonament de les ciències que sigui segur, ferm i constant. Descartes vol desfer-se de totes les falses opinions admeses fins aleshores com a veritables.

• El procediment o mètode consisteix a sotmetre a la prova de foc del dubte tota opinió, per trobar el camí recte cap a la veritat.

• De què es pot dubtar? 1) Dels sentits: alguna vegada ens han enganyat. 2) De la suposada salut mental: no hem d'obrar com els folls. 3) De la diferència entre vetlla i somni: no sembla que es puguin distingir amb netedat. 4) De la Física, l'Astronomia, la Medicina i les altres ciències. 5) De Déu: com que és omnipotent, pot ser que m'enganyi contínuament o que permeti que m'equivoqui de vegades. I 6) d'un geni maligne: tot el que percebo podria no ser més que les seves il·lusions i enganys.

Conclusió de la 1^a meditació

• “De totes les opinions que havia admès antigament com a veritables, no n'hi ha una de la qual jo no pugui ara dubtar, no per alguna manca de consideració o lleugeresa, sinó per raons molt fortes i seriosament considerades: de manera que és necessari

que aturi i suspengui, d'ara endavant, el meu judici” (104) El llibre és un intent de reconstrucció del que podem saber amb certesa.

2^a meditació

De la natura de l'esperit humà i que és més fàcil de conèixer que el cos

Les coses corporals (la matèria) no són res més que extensió, figura i quantitat.

• El jo, en canvi, no és una substància material, sinó esperit, cosa que pensa. “No em conec a mi mateix, no solament amb força més veritat i certesa, sinó també amb més distinció i netedat?” (117)

• Que jo sóc i que jo sóc esperit, cosa que pensa, és la primera certesa indubtable que podem trobar.

Conclusió de la 2^a meditació

• És més fàcil conèixer el propi jo que les coses corporals del món.

• La raó és que el jo no és una cosa extensa, sinó una cosa que pensa. I així és fàcil separar del jo tot el que no sigui pensament.

• S'entén per pensament qualsevol activitat de la consciència.

• En canvi, requereix més esforç conèixer què pertany i què no pertany veritablement a les coses corporals, a la matèria, al món.

3^a meditació

De Déu, que existeix

• Enteniment, voluntat, imaginació i capacitat de sentir són les facultats del jo o modes de pensar, formes de pensar que es troben en el jo.

• El descobriment de la 1a certesa/veritat ofereix el criteri per a ésser cert d'alguna cosa: una percepció clara i distinta: "ja puc establir com a regla general que totes les coses que concebem força clarament i amb força distinció, són totes veritables." (120)

En què es fonamenta, però, el criteri de la claredat i la distinció de l'enteniment? En l'existència de Déu, en tant que és perfecte, bondat infinita i omnipotent, i, per tant, no ens enganya i ens ha creat amb una natura capaç de conèixer la veritat de les coses a través de la claredat i la distinció de les idees del nostre esperit.

• Sense el coneixement que Déu existeix i que Déu no és enganyador, no podríem mai ésser certs d'alguna cosa. Déu és la garantia del coneixement, de la certesa i de la veritat. Per demostrar-ho, Descartes analitza els tipus d'idees que apareixen en el nostre enteniment i en troba tres segons l'origen: "d'aquestes idees, les unes semblen ésser nascudes amb mi, les altres ésser alienes i venir de fora, i les altres ésser fetes i inventades per mi mateix." (123) Per tant: innates, adventícies i factícies.

• La natura ens inclina a creure que les adventícies són semblants als objectes o coses del món. Però aquesta conseqüència, la raó no la troba pas necessària, ja que els sentits ens han enganyat no poques vegades. Ara bé, les idees que representen substàncies tenen més realitat objectiva, més graus de l'ésser o de perfecció, que els simples modes o accidents de les coses.

• I una idea així "ha de tenir sens dubte això d'alguna cosa, en la qual es troba si més no tanta realitat formal com realitat objectiva conté aquesta idea." (127)

• Les idees adventícies són com quadres o imatges que es refereixen a la realitat o perfecció de les coses. De les coses del món, l'esperit concep amb claredat i distinció només la grandària, la figura, la situació, el moviment o el canvi, la substància, la duració i el nombre. Les altres qualitats (les secundàries) es troben en nosaltres amb obscuritat i confusió, no tenen un grau d'ésser o perfecció tan elevat.

• Ara bé, la idea del jo no prové del món, perquè el jo és una cosa que pensa, i les coses del món són matèria o extensió que no pensa. La substància que pensa i les substàncies materials són completament diferents. La substància jo i la substància cosa corporal són també completament diferents de la substància Déu.

• "Pel nom de Déu entenc una substància infinita, eterna, immutable, independent, omniscient, omnipotent, i per la qual jo mateix i totes les altres coses que són (si és veritat que n'hi ha que existeixen) han estat creades i produïdes." (132)

• La idea de Déu prova la seva existència: "no tindria tanmateix la idea d'una substància infinita, ja que jo sóc un ésser finit, si no hagués estat posada en mi per alguna substància que fos veritablement infinita." (ib.)

• La idea de Déu és, doncs, una idea innata. I, en l'ordre del coneixement, la noció d'infinít o de Déu és primera i anterior a la noció del jo, que és finit. Déu és la realitat més veritable perquè la seva idea en nosaltres (la idea d'infinít) té més realitat objectiva que cap altra idea: és la idea més clara i més distinta que podem tenir, de manera que no podem afegir res a la sobirana perfecció que Déu posseeix. I això encara que no compreguem l'infinít.

• Déu, que és omnipotent, ha creat el món i ha creat el jo de cadascú, i a més conserva en el seu ésser el que ha creat (creació contínua). La raó n'és que "cal que hi hagi si més no tanta realitat en la causa com en l'efecte." (137) Per tant, la 3a meditació demostra l'existència de Déu, de l'Ésser màximament perfecte, com a garant del coneixement, amb dos arguments a posteriori: 1) perquè jo existeixo, i 2) perquè jo existeixo tenint en mi la idea de Déu.

• “Cal concloure necessàriament que, només del fet que existeixo i que la idea d'un ésser sobiranament perfecte (és a dir, de Déu) és en mi, l'existència de Déu és demostrada molt evidentment.” (139)

• La idea de mi és innata a mi, com també la de Déu. Totes dues les ha posades Déu en mi: són la marca de llur artífex.

Conclusions de la 3ª meditació

• Déu existeix, i així garanteix la veritat del coneixement humà quan copsa les idees de manera clara i distinta.

• Déu no és enganyador, ja que posseeix totes les perfeccions imaginables i enganyar és una mancança o imperfecció.

• Així podem fiar-nos del nostre coneixement, ja que hem estat creats, d'alguna manera, a imatge i semblança de Déu.

• Del jo (2a meditació) hem passat a Déu (3a meditació), però és Déu qui garanteix la idea del jo: l'ordre del descobriment descansa en l'ordre de la realitat (ordre ontològic).

Per a Descartes, de l'existència de Déu depèn la comprensió de les coses més elementals de la vida.

4ª meditació

Del veritable i del fals

• Què podem, doncs, conèixer amb certesa? Com separar el veritable dels falsos? “Hi ha molt poques coses que hom conegui amb certesa de les coses corporals, que n'hi ha moltes més que ens són conegudes respecte de l'esperit humà, i encara moltes més del mateix Déu” (143).

• Com que en Déu no es pot trobar ni feblesa ni malícia, quan utilitzem el nostre poder de jutjar, que hem rebut de Déu, no ens podem enganyar.

• Però l'experiència mostra que cometem molts errors. Per què passa això? Com que som un ésser entremig entre Déu i el no-res, la nostra natura és feble i limitada, car està exposada a moltes mancances: “m'equivoco perquè la potència que Déu m'ha donat per a discernir el veritable del fals no és en mi infinita.” (145)

• Per això no podem comprendre per què Déu fa el que fa. I, com que el poder de Déu és infinit, és lògic pensar que Déu ha produït moltes altres coses a part de mi i de la idea d'Ell que ha deixat en mi.

• Què és l'error? “No és una pura negació, és a dir, no és pas el simple defecte o mancança d'alguna perfecció que no m'és donada, sinó més aviat una privació d'algun coneixement que sembla que hauria de posseir.” (ib.) Per tant, els errors es produeixen en mi pel concurs de dues causes: 1) el meu enteniment finit, i 2) la meua voluntat infinita. En l'enteniment en si, no hi ha mai cap error, tot i que és finit i limitat. Però la voluntat no està tancada per cap límit: és la cosa més gran i més perfecta que hi ha en mi. I és més extensa que l'enteniment. Per aquesta voluntat duc en mi la imatge i semblança de Déu, ja que no la constreny cap força exterior.

• L'error procedeix, doncs, d'un mal ús del lliure albir, d'una mala aplicació de la voluntat a l'enteniment: “essent la voluntat molt més ampla i extensa que l'enteniment, no la continc en els mateixos límits, sinó que l'estenc també a les coses que no entenc” (149).

• Així triem el mal pel bé, o el fals pel cert. L'error es troba en el judici de la voluntat.

Conclusió de la 4ª meditació

- Volíem saber quin és l'origen dels nostres errors, per tal d'evitar-los. I ara sabem que és la temeritat de la voluntat: “dono temeràriament el meu judici sobre les coses que no concebo sinó amb obscuritat i confusió.” (152) Aquesta és la causa de les falsedats i dels errors.
- O sigui: oblidem “la resolució de no jutjar mai de cap cosa sense concebre-la tan clarament i distintament que no la pogués oblidar mai.” (ib.)
- Si no l'oblidéssim, podríem adquirir l'hàbit de no errar gens, ajustant la voluntat a l'enteniment.

5ª meditació

De l'essència de les coses materials; i de bell nou de Déu, que existeix

- És més fàcil, doncs, equivocar-se en el coneixement de les coses materials. Què podem saber amb certesa del món? Existeixen coses fora de mi, com estic inclinat a creure?
- El que conec de les coses de manera clara i distinta és: la quantitat o longitud, llargada i profunditat; la grandària, les figures, les situacions, els moviments i la duració.
- De manera molt més obscura i confusa, tenim una infinitat d'altres idees de les coses, que es refereixen a qualitats secundàries, no geomètriques ni matemàtiques. Per tant, les idees de la geometria i de l'aritmètica són ben clares i distintes, prescindint que hi hagi en el món coses com les geomètriques; ex.: la idea de triangle. “I ja he demostrat amplemment abans que totes les coses que conec clarament i distintament són veritables.” (157)
- De la mateixa manera es prova l'existència de Déu: “Ara bé, si només del fet que puc treure del meu pensament la idea d'alguna cosa, se'n segueix que tot el que reconec que pertany clarament i distintament a aquesta cosa li pertany efectivament, no puc treure d'això un argument que és una prova demostrativa de l'existència de Déu?” (ib.) Per a Descartes, la Geometria és font de coneixement segur. Déu es prova a partir de la idea d'un ésser sobiranament perfecte que tenim en nosaltres com a idea innata. És una idea tan certa com les veritats matemàtiques o com les relacions lògiques entre conceptes: “no hi ha menys repugnància de concebre un Déu (és a dir, un ésser sobiranament perfecte) al qual manca l'existència (és a dir, al qual manca alguna perfecció), que de concebre una muntanya que no tingui vall.” (158)
- O sigui: “només del fet que no puc concebre Déu sense existència se'n segueix que l'existència és inseparable d'ell, i per tant que existeix veritablement” (159). A l'ésser sobiranament perfecte, no li pot mancar cap perfecció; ergo existeix veritablement. A Déu, l'existència li pertany amb necessitat; a nosaltres i a les coses, amb contingència.
- Les idees veritables són nascudes en el nostre esperit: innates, congènites, no procedeixen dels sentits, ni són inventades o fingides per nosaltres. Entre elles, la primera i principal en l'ordre de l'ésser és la de Déu, tot i que en l'ordre del conèixer la primera és la del jo.
- Demostrar que Déu existeix porta a explicar per què podem estar segurs del nostre coneixement de les coses d'aquest món. Déu és la garantia de la veritat: “m'adono que la certesa de totes les altres coses en depèn tan absolutament, que sense aquest coneixement és impossible de poder mai saber perfectament res.” (162)
- Si ignorés que hi ha un Déu, “no tindria mai una ciència veritable i certa de cap cosa qualsevol, sinó solament opinions vagues i inconstants.” (ib.)
- I així Descartes ha arribat a trobar el fonament segur del saber que cercava: el criteri d'evidència i la demostració de l'existència de Déu perfecte i omnipotent aplicant aquest mateix criteri.

Les proves de Déu

- A les Meditacions metafísiques hi ha, per tant, 3 proves de l'existència de Déu: 2 a la 3a meditació i 1 a la 5a.
- 3a meditació: 2 proves a posteriori (per efectes de la natura divina)
- 5a meditació: 1 prova a priori (per consideració de la natura divina)
- Proves a posteriori: "Déu com a causa de la idea de Déu en mi" + "Déu com a causa de mi que tinc la idea de Déu"
- Prova a priori o versió cartesiana de l'argument ontològic: l'essència de Déu, en tant que ésser sobiranament perfecte, és inseparable de la seva existència. O sigui, no es pot pensar un ésser perfecte sense una perfecció possible, com ara la d'existir

Conclusió de la 5ª meditació

- Al final de la 5a meditació, ja hem aconseguit uns quants coneixements veritables:

Que hi ha un Déu, que és l'Ésser sobiranament perfecte, etern, immutable, omnipotent i omniscient, que no és enganyador.

Que totes les coses depenen, en l'existència, l'essència i la conservació, d'aquest Ésser superior.

Que tot el que el meu esperit pot concebre de manera clara i distinta, no pot deixar d'ésser veritable, car Déu és el garant de la veritat del coneixement humà.

Que per això podem arribar a construir ciències veritables i certes, i podem superar els errors de la ciència i la filosofia del passat. La filosofia de Descartes és un cant a l'optimisme de les capacitats de la ment humana.

6ª meditació

De l'existència de les coses materials i de la distinció real entre l'ànima i el cos de l'home

- La darrera meditació vol demostrar que existeixen coses materials fora del jo. Déu n'és la prova: "Car no hi ha dubte que Déu no tingui el poder de produir totes les coses que jo sóc capaç de concebre amb distinció; i no he jutjat mai que li fos impossible de fer alguna cosa, llevat de quan trobava contradicció a poder concebre-la bé." (165)

- Només cal distingir entre la facultat de la imaginació i la facultat de l'enteniment, la intel·lecció o concepció pura. La imaginació és el poder d'aplicar l'enteniment sense la

contenció de l'esperit. Per això ens pot enganyar. A més, la imaginació "no és de cap manera necessària a la meua natura o essència, és a dir, a l'essència del meu esperit." (166-167) Fa concebre com a existents coses que l'enteniment no pot demostrar com a existents. Per tant, no ens en podem confiar.

- Segons pas: podem treure una prova clara de l'existència de les coses corporals a partir dels sentits? De fet, les idees que rebem dels sentits són més vives que les fingides per la imaginació. Per això creiem que estan causades per les coses i que les coses són semblants a les idees que causen en nosaltres. Sembla, doncs, que la natura és la causa de totes les idees que tenim de les coses. "Però després moltes experiències han arruïnat a poc a poc tota la creença que havia afegit als sentits." (170) Sovint hem trobat l'error en els judicis sobre els sentits exteriors.

- "Car la natura em semblava portar-me a moltes coses de les quals la raó em separava, i així no creia que calgués confiar gaire en els ensenyaments d'aquesta natura." (171)

- Per tant, cal cercar una postura moderada, assenyada: ni admetre tot el que els sentits semblen ensenyar-nos, ni posar en dubte tot el que diuen.

• El criteri per a discernir serà: “totes les coses que concebo clarament i distintament poden ésser produïdes per Déu” (172). “A més es troba en mi una certa facultat passiva de sentir, és a dir, de rebre i conèixer les idees de les coses sensibles” (173).

• “Aquestes idees em són representades sovint sense que jo hi contribueixi de cap manera, i fins i tot a desgrat meu” (173-174). Per tant, hi ha d’haver substàncies

materials que en són la causa.

• Tanmateix, “aquesta percepció dels sentits és força obscura i confusa en moltes coses” (174). Per tant, només les idees de les coses que es troben en la Geometria són veritables.

• Jo mateix, que sóc una substància que pensa, estic unit, per disposició divina, molt estretament a un cos, a una substància material, que no pensa.

Per tant: “el meu cos (o més aviat jo mateix tot sencer, en tant que sóc compost del cos i de l'ànima) pot rebre diverses comoditats i incomoditats dels altres cossos que l'envolten.” (176)

• L'esperit, doncs, és qui ha de jutjar tot el que percebem, examinant les idees advertides acuradament i amb maduresa, car sovint els sentits són foscos, obscurs i

confusos. La nostra natura corporal, tot i que és com una màquina, sovint ens enganya, car és finita i fal·lible.

• L'esperit o raó és el jutge del coneixement, car el jo és indivisible, com una cosa sola i sencera, sense parts, i és completament diferent del cos, que és extens, divisible i no pensa. Per això l'esperit és capaç de jutjar sobre totes les percepcions dels sentits.

Conclusió de la 6ª meditació

• Al final de les Meditacions metafísiques, la raó o esperit humà ha trobat la manera de tenir el control sobre totes les idees de la ment. Ara ja sap on i com pot trobar la veritat amb certesa: com que l'enteniment “ja ha descobert totes les causes dels meus errors, ja no cal que temi en endavant que es trobi falsedat en les coses que em són representades

habitualment pels meus sentits. I haig de rebutjar tots els dubtes d'aquests dies passats com a hiperbòlics i ridículs” (185). Descartes ha arribat a la síntesi final del mètode: em

puc confiar dels sentits en estat de vetlla perquè puc lligar les seves idees “amb el seguit de la resta de la meua vida” (186). Sovint ens equivoquem en coses particulars, però “del fet que Déu no és enganyador, se'n segueix necessàriament” (ib.) que podem confiar en la nostra raó, en la natura que Déu ens ha donat. Ara ja podem tenir un saber segur, fiable.

Conclusió del llibre

- Què són les Meditacions metafísiques?
- Una filosofia sobre el que pot conèixer l'ésser humà amb certesa i seguretat.
- Un intent de fonamentar totes les ciències en la metafísica (símil de l'arbre del saber).
- La proposta d'una metafísica molt diferent de la de l'edat mitjana i de l'antiguitat: el jo, tancat en si mateix, es converteix en la font de la veritat, i la veritat queda així reduïda a certesa, a la certesa que el subjecte troba en la seva consciència. Neix la filosofia moderna, la filosofia del subjecte que es converteix en el criteri de la veritat.
- Descartes encara manté la “hipòtesi” de Déu, però aviat es creurà que Déu no és necessari per a explicar el món des de l'home

ITINERARI DE L'ABSTRACT. David Hume

David Hume escriu una mena de resum o "Abstract" en tercera persona, com si fos un altre qui ho ha escrit. En el "Prefaci" o Introducció d'aquest Abstract (o extracte), Hume intenta justificar aquesta obreta:

- Hi ha gent que es perd quan els raonaments són massa llargs.
- Vol que la seva obra, "El Tractat", arribi al màxim nombre de gent (es tracta d'augmentar el públic lector), perquè:
 - o Està segur que la seva obra alterarà el fonament de les ciències.
 - o Alliberaran del "paganisme" (és a dir, seguir cegament l'autoritat)
 - o Els individus s'acostumaran a pensar per ells mateixos.

Primer de tot fa una observació sobre la filosofia antiga:

- o Als autors antics els ha mancat profunditat en el raonament i la reflexió quan han tractat del sentit comú del gènere humà.. Així, doncs, cal una ciència de l'home que pugui aspirar a la màxima exactitud: una mena d'anatomia e la naturalesa humana.

-Després comenta que alguns filòsofs contemporanis ja han tractat sobre això.

- o I han basat les seves consideracions en l'experiència.
- o D'aquesta ciència de la naturalesa humana (que Hume considera el sistema –allò que unifica- les ciències) en depenen la resta de ciències (n'és la base: la lògica, la moral, la política, etc.)
- o El filòsof Leibniz ha detectat en la ciència de la lògica alguns defectes, i Hume diu que intentarà no incorre en aquests errors.

-Comença a entrar en matèria, és a dir, precisant els termes que posteriorment emprarà:

- o Percepció: qualsevol cosa que pugui presentar-se a la ment.
- o Divideix les percepcions en impressions i idees.
- o Conclusió, d'entrada: no hi ha idees innates.

-Posteriorment, manifestarà la seva admiració pels passos duts a terme per Locke: és a dir, basar tot el coneixement en l'experiència. Només li retreu que Locke aplega totes les percepcions sota el nom d'idea (per a Hume no és així)

- Dóna, més endavant, un pas i assenyala Hume que
 - o Tots els raonaments referents a qüestions de fet (allò que passa en la realitat) estan basats en la relació causa-efecte.

-Passa a analitzar la idea de causa. Hi convergeixen tres circumstàncies:

- o Contigüïtat en el temps i en el lloc.
- o Prioritat en el temps
- o Conjunció constant entre la causa i l'efecte: Tot objecte semblant a una causa produeix sempre algun objecte similar a l'efecte.

-Tant la causa com l'efecte són presents als sentits. Ara bé: ¿Com es fonamenta la nostra inferència que a partir d'una suposada causa l'altre (efecte) ha d'existir o existirà? Respostes:

- o Creença històrica (experiència). Tota la filosofia es basa en això, llevat de la geometria i de l'aritmètica.
- o Exemple: bola de billar que xoca amb una altra i li provoca un desplaçament.
- o Quan hem tingut experiències suficients, l'enteniment s'anticipa a la visió)

-Per tant, tots els raonaments que es dedueixen de l'experiència es basen en el supòsit que el curs de la naturalesa continuarà essent uniformement el mateix.

- o Causes semblants, en circumstàncies semblants, produeixen efectes semblants: Això no es pot provar: (és un mecanisme psicològic !!!)
- o Tots els arguments probables estan muntats sobre el supòsit que es dóna aquesta conformitat entre l
- o Estem determinats, pel costum, a suposar l'esdevenidor d'acord amb el passat.
- o No hi ha cap argument que ens determini a suposar que l'efecte estarà d'acord amb l'experiència passada.
- o Així, doncs, no és la raó la guia de la vida, sinó el costum.

-Què és, doncs, això que anomenem creença?

- o No és una demostració, perquè es demostracions es fan en qüestions de raó (Leibniz), i no de fet.

- En la demostració se'ns convenç d'una proposició i de la impossibilitat de la contrària.

-La creença és una manera diferent de concebre l'objecte, quelcom distingible pel sentiment, i que no depèn de la nostra voluntat comen depenen totes les nostres idees.

- L'individu sent quelcom diferent d'una mera ficció de la imaginació

-Com Hume arriba a aquesta conclusió?

- Mitjançant una cadena de proposicions que no admeten cap dubte.

A continuació, Hume procedeix a explicar aquesta manera o sentiment, que fa de la creença quelcom diferent d'una vaga concepció:

- Impossible de descriure aquest sentiment amb paraules (és al fons del cor)

- Quina és la causa d'aquest sentiment?

- Ho explica a través d'una analogia amb la resta d'actes de la ment.

- La nostra experiència passada no és sempre uniforme; de vegades se segueix un efecte d'una causa i de vegades un altre; en aquest cas creiem que existirà sempre allò que és més comú.

- Mai no podríem predir-ne l'efecte sense l'experiència. I fins i tot després d'haver tingut l'experiència d'aquests efectes, és només el costum (i no pas la raó), el que en determina a fer-ne un cànon dels nostres judicis futurs.

- Tornem enrere un altre cop per examinar la idea de relació causa-efecte:
 - Exemple: Bola de billar que comunica a l'altra el moviment.
 - Hi trobem: 1) contigüitat; 2) prioritat de la causa; 3) la conjunció constant.
 - A més a més, hi trobem una idea annexa a aquests 3 termes: (potència, força, energia (?))
 - Cartesians: la matèria està mancada d'energia. Només hi ha l'energia de Déu.
 - Quina idea tenim d'això que anomenem energia?
 - Analitzem aquesta idea de Déu.
 - Si neguem les idees innates, hem de dir que totes les idees sobre un suposat Déu no són res més que una composició d'idees que adquirim en reflexionar sobre les operacions de les nostres pròpies ments.
 - Però, si ens hi fixem millor, qualsevol idea de la nostra ment prové de la matèria.
 - I aquí intervé l'hàbit de causa-efecte.
 - Això ens aboca a l'escepticisme: a marcar un límit estret de l'enteniment humà.
 - Gairebé tot raonament humà es redueix a l'experiència on opera l'hàbit i la creença.

- La naturalesa ens convertiria en escèptics si la naturalesa no fos massa forta per impedir-nos-ho.

- Mai no podem penetrar tan íntimament en l'essència i estructura dels cossos per percebre el principi en què es fonamenta la seva influència mútua.

- Només estem familiaritzats amb la seva unió constant, de la qual sorgeix la necessitat que determina la ment de passar d'un objecte al seu acompanyant habitual i d'inferir al seu acompanyant habitual i d'inferir l'existència de l'un a partir de l'altre.

- Trobem 2 instàncies:
 - La unió constant.
 - La inferència de la ment.

Sempre hi ha una inferència proporcionada a la constància de la conjunció.

- Hume aborda ara el concepte de necessitat i lliure albir; aquest de forma difusa. Ens ve a dir que la necessitat requereix d'una nova definició .

- Invenció: Com un substitut de la idea de necessitat? (principi d'associació d'idees: com una força magnètica que ens porta a vincular determinades idees)

-Principi d'associació d'idees: que intervé en tot dins la filosofia:

- Malgrat la força de la imaginació, existeix un lligam o unió secreta entre certes idees particulars.

- Ànima: sistema de percepcions diferents, totes elles reunides però mancades de simplicitat o d'identitat perfecta.

- (Contra Descartes = que deia que l'essència de la ment és el pensar).

- La ment no és una substància en la qual siguin inherents les percepcions.

-Finalment, Hume esmenta els principis d'associació:

- **Semblança**
- **Contigüïtat**
- **Causalitat.**

ITINERARI DE LA “INVESTIGACIÓ SOBRE ELS PRINCIPIS DE LA MORAL”. Apèndix I. Del sentiment

Plantejament inicial de Hume:

-En la nostra conducta, qui té més protagonisme, la raó o el sentiment?
-Diu Hume que, certament, la raó intervé en la presa de decisions (preveure les conseqüències dels nostres actes, etc..)

- **Però la raó no és la responsable de l'aprovació o desaprovació dels actes propis o aliens, perquè aquí ens hi juguem la felicitat.**

-Hipòtesi de Hume. (Emotivisme moral)

- És el sentiment el que determina la moralitat.
 - Un cop tenim totes les dades que proporciona la raó (per exemple, l'arquitecte, o bé el dissenyador o dissenyadora fa les propostes al seu client.
 - És el sentiment, les emocions, les que decideixen (és a dir, és el client, el propietari o propietària de la casa qui decideix si li plau o no)

-Hume ens ve a dir que són dos actes diferents:

- Un és teòric, on intervé la raó.
- L'altre, és un acte pràctic, on la raó no pot intervenir-hi, sinó que és el sentiment, el cor.

- Finalment, en una mena de reflexió quasi teològica, sembla que Hume digui que el coneixement de la raó és uniforme (objectivitat), per a tothom igual, independent fins i tot de Déu, mentre que el gust, el sentiment, derivi precisament d'aquesta voluntat divina, com si aquest Déu hagués volgut que existís diversitat de tendències i/o de sentiments (de subjectivitats)

EXTRACTE

- Examinar fins a quin punt participen la raó i el sentiment en la decisió de lloar o censurar.

- És evident que la raó intervé significativament en tota decisió d'aquesta classe. Només la raó pot preveure les tendències de les qualitats o les accions i assenyalar-ne les conseqüències beneficioses a la societat o a la persona que les posseeix. Molt sovint això comporta grans controvèrsies

- Però encara que la raó, ben assessorada i documentada, pugui preveure suficientment les conseqüències útils o perniciosos de les qualitats o les accions, no pot produir per ella mateixa l'aprovació o blasme morals

- És necessari, doncs, un sentiment que es manifesti per ell mateix i que ens faci preferir les tendències útils a les perjudicials. Aquest sentiment no pot ser altre que la simpatia per la felicitat dels homes i la indignació per la seva infelicitat

- Tanmateix suposem que sigui falsa: vol dir que haurem de buscar una altra teoria més satisfactòria. Doncs bé, m'atreveria a afirmar que no se'n trobarà cap mentre continuem suposant que la raó és l'única font de la moral

- La raó s'ocupa de qüestions de fet o de relacions

- La nostra hipòtesi és planera. Manté que el sentiment determina la moralitat. Defineix la virtut com a tota acció o qualitat mental que ens produeix un sentiment plaent d'aprovació; i el vici, com el contrari d'això. Després, procedim a examinar una senzilla qüestió de fet; a saber, quines accions produeixen aquest efecte.

- Però en la deliberació moral, prèviament hem de conèixer els objectes i les seves relacions mútues; i sospesant-ho tot plegat, elegim o aprovem això o allò. No cal demostrar fets nous ni descobrir noves relacions. Se suposa que ja tenim presents les particularitats del cas abans de resoldre'ns a censurar o aprovar res.

- Ara, un cop coneguts tots els aspectes i les relacions, l'enteniment ja no té res més a fer, ni cap objecte on aplicar-se. L'aprovació o blasme subsegüents ja no són feina el judici, sinó el cor; i ja no consisteix en una proposició o afirmació teòrica, sinó en un sentiment o sensació

- En les decisions morals, tots els aspectes i relacions han de ser coneguts d'antuvi; després la ment, contemplant-ho tot plegat, sent una nova impressió d'afecte o rebuig, d'estima o menyspreu, d'aprovació o blasme.

- **Les determinacions morals, doncs, consisteixen en aquests sentiments;** no pas en el descobriment de cap mena de relacions. Abans de decidir res, hem de conèixer i assegurar-nos de tot allò que es refereixi a l'objecte o l'acció. A partir d'això, ja no ens resta sinó copsar el sentiment de blasme o aprovació que ens farà decidir si l'acció és criminal o virtuosa

- La ment investiga en totes les ciències allò que no coneix a partir del que coneix. Però en tota decisió tocant al gust o la bellesa externa, les relacions són òbvies de bon començament; i a partir d'elles, es desperta en nosaltres un sentiment de complaença o desgat d'acord amb la naturalesa de l'objecte i amb la manera com ens el presenten els nostres òrgans

- Que la bellesa no és cap part o element d'una columna, sinó que neix del conjunt tan bon punt aquesta figura composta es manifesta a una ment intel·ligent, susceptible de gaudir de les sensacions més refinades

. Però si no sentiu com creix la indignació o la compassió en el vostre interior a partir d'aquesta combinació de circumstàncies, debades li demanareu en què consisteix el crim o la vilania, contra els quals clama amb tanta vehemència

- Finalment doncs hem de reconèixer que el crim o la immoralitat no són fets ni relacions particulars que puguin ser objecte de l'enteniment, sinó que neixen del sentiment de desaprovació que, per l'estructura de la naturalesa humana, sentim inevitablement en percebre la barbàrie o la traïció

- És evident que la raó no pot explicar en cap cas els fins últims de les accions humanes, sinó que els ha de confiar enterament al criteri dels sentiments i emocions dels homes, que són independents de les facultats intel·lectuals

- És impossible que hi hagi un progrés in infinitum, o que sempre hi hagi una cosa que expliqui per què en desitgem una altra. N'hi ha d'haver alguna que sigui desitjable per ella mateixa, i això per virtut del seu acord o coincidència amb el sentiment o emoció de l'home

- Doncs bé, si la virtut és un fi i és desitjable per ella mateixa sense cap altra recompensa o premi, merament per la satisfacció immediata que produeix, per força ha de polsar algun sentiment, una mena de gust o sensació interna, com vulgueu dir-li, que distingeixi el bé del mal moral, i que s'inclini per l'un i rebutgi l'altre.

- Ara ja podem determinar fàcilment els respectius límits i funcions de la raó i el gust. La primera ens dóna el coneixement de la veritat i la falsedat; el segon proporciona el sentiment de la bellesa i la lletjor, del vici i la virtut. L'una descobreix els objectes com realment es troben en la naturalesa, sense afegir-los ni llevar-los res; l'altre posseeix una facultat

- D'alguna manera crea un nou objecte. La raó, freda i indiferent, no ens indueix a actuar i solament dirigeix l'impuls que rep de l'apetit o la inclinació mostrant-nos el camí per arribar a la felicitat o per evitar la infelicitat. I el gust, que proporciona plaer o dolor, i amb això és la causa de la felicitat o la infelicitat, ens indueix a actuar i és el primer ressort o impuls del desig i la volició. La primera, a partir de circumstàncies i relacions conegudes o suposades, ens guia per descobrir allò que està amagat i és desconegut; l'altra, un cop conegudes totes les circumstàncies i relacions, suscita un sentiment nou de blasme o d'aprovació.

- Al final sembla que Hume digui que el coneixement de la raó és uniforme (objectivitat), per a tothom igual, independent fins i tot de Déu, mentre que el gust, el sentiment, derivi precisament de la voluntat divina, com si aquest Déu hagués volgut que existís diversitat de tendències i/o de sentiments (de subjectivitats)

ITINERARI “SOBRE LA LLIBERTAT”. Stuart Mill

Capítol 1. Introducció.

Mill mostra els seus objectius i, ja d'entrada, adverteix:

- El llibre no tracta sobre el lliure albir, sinó sobre la llibertat social o civil (és a dir, la naturalesa i límits del poder, que pot ser exercit legítimament per la societat sobre l'individu.
- La història cal visualitzar-la segons l'eix següent: La lluita entre la llibertat i l'autoritat.
- La voluntat del poble significa, en realitat, la voluntat de la part més nombrosa i activa del poble, de la majoria, o d'aquells qui aconsegueixen fer-se acceptar com a tal majoria.
- El poble pot desitjar oprimir una part de si mateix.
- Per tant, és important aconseguir una limitació del poder del govern sobre els individus. (Tirania de la majoria)
- On col·locar aquest límit?
- Objectiu del llibre:
- Proclamar un principi sobre la llibertat dels individus.
- La societat només té el dret d'imposar o de coaccionar si està en joc la seva pròpia defensa, però no pot anar més enllà.
- L'individu és sobirà sobre si mateix, el seu propi cos i el seu esperit.

Capítol 2. De la llibertat de pensament i de discussió.

Abunda a bastament sobre la religió, les creences religioses i les persecucions que s'han donat en aquest terreny al llarg de la història.

- Necessitat de la llibertat d'opinió i d'expressió per al benestar intel·lectual i material de l'espècie humana.

Capítol 3. De la individualitat com un dels elements del benestar.

- No podem pretendre que les accions hagin de ser tan lliures com les opinions.
- Límit: no perjudicar els altres.
- Per tant, és desitjable que, en els assumptes que no concerneixen primàriament als altres, sigui afirmada la individualitat.
- Dificultat: Com ho apreciem això?
- Discussió sobre la definició d'“espontaneïtat”. Originalitat o fruit del costum?
- Individualitat: permetre el desenvolupament de la persona.
- Consideracions sobre la personalitat del “geni”: necessita una atmosfera de llibertat.

Capítol 4. Dels límits de l'autoritat de la societat sobre l'individu.

- On comença l'autoritat de la societat?
- On és el límit de la sobirania de l'individu sobre si mateix?
- La individualitat ha de governar aquella part de la vida que interessa principalment l'individu, i la societat la part que interessa principalment la societat (Concrecions al respecte).

Capítol 5. Aplicacions.

Tal com diu el títol: com aplicar aquests criteris? En quins àmbits?

- El comerç
- La venda de drogues.
- Cal restringir llibertats per tal de prevenir la criminalitat?
- Els poders de la Policia.
- Igualtat de drets entre homes i dones.
- Sobre el que l'Estat ha d'ensenyar (sistema educatiu)
- Sobre la selecció dels funcionaris de l'administració.

Conclusió: El valor d'un Estat, a la llarga, és el valor dels individus (el tot és la suma de les parts) que el componen. Un Estat que empetiteix els individus, amb la finalitat que siguin dòcils i instruments seus, acabarà per no servir de res, perquè li mancarà el poder vital dels seus components.

ITINERARI “L’UTILITARISME”. Stuart Mill

Capítol I. Consideracions Generals

1 Després de dos mil anys de discussió, la controvèrsia relativa als criteris de la moralitat (fer el bé o el mal) encara no ha estat aclarida, tot i la dedicació de molts autors prominents. Encara continua la discussió. Per si serveix de consol, també és cert que estan en la mateixa situació les altres ciències, incloses la més “segura” d’elles; la matemàtica (paràgrafs 1, 2)

2 Hi ha qui vol solventar l’assumpte tot aferrant-se a la teoria popular d’una facultat natural, una mena de sentit o instint que ens informa sobre el que és bo o dolent (corrent intuicionista).

-La corrent inductiva, al igual que la intuicionista insisteix en la necessitat de lleis generals.

-**Corrent intuicionista:** els principis de la moral són evidents a priori.

-**Corrent inductivista:** la justícia i la injustícia (al igual que la veritat i la falsedat, són qüestions d’observació i experiència) (Par.)³

3 El principi d’utilitat de Bentham (el principi de la major felicitat) ha influït decisivament en el pensament moral recent (Par. 4)

4 Objectiu de Mill: contribuir a l’aclariment, la comprensió i apreciació de l’utilitarisme o Teoria de la Felicitat, i oferir proves de que això és possible (5,6)

Capítol II. “Què és l’utilitarisme”

5 És un error contraposar la utilitat a plaer (7)

6 S’entén per felicitar el plaer i l’absència de dolor; per infelicitat, el dolor i l’absència de plaer (8)

7 Mill reconeix que aquesta teoria suscita rebuig en molta gent perquè creuen que dit així pot significar egoisme i vilesa. Aquesta gent afirma que els humans tenen facultats més elevades que els apetits animals. Mill intenta esvair aquests temors fent referència a Epicur, que va ser objecte d’aquestes mateixes acusacions. Mill ho resumeix així: És millor ser un Sòcrates insatisfet que un boig (o porc) satisfet” (9-16)

8 La utilitat no solament inclou la recerca de la felicitat, sinó també la prevenció o mitigació de la desgràcia (21)

9 Mill considera una exageració proclamar la impossibilitat de la felicitat humana com afirmen alguns autors (molts poetes també) (21)

10 Es pot renunciar al criteri d’utilitat amb el sacrifici (com ara el dels herois) per tal de contribuir a la felicitat dels altres (26-28)

11 L’objecte de la virtut és la multiplicació de la felicitat. Però no podem esperar que tots siguem benefactors públics. Distinció entre regla (utilitat pública) i motiu (utilitat privada). Cal esperar que la majoria es regeixi pel motiu (Referència a l’estoïcisme (30,31))

12 Mill fa referència a un altre error d’interpretació que pateixen els utilitarismes: “pecat” d’ateisme. Referència a l’hedonisme teològic: “Déu desitja sobretot la felicitat de les seves criatures” (34)

13 Aclariment sobre el concepte de conveniència.

Mill rebutja un altre dels atacs que sovint fan al criteri utilitarista, quan es retreu als seus promotors que es guien més pel càlcul (conveniència) que no pas per la moralitat. Com si l’interès particular (conveniència) fos oposat al bé general (moral), com si fos impossible establir una línia de conducta basada en la felicitat general. Pensar d’aquesta manera pressuposa que la humanitat no hagués après res de la seva història) (35)

14 Mill també replica a aquells que diuen que si ens posem a sospesar i calcular constantment les conseqüències positives i/o negatives de cadascuna de les nostres accions, no tindrem temps per actuar quan sigui el moment oportú (36)

15 Mill, finalment, respon a les acusacions de possibles aplicacions deshonestes del càlcul utilitarista, tot emparant-se en que cada cas és singular (i fer **“de su capa un sayo”**) (37)

Capítol III: Sobre la sanció última del principi d'utilitat

16 Mill es pregunta d'on es deriva la força obligatòria del criteri moral. La creença popular, consagrada per l'educació, assenyala al costum. I més enllà d'aquest es desorienta. Per això el principi d'utilitat (el de major felicitat general), li sembla estrany (32-34)

17 El principi d'utilitat també té les seves fonts d'obligació, que són les sancions externes i internes, igual que d'altres sistemes morals.

-Sancions externes: promeses de favors futurs ja sigui per part del legislador o de Déu (en la religió)

-Sancions internes: consciència del deure, sentiment desinteressat. Va més enllà del remordiment. És un sentiment subjectiu de la ment

18 No cal buscar motius misteriosos ni místics (transcendents) en la idea del deure: és el propi sentiment subjectiu el que li dona força (37)

19 El sentiment del deure, ¿és innat o és adquirit?

-Si fos innat, l'utilitarisme coincidiria amb l'ètica intuicionista (38)

20 Mill afirma que els sentiments morals no són innats, sinó adquirits.

Tanmateix la facultat moral forma part de la nostra naturalesa; per tant, pot brollar espontàniament i també pot ser cultivada fins un alt grau de desenvolupament.

-En conclusió: hi ha una base natural en el criteri utilitarista. I és per això que Mill està convençut de l'existència d'un fonament ferm dels sentiments morals de la humanitat, del desig de la unió de l'individu amb els seus semblants (i aquests lligams s'enforteixen amb els progressos de la civilització) (39)

21 La condició social és així natural. Mentre cooperen, els fins particulars dels humans es van identificant amb els fins generals. El bé dels altres es converteix per a l'individu particular en una cosa a la que cal atendre natural: és natural i necessària (El contagi de la simpatia). Es pot comprovar el contrast amb Thomas Hobbes. (43)

22 Aquest estat de “simpatia” es va assolint quan s'introdueixen millores polítiques i s'anivellen les desigualtats i els privilegis. Malgrat les diferències, els fins de tothom són compatibles

Capítol IV: De quina mena de prova és susceptible el principi d'utilitat”

23 En assumptes de fins últims no es poden presentar proves. Val a dir, però, que quan parlem de fins ens estem referint a coses desitjables.

-La doctrina utilitarista estableix que la felicitat és desitjable, i que és la única cosa desitjable com a fi; totes les altres coses són solament desitjables com a mitjans per a aquest fi (49-50)

24 La gent sempre està desitjant la felicitat. I també altres coses (que són distintes de la felicitat): la virtut, l'absència de vici...

25 L'utilitarisme sosté que la virtut és una cosa desitjable... i desitjable desinteressadament, per ella mateixa (Influència de Kant i del seu imperatiu categòric?)

26 La virtut, segons la doctrina utilitarista, no és naturalment ni originària una part del fi, però pot arribar a ser-ho. La virtut no és un mitjà per assolir la felicitat, sinó una part de la felicitat.. (Influència de l'eudemonisme aristotèlic? (L'alegria de fer el bé"?)

-Allò que es va desitjar com un instrument per assolir la felicitat, ha arribat a desitjar-se per ell mateix (la virtut): com a part de la felicitat (50-51)

27 L'individu sent plaer per haver assolit cert grau de virtut, i sent dolor per no haver-la assolit en un grau major.

28 Ara ja podem respondre a la pregunta sobre la mena de prova que pot presentar el principi d'utilitat

-La naturalesa humana està constituïda de manera que no desitja sinó quelcom que sigui una part de la felicitat, o un mitjà per assolir-la.

-Conclusió: la felicitat és l'únic fi dels actes humans i treballar en aquest sentit és la única prova per la qual es pot jutjar la conducta humana.

-Corol·lari: la felicitat és el criteri moral. (54)

29 La voluntat és diferent del desig (aquest és passiu). La voluntat es pot convertir en hàbit tot i que originàriament la voluntat és produïda pel desig. "La voluntat és filla del desig i només deixa el domini del desig per passar a ser regida per l'hàbit". (Evoca l'anàlisi aristotèlica d'**ethos**: el caràcter necessita de determinada constitució psíquica, però també d'"entrenament" (hàbit)).

Capítol V: "Sobre la connexió entre la justícia i la utilitat"

30 En aquest capítol Mill reconeix que un dels obstacles més grans per a l'acceptació de la utilitat o felicitat com a criteri del bé i del mal, està relacionat amb la idea de justícia

31 Tracta Mill d'esbrinar quin és el caràcter distintiu de la justícia o la injustícia, quina és la seva "qualitat" (Fa un recull de casos)

32 Casuística variada: privació de llibertat personal, de propietat com a injustícies. Justícia com rebre allò que es mereix en sentit de positiu o negatiu. Es considera injust faltar a la paraula donada, defraudar esperances dipositades; es considera injusta la conducta de parcialitat o el tracte de favor, etc....

33 Mill ara vincula justícia i igualtat.

-Analitza la noció de dret, que no es pot confondre amb beneficència.

34 Mill posa especial èmfasi en vincular "justícia" al benestar i seguretat de les persones.

I aquest nexa d'unió li serveix per relacionar la justícia a la utilitat o principi de major felicitat. Tot plegat per insistir que cal que tothom tingui igualtat d'accés als mitjans per assolir la felicitat.

ITINERARI “LA GENEALOGIA DE LA MORAL”:

Primer Tractat. F. Nietzsche

Primer: (Capítols 1, 2)

Agraeix amb ironia (de fet és una forma de crítica) els estudis dels psicòlegs anglesos sobre la naturalesa humana i com això influeix en el govern, en la política. No diu quins són aquests psicòlegs. Podem sospitar que es tracta de Hobbes, Hume, Hutcheson, Shaftesbury, Mandeville?.

- Aquests psicòlegs anglesos, sempre es dediquen a mostrar la part vergonyosa de l'interior dels individus. Però tenen una visió antihistòrica; els falta, doncs, una perspectiva històrica de l'evolució psicològica dels éssers humans.

Segon: (Capítol 3)

Crítica Herbert Spencer, quan aquest identifica bo = útil. Referència al concepte d'utilitat en general.

Tercer: (Capítols 4, 5, 6 i 7)

Associació entre el significat de determinats valors i el poder. Qui té el poder impregna o buida de contingut determinats valors i els reemplaça per d'altres.

Brillant seguiment històric sobre l'evolució de determinats conceptes (valors). Etimologia de les diferents llengües. Significat original que s'ha anat amagant a causa de la “influència repressiva del prejudici democràtic”.

Quart:

Anàlisi del concepte BO: La posició social es trasllueix. Significa noble, poderós, dominador (és una qüestió de poder). Veraç, real (autèntic: no mentider). A Grècia això ho representaven els aristòcrates. Té, doncs, aquest valor, un origen aristocràtic.

- Dues formes de superioritat: la noblesa física i la noblesa psíquica
 - o Noblesa psíquica (puresa) (raça ària) = contraposat a covardia (plebeu)
 - o Noblesa “física”: raça ària, aquell que fa la guerra; gòtic = raça divina.

Cinquè: (Cap. 6)

Les aristocràcies sacerdotals van substituint de mica en mica les aristocràcies guerreres i capgiren els significats dels conceptes (dels valors)

- El que abans era pur ara serà impur (trastocament de significats)
- El que abans eren costums apartats de l'acció, poc sanes; és a dir; l'ascetisme. Ara s'imposaran. Segons Nietzsche aquest ascetisme s'ha manifestat com el remei a la (suposada) barbàrie guerrera. Però, de fet, l'ascetisme representa el remei, un remei pitjor que la malaltia que havia de guarir la suposada brutalitat dels guerrers

Sisè: (Cap. 7 i 8)

Comparació constant entre els antics valors (els admirats per Nietzsche) i els nou valors que s'han anat imposant a Occident)

Formes de superioritat

Casta dels guerrers	Casta dels sacerdots
Es caracteritza per la força vital, de l'acció, de la naturalesa, abassegadora: el cos, la caça, la salut, l'acció vigorosa...	Es caracteritza per una forma d'odi. Exemple: el poble jueu. Posterior i contraposat a la força dominadora dels guerrers. És l'odi de la impotència. És un tipus de venjança: no pas a través de la força, immediata, sense rancúnia (dels guerrers), sinó que és un tipus de venjança més espiritual.
S'ha produït, amb el temps, una inversió de l'equivalència, una subversió dels valors. Del poble jueu, com a exemple: De l'arbre de la venjança i de l'odi directes, brostà l'amor = un nou amor, basat en la venjança subterrània	
Forma aristocràtica dels valors	Ara els bons = desgraciats, els febles = la felicitat eterna Amb els jueus comença la revolta dels esclaus.

Setè: (Cap 9 i 10).

Els "senyors" han perdut. Ha guanyat la moral de l'home vulgar (jueu = cristià = plebeu).

- S'ha produït un enverinament de la sang; s'han barrejat les races.
- Quin paper juga l'Església en aquesta situació?

La revolta dels esclaus en la moral comença quan el mateix ressentiment esdevé creador i genera valors.

- Aquests esclaus substitueixen l'acció per la venjança imaginària.
- Neguen qualsevol exterioritat = ressentiment (artificiositat)
- Busquen artificiosament la felicitat, al contrari dels aristòcrates grecs.

Vuitè: (Cap. 11 i 12)

Intel·ligències diferents

Per a l'aristocràcia grega: força = acció = felicitat = veracitat = ingenuïtat.	Per als oprimits = raça dels homes del ressentiment (moral dels esclaus)
Aristocràcia: (fúria de la bèstia) <ul style="list-style-type: none"> - Reacció immediata; no enverina. - No rancúnia. - Amor (respecte) als propis enemics. - Menyspreu a la seguretat, a la vida, a la comoditat 	Moral dels esclaus: <ul style="list-style-type: none"> - Cultura de la docilitat. - Animals civilitzats - Éssers empetitits, - Éssers atrofiats, enverinats. - Creuen que són el summum del sentit de la història. - Es consideren "l'home superior"
Fatalitat d'Europa: <ul style="list-style-type: none"> - Ha vençut el terror envers l'home (natural). - Hem perdut l'amor envers ell. - Ens hem cansat de l'home (nihilisme) 	

Novè: (Cap. 13).

Quan la venjança la projectem a Déu.

El fet d'exigir que la força que no es manifesti com a força, que no vulgui dominar, que no vulgui humiliar, que no vulgui manar, que no sedegui enemics, ni resistències, ni triomfs, és tan absurd com el fet d'exigir la feblesa que es manifesti coma força.

- Atorguem la venjança a Déu.
- Autoengany: Interpretem la mateixa feblesa com a llibertat

Desè: (Cap. 14 i 15).

Com es fabriquen els ideals?

- La feblesa s'ha convertit en un mèrit, en un guany.
- La impotència: s'ha convertit en bondat, en humilitat, en obediència, en paciència, en virtut.
- Virtut: el fet de no poder venjar-se.
- Ara la misèria s'ha convertit en una prova = un ensenyament.
 - o La misèria es pagarà amb felicitat en una altra vida (benaurança).
- Ens volen fer creure que són:
 - o Els millors
 - o Els més feliços (o que un dia ho seran. Mitjançant un acte de nigromància)
 - En un ambient pudent de mentides.
 - Però no és una moral d'amor, sinó d'odi. Exemple: L'infern de Dante.

Onzè: (Cap. 16)

Roma contra Judea, i Napoleó com a recuperació de la noblesa perduda.

Valors contraposats:

- Bo / dolent.
- Bo / pervers.

Roma	Judea
Naturalesa	Antinaturalesa
Forts/ Nobles	Poble del ressentiment
Roma fou vençuda	Roma judaïtzada = Església + els plebeus del ressentiment
	Cim: La revolució francesa: igualitarisme
Napoleó com a recuperació de la noblesa perduda = força, etc... ???	

Dotzè: (Cap. 17)

S'ha acabat el capgirament?

- Nietzsche es pregunta si la lluita per l'hegemonia dels valors (capgirament) s'ha acabat ja o no.
- Demana als estudiosos que intentin analitzar aquest combat ideològic pel significat dels valors, no només des de la vessant del llenguatge (filòlegs).
 - o Demana que hi intervinguin també fisiòlegs, biòlegs, metges...
 - Sembla que Nietzsche digui que és necessària l'opinió d'aquests altres experts (de les ciències de la vida) per tal de definir què és "bo", independentment de si és beneficiós per a una majoria (febles?) o d'una minoria (forts?). Es demana pel significat de "Bo" en si mateix.

OBSERVACIONS: Nietzsche parteix d'un principi implícit metafísic: la "naturalesa" és com ell diu (és a dir, violenta, directa, etc...). Parteix d'un model apriorístic de la naturalesa humana. Qualsevol característica que s'allunyi d'aquest prototipus és titllat per Nietzsche d'artificiós i dèbil, no veraç, etc.. Com si el capgirament de valors no pugui ser també "natural". Com si en la naturalesa no es pogués donar aquest tipus de metamorfosi.

ITINERARI “SOBRE VERITAT I MENTIDA EN SENTIT EXTRAMORAL”. F. Nietzsche

Nietzsche parteix d'una concepció de la realitat on es deixa veure clarament l'herència d'Heràclit: la realitat no és més que un canvi incessant.

Contràriament a Plató, els sentits no ens enganyen, perquè aquests ens mostren una realitat que canvia contínuament, i aquesta és per a Nietzsche la realitat autèntica. Però perquè la Raó pugui treballar necessitat “fixar” d'alguna manera aquest canvi continu que és la realitat i això ho fa mitjançant el *llenguatge* i l'intent de *metàfores*, les quals, després, es converteixen en *conceptes*.

Mitjançant els conceptes podem aturar en certa manera aquesta realitat canviant. Per exemple, hi ha una quantitat innombrable d'éssers humans, tots diferents (fins i tot un mateix ésser humà canvia constantment, no és sempre el mateix). No obstant això, mitjançant el concepte d'“ésser humà” eliminem totes aquestes diferències, com si per sota de totes aquestes hi hagués alguna cosa que fos idèntica, alguna cosa que romangués en tots els casos individuals. Però en la realitat, l'única cosa que hi ha són els individus diferents entre ells i sempre canviant.

Però (tornem-hi) la Raó necessita crear aquests conceptes per poder treballar, per poder fer comprensible i pensable el món. Per tant, no són els sentits la causa de l'error, com afirmava Plató –ja que aquests ens mostren la realitat tal i com és-, sinó la Raó, que en lloc de reflectir la realitat en crea una altra de diferent –la d'aquest món de conceptes- i ens fa creure que la diversitat que captem amb els sentits és només una cosa superficial, una simple aparença, un engany, que allò vertaderament real és la unitat expressada per aquest concepte, simple creació de la Raó, fruit d'un *pacte*.

Nietzsche defensa, així, una postura nominalista segons la qual el coneixement seguiria el procés següent:

- a) Primitivament només hi ha *sensacions*. Cada una d'aquestes és única i exclusiva, car el món està en canvi continu i les coses no són mai idèntiques.
- b) Aquestes sensacions produeixen en la nostra ment certes *imatges*.
- c) Fixem d'alguna manera aquestes imatges i, abstraïent allò que hi ha de comú en elles, creem els *conceptes*.
- d) Un *pacte* interessat obliga a tots a utilitzar els mateixos conceptes. Més tard el costum ens fa creure que són allò autènticament real, i construïm la nostra vida d'acord amb aquests. Necessitem creure en la seva existència ja que, si no, no podríem sobreviure en un món sempre canviant. Però oblidem que aquests conceptes, en un principi, només eren una manera d'expressar metafòricament una realitat de la qual, si no fos així, no hauríem pogut dir res.

L'instrument mitjançant el qual la Raó “fixa” o “petrifica” la realitat per mitjà de conceptes és el llenguatge.

Mitjançant les paraules donem expressió a aquests conceptes que ha creat la Raó, i oblidem que totes les coses que hem tancat sota aquelles paraules són diferents entre elles; arribem a creure que hi ha l'“ésser humà” i ens oblidem que només hi ha éssers humans concrets.

A més, el llenguatge fa que creguem en l'existència de coses que suposem que són les causants dels fets que ocorren en la realitat, ja que des del punt de vista científic i racional qualsevol fet ha d'estar causat per alguna cosa. La Raó necessita creure en l'existència de causes i així poder explicar més fàcilment la realitat; per contra, Nietzsche pensa (seguint Hume) que no hi ha causes sinó coses que se succeeixen les unes a les altres d'una manera regular i que, per costum, acabem anomenant causes. La mateixa cosa passa amb el concepte de subjecte.

El llenguatge col·loca subjectes on no hi ha més que un canvi continuat, i així criem en la realitat del “jo”, l'“ànima” o “Déu”, en el fons, paraules sense cap base real. Així doncs, el llenguatge deforma la realitat, l'emascara i ens enganya (“sedueix el nostre pensament”).

Científics i filòsofs no sols han inventat un món fictici de conceptes fixos, sinó una cosa que és pitjor, han oblidat que aquest món és inventat i li han donat un caràcter d'autèntica realitat. Mentre que la verdadera realitat (la que experimentem i vivim sensorialment), de la qual ells partiren per a construir-ne la falsa realitat de conceptes, la menyspreen tot considerant-la errònia i aparent.

La “Història de la Filosofia” no és, així, més que la història d'aquest error, un error que es consolidà amb Plató quan distingí entre el món dels sentits i el món de les idees, i digué que aquest darrer era l'autènticament real. El cristianisme, posteriorment, mantingué aquella distinció i convertí el món de les idees de Plató en el més enllà. Aquesta distinció també es troba en Kant (al qual Nietzsche critica igualment), però amb uns altres termes. “fenomen” i “noümen”. Segons Nietzsche, només hi ha els fenòmens (als quals anomena aparences), només ells són reals. Per tot això, la distinció entre món real i aparent, d'origen platònic, no té sentit per a Nietzsche: el món aparent és l'únic real.

Nietzsche pretén ser el corrector d'aquest error i tornar al món dels sentits la seva categoria d'autèntica realitat, i fer-nos veure que el món dels conceptes creats per la Raó mitjançant el llenguatge és, en realitat, el fictici. És cert que, a les ciències, tots aquests conceptes els resulten còmodes per al seu treball. Però que siguin còmodes no vol dir que siguin veritaders. Per tant, hem de rebutjar la pretensió que la ciència i la filosofia estan orientades per la *voluntat de veritat*, és a dir, pel desig desinteressat de conèixer la veritat pel que fa a la realitat. Res d'això és cert, segons Nietzsche, ja que no són més que l'intent per part de la majoria d'éssers humans d'interpretar la realitat de la manera com més els interessa, creant-ne per això la pròpia realitat de conceptes fixos.

La veritat per a la ciència és allò al que creu que fa referència per mitjà dels seus conceptes. Però, per a Nietzsche, aquella “veritat” no és més que una ficció: no és veritat que hi hagi l’“ésser humà” o la “fulla”; només hi ha éssers humans individuals i fulles individuals.

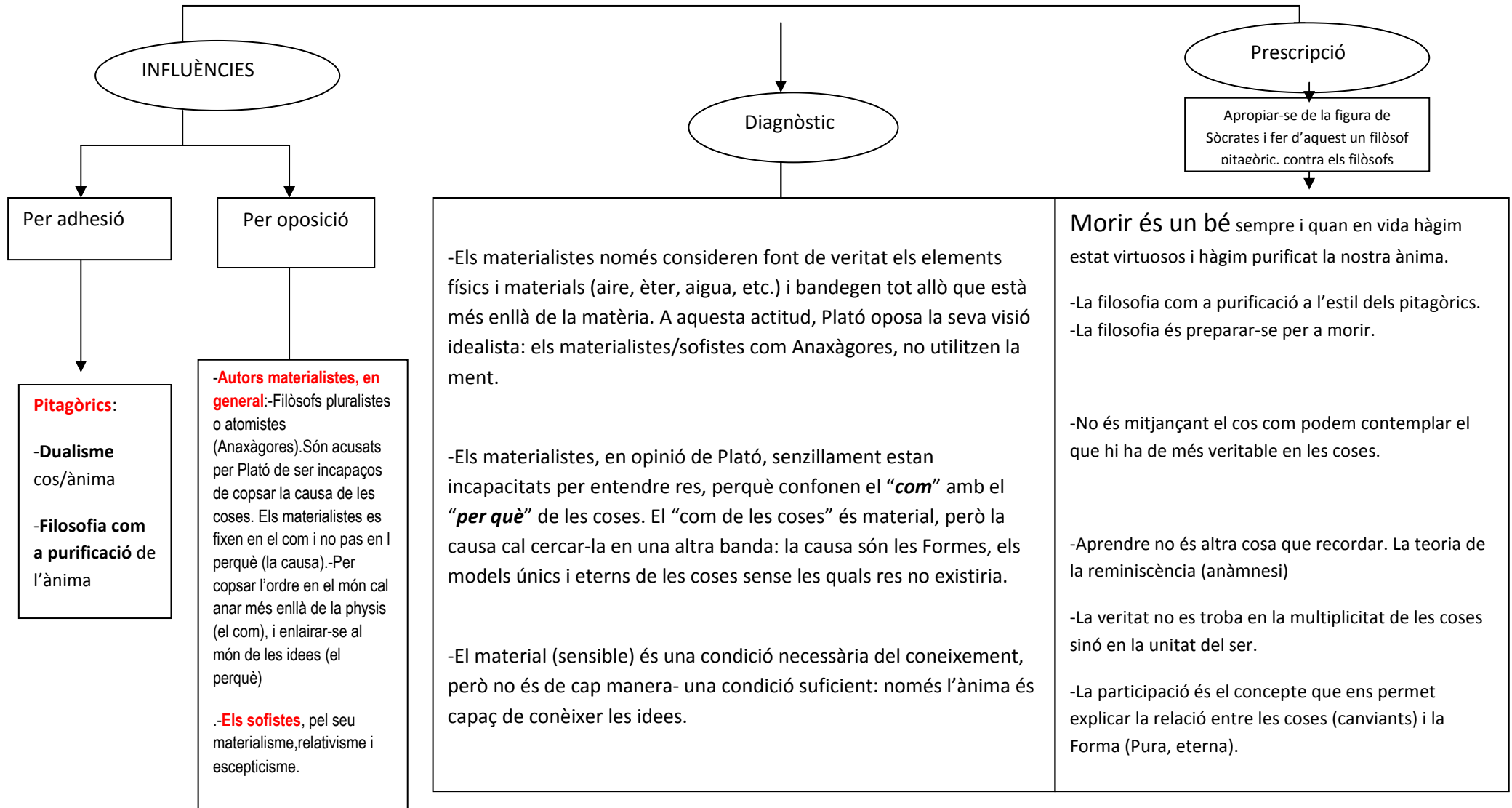
Aquesta “veritat” procedeix d'allò que Nietzsche anomena *perspectivisme*. Per a ell conèixer no és més que interpretar els fets; el món de les aparences pot ser interpretat de moltes maneres (tantes com éssers humans hi ha), segons la perspectiva des d'on la fem. *Interpretar és subjectivitzar*, depèn sempre d'un punt de vista. La veritat de què estem acostumats a parlar depèn, així, d'un punt de vista que s'ha imposat a través de costum, i ens ajuda a viure perquè és útil. Però no és més que una mentida enganyadora, una ficció, una mentida en sentit extramoral.

Però si els conceptes no ens permeten conèixer l'autèntica realitat, ¿com podríem arribar a parlar d'aquesta? Segons Nietzsche, **per mitjà del llenguatge metafòric propi de l'art.** Aquest llenguatge ens allunya del dogmatisme, de la creença que allò del que parlem és l'única veritat possible, i permetrà acceptar uns altres punts de vista. En l'art, les metàfores estan sempre obertes a noves interpretacions que només eren això, metàfores.

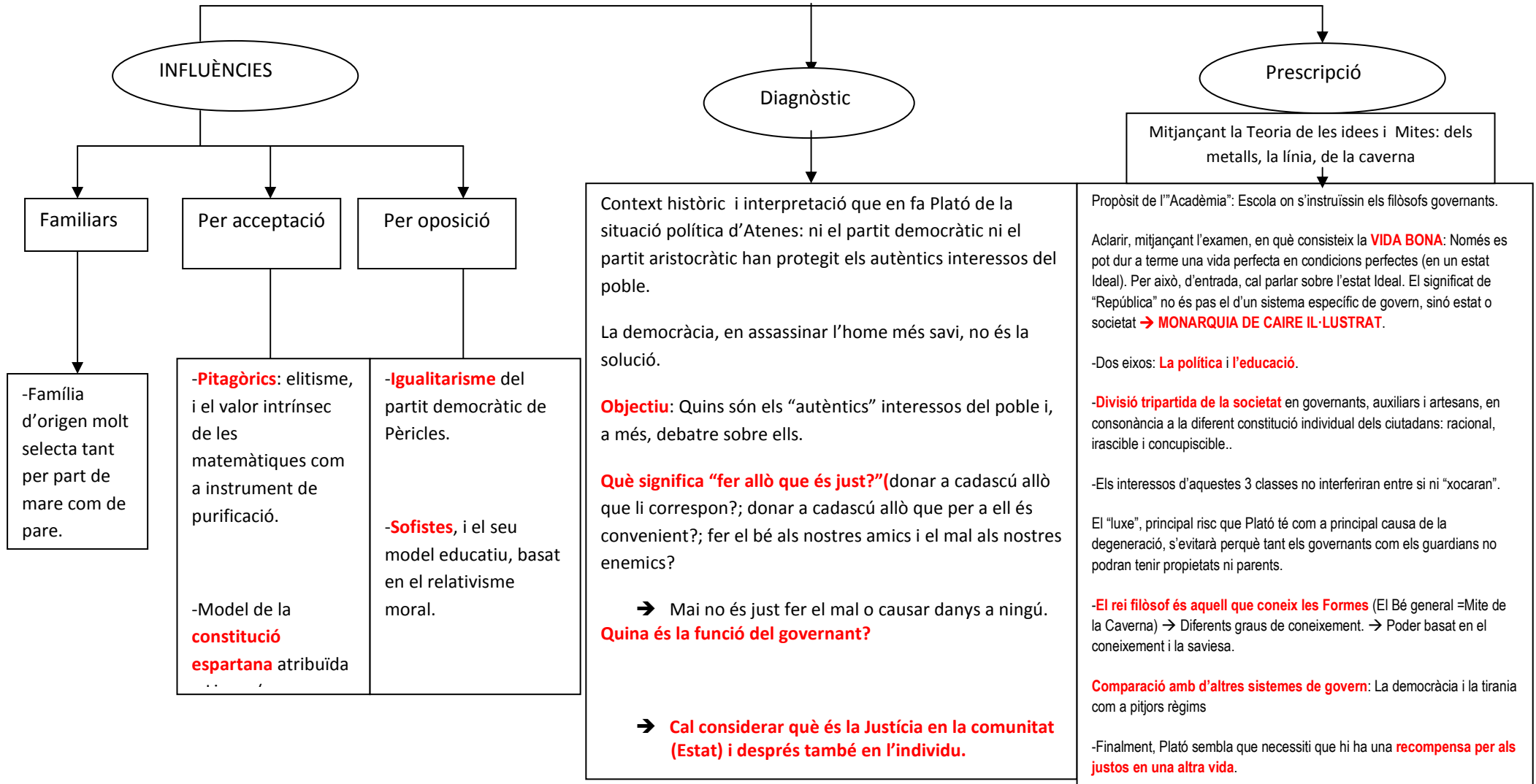
Hem passat d'utilitzar metàfores, a creure-les l'única veritat possible, a ser utilitzats per aquestes. I això és el que Nietzsche critica, que hàgim convertit un punt de vista en l'única cosa possible. **Per contra, les metàfores que utilitza l'art sempre tenen en compte que són possibles uns altres punts de vista tan valuosos i tan “vertaders” com el nostre.** A més, permeten el desenvolupament de l'aspecte creatiu de l'ésser humà, un aspecte important perquè expressa aquell afany de superació, aquella voluntat de poder que és pròpia dels éssers humans.

Les fitxes de la Sele

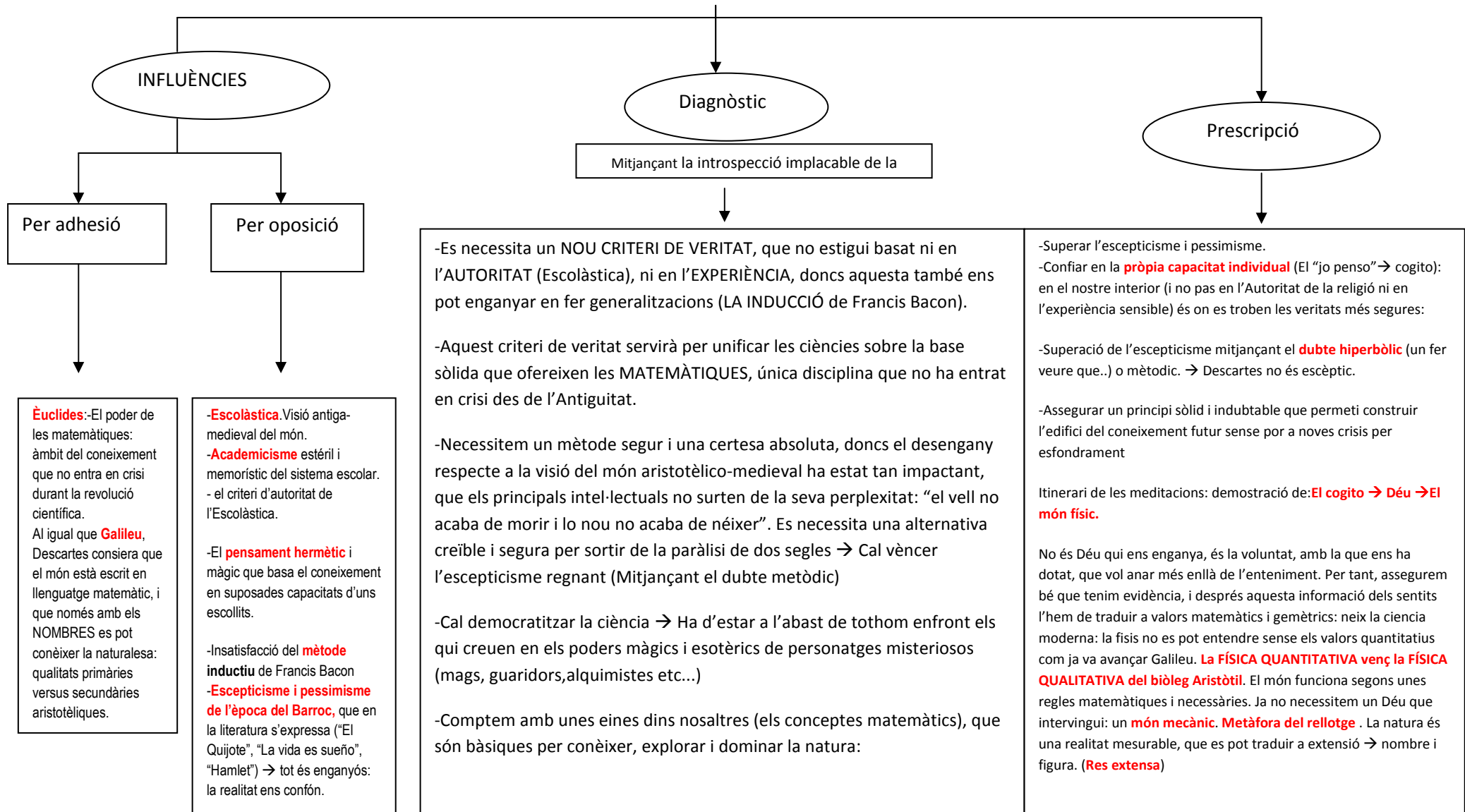
Plató (427 ane- 347 ane). "El Fedó"



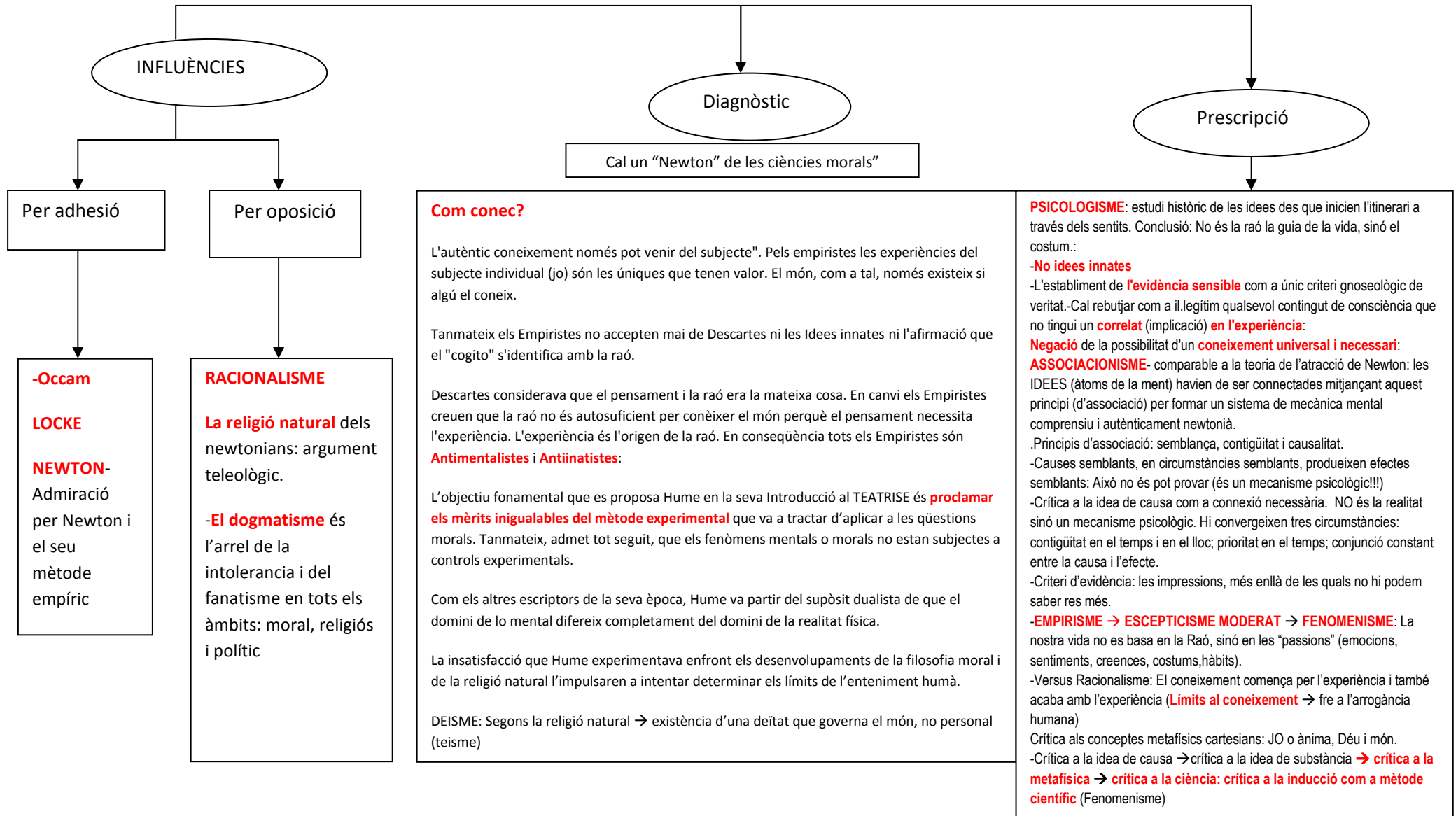
Plató (427 ane- 347 ane). "La República"



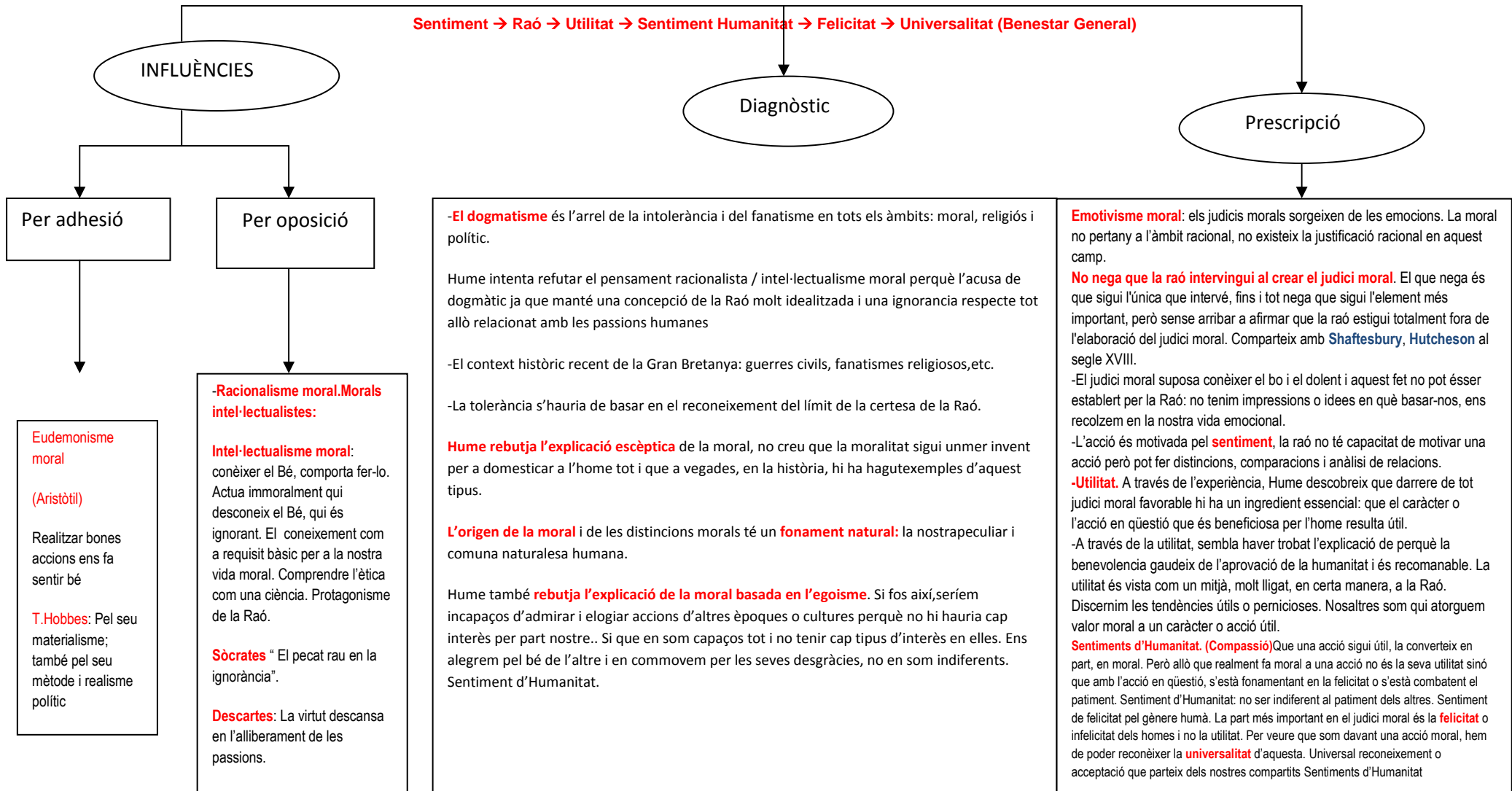
Descartes (1596-1650). "Les Meditacions"



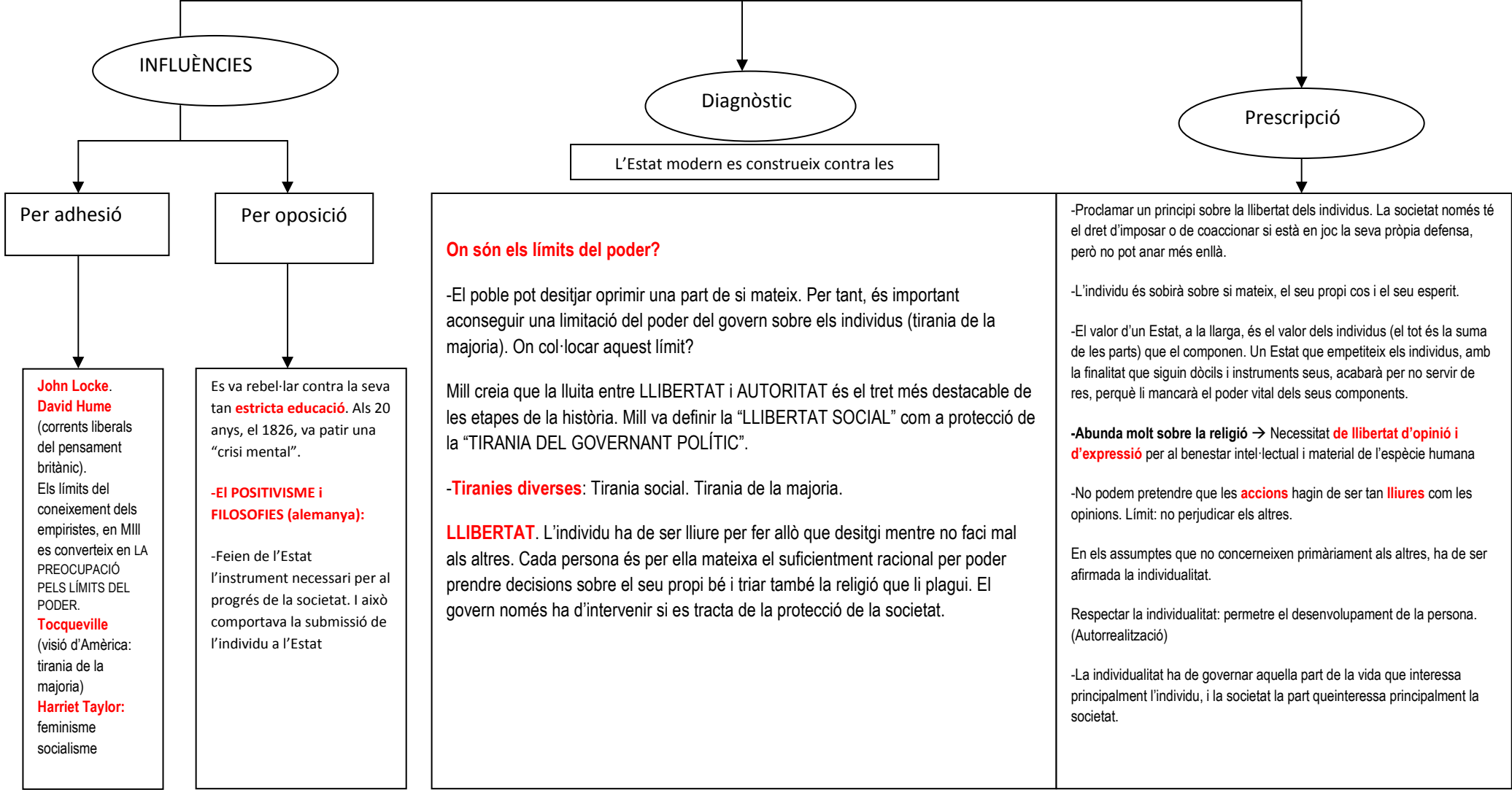
David Hume (1711-1776). "Abstract" (Resum del "Tractat sobre la naturalesa humana" - "Teatrise")



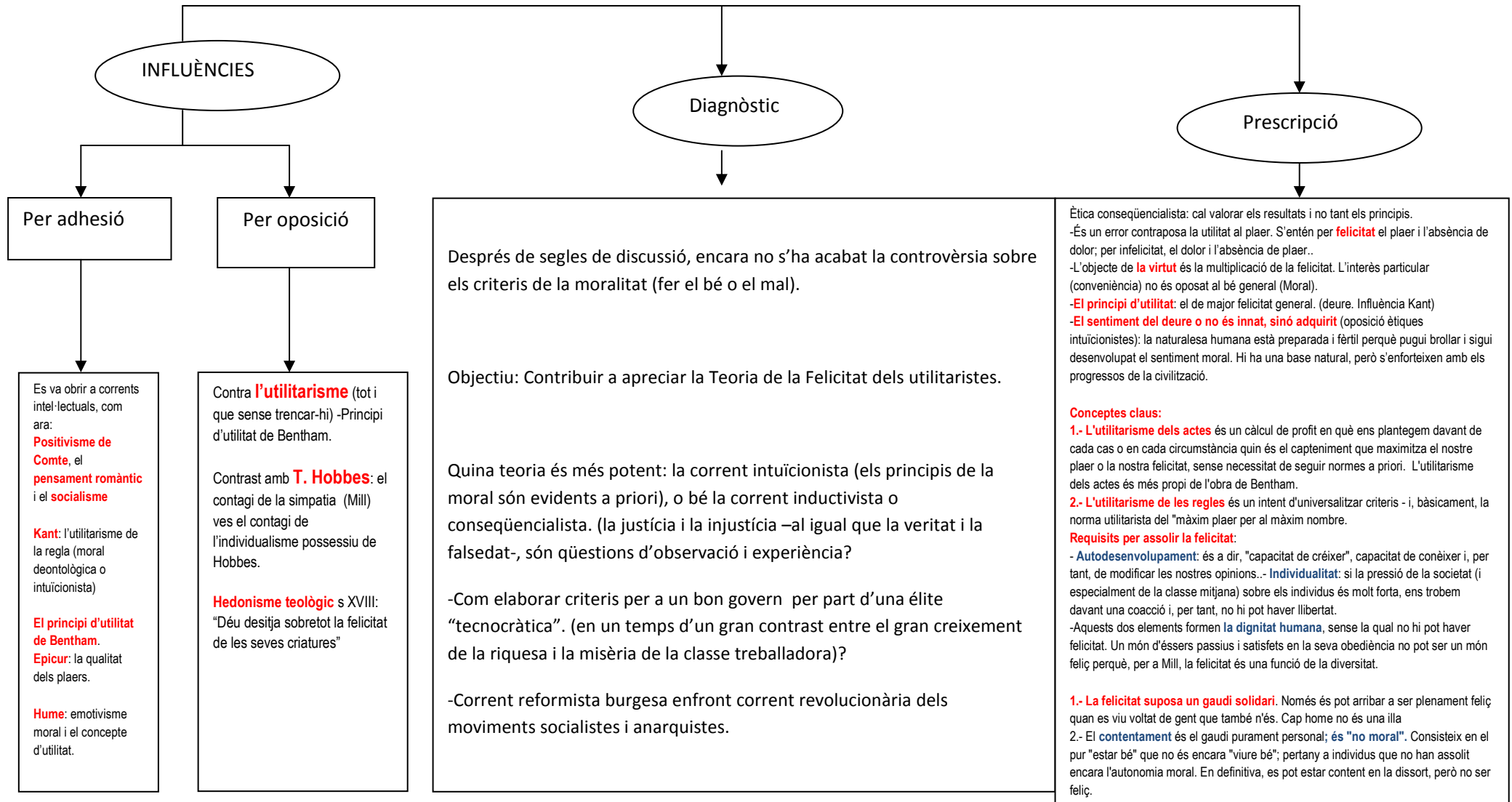
David Hume (1711-1776). "Investigació sobre els principis de la moral". Apèndix 1: **Del sentiment moral**



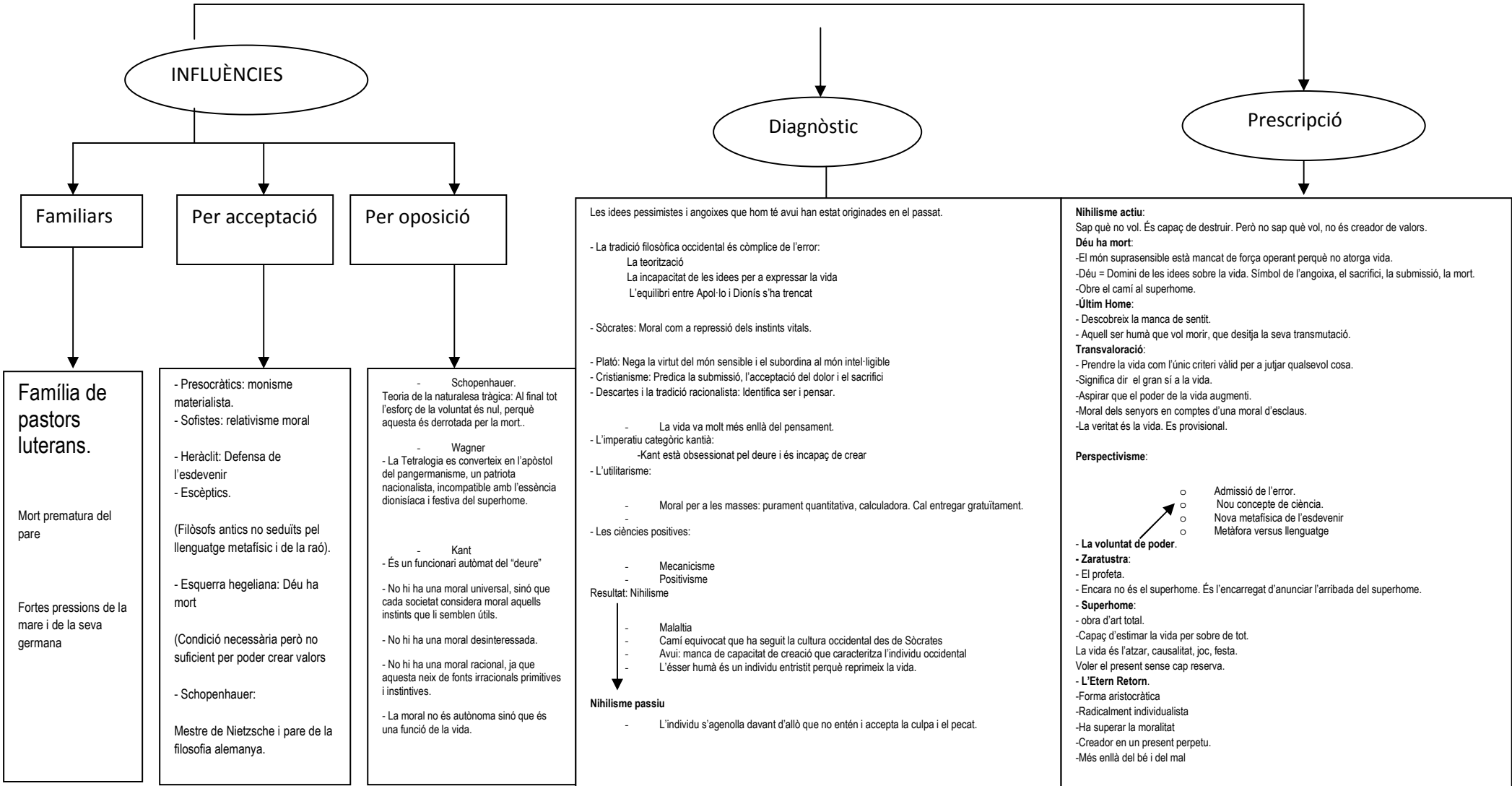
John Stuart Mill (1806-1873). "La llibertat"



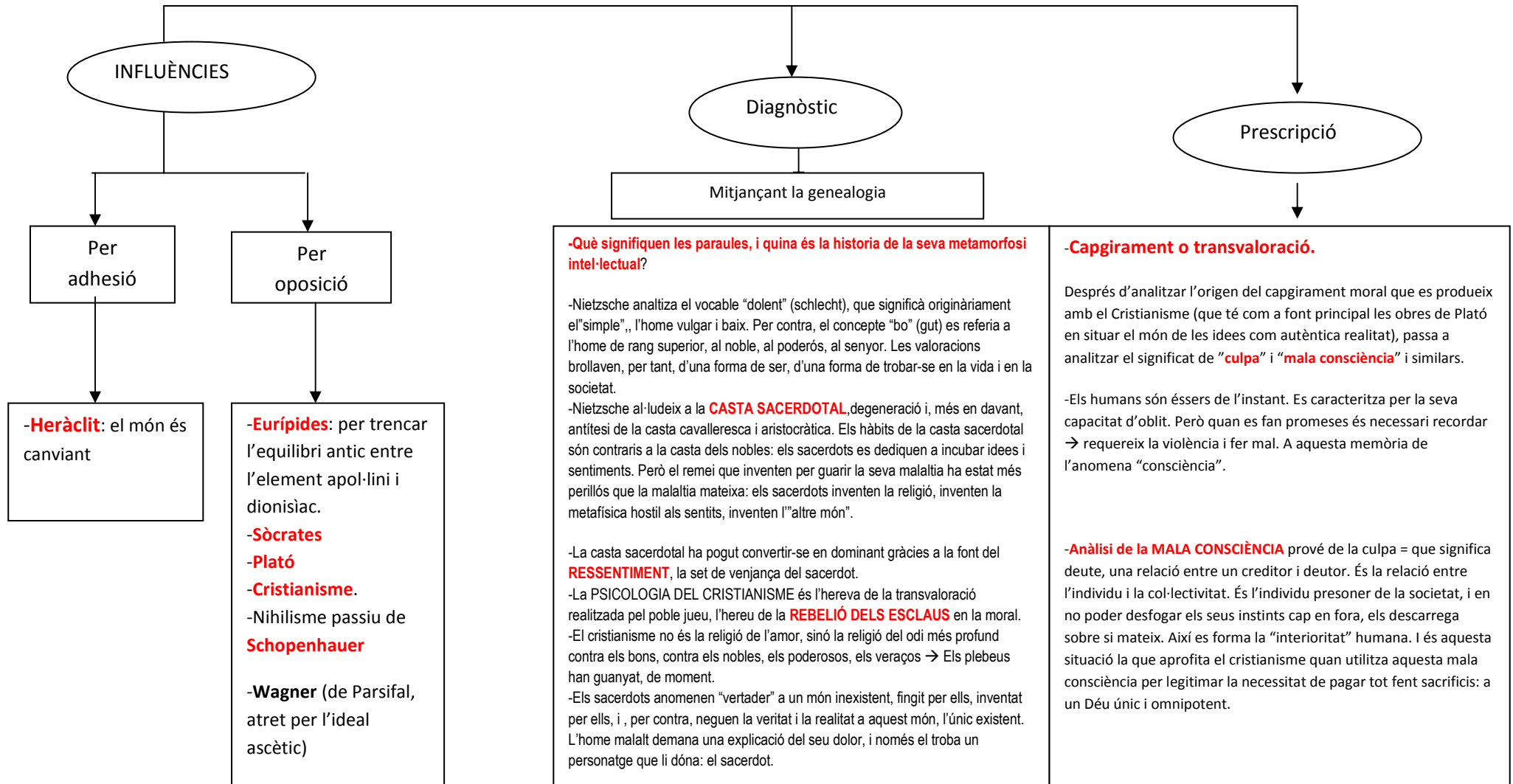
John Stuart Mill (1806-1873). "L'utilitarisme"



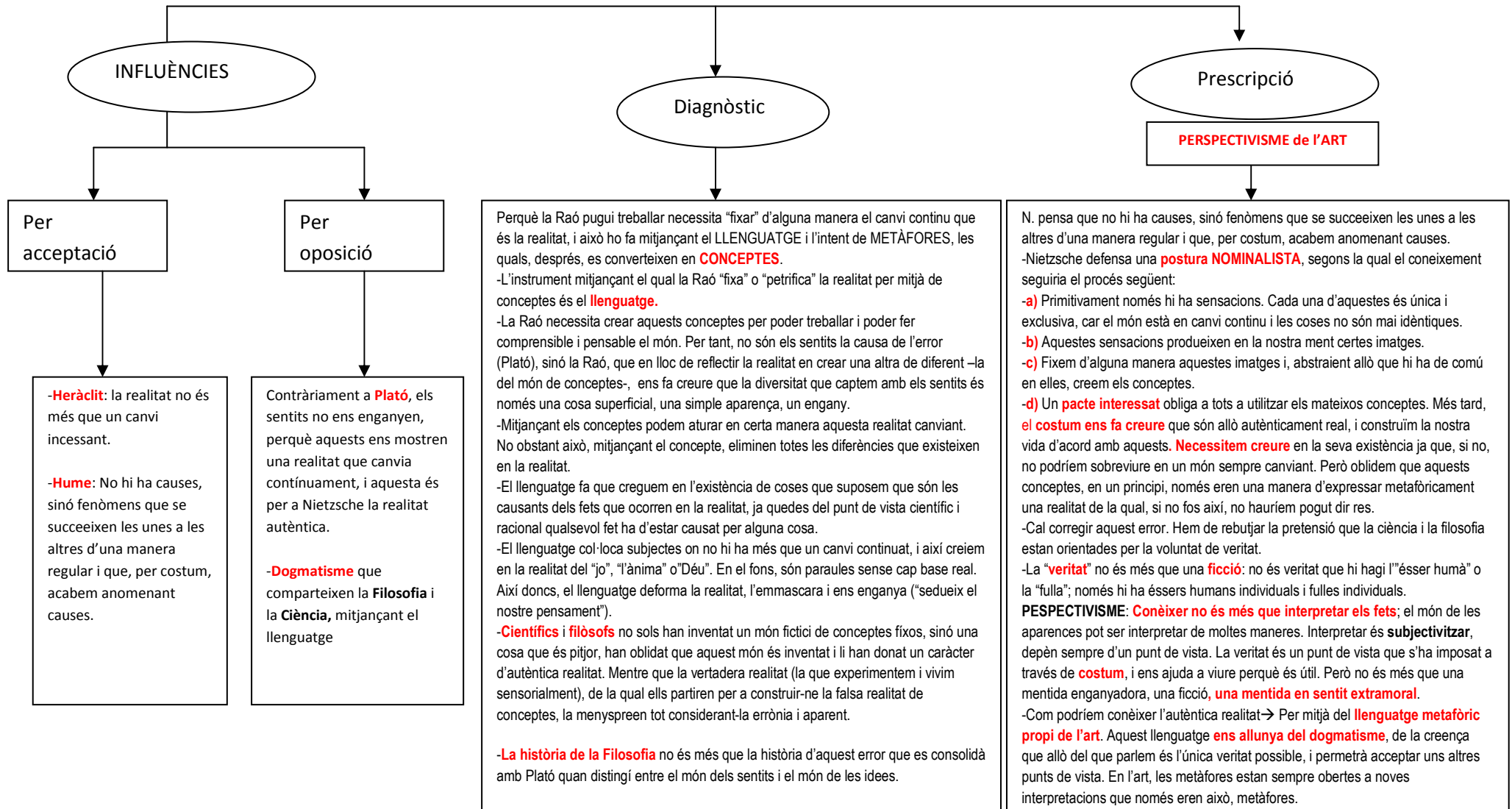
Friedrich Nietzsche (1844-1900)



Friedrich Nietzsche (1844-1900). "La genealogia de la moral"



Friedrich Nietzsche (1844-1900). "Sobre veritat i mentida en sentit extramoral"



Vademècum (“Fitxes per a la Selectivitat”)

A un/a estudiant de filosofia li resulta sovint ensopit i complicat endinsar-se en la història del pensament, estudiada a través dels cinc pilars que es trien per a l'examen de Selectivitat (5 autors que volen representar la majoria de les èpoques en les que els manuals resumeixen la història occidental).

Primer de tot, cal prendre nota que el marc històric i intel·lectual és essencial per entendre l'autor del que es tracti, tot i que les aportacions d'aquest puguin ser vàlides per sempre i per a qualsevol altra època. És per això que la Història de la Filosofia té molt de disciplina històrica, perquè, en part, la filosofia representa les ambicions o anhels d'un conjunt de gent, d'un col·lectiu, i en part també les ambicions o anhels de les persones, a vegades més lúcides o clarividents, o a vegades amb més fama o vanitoses. Perquè de tot n'hi ha.

Sigui com sigui, la manera més senzilla d'estudiar tot aquest cabal de reflexions i/o aportacions, és mirar d'entendre els sistemes filosòfics respectius, amb una **mirada mèdica**. Què vol dir això? Doncs que, de manera

semblant a com ho fan els metges, els filòsofs i les filosofes sempre han sentit la necessitat de “salvar-nos”, i de conduir-nos pel que ells creuen que és el bon camí. Al igual que els metges, els filòsofs s'esforcen en trobar el focus o l'origen infecció que dona lloc al malestar o que impedeixen el progrés (ja sigui social o polític, com ara Plató, ja sigui científic, com ara Descartes; ja sigui per explicar l'origen de la intolerància i el fanatisme –com ara Hume; ja sigui per reflexionar sobre l'asfíxia de la llibertat en les societats modernes –com Mill; o l'origen de la hipocresia artística i moral –com Nietzsche).

A aquest acte, els metges ho anomenen **DIAGNÒSTIC**, i, davant d'aquest diagnòstic proposen una “**recepta**”, solució, o pròpiament dit, una **PRESCRIPCIÓ**. És a dir, heu d'intentar traçar una mirada d'aquests 5 autors sota les coordenades de dos eixos:

DIAGNÒSTIC	PRESCRIPCIÓ
-------------------	--------------------

Origen d'allò que consideren incorrecte: El problema	Proposta de solució del problema
---	---

Ara bé, també cal dir que cada autor o autora no pensa des del no-res. Els filòsofs també han estat aprenents, perquè tampoc han nascut “ensenyats”: han après i han tingut influències de mestres o d'autors més o menys del passat que, o bé han llegit, o dels quan han estat deixebles. Sovint han seguit les influències i, també sovint, s'han girat en contra dels seus mestres. Aquesta vessant també cal tenir-la present a l'hora d'estudiar la història de la filosofia.

I, és clar, aquests 5 autors de la SELE també han irradiat la seva influència a autors posteriors: han marcat “tendències” com es diu ara, i això convé també assenyalar-ho.

En definitiva, les coordenades d'estudi que proposem per cadascun dels autors de la SELE serien les següents:

a) Influències rebudes		b) DIAGNÒSTIC	c) PRESCRIPCIÓ	d) INFLUÈNCIES POSTERIORES
Per adopció	Per rebuig			

De manera que la resposta a la pregunta 3 de la SELE, el fil conductor de la redacció hauria de ser com el del sentit d'una fletxa: partir de **a)** per arribar a **d)**

a) _____ → **d)**

OBSERVACIÓ FINAL:

Els manuals de la història de la filosofia estan marcats per la ideologia que, a partir del segle XIX, es va imposar en les ciències socials: la idea de progrés. Què vol dir això? Doncs que la història de la humanitat (de la cultura, de la civilització) segueix una evolució sempre cap a millor.

De manera similar a com estudiem les matemàtiques o l'anglès, és dóna per descomptat que, per estudiar un autor del segle XIX o XX, cal acumular coneixements previs: recórrer abans tota la història, cal saber primer què s'ha dit abans, des dels orígens de la nostra cultura (La Grècia clàssica, segle VII- VI aC). Aquesta manera d'entendre l'estudi de la cultura ja no és tan unànime, però ara com ara, és la que domina en els instituts i universitats. Això es tradueix en que les autoritats acadèmiques creuen que és més important saber què deia Plató o Aristòtil que no pas els autors que dominen actualment en el panorama cultural o polític, perquè consideren que en els autors clàssics (com els colors primaris de la paleta d'un pintor o pintora) hi trobarem els ingredients bàsics per entendre les reflexions que ara fan els

intel·lectuals més influents en el pensament social o científic, i podrem així desxifrar-los.

EXERCICI DE SELECTIVITAT

El "cor" de l'exercici de la SELE cal situar-lo entre les **preguntes 3 i 4**. Podem dir que en la pregunta 3^a (3 punts) cal seguir l'itinerari de la fletxa de a→d, tot partint de la pregunta inicial que se'ns formula. No es tracta de posar "quilos" de paraules, sinó només les pertinents. No podem, per tant, fer de l'exercici un abocament d'allò que hem "empollat", sinó de tenir un sentit harmònic, gairebé musical. Cal explicar "per què l'autor diu o pot dir el que diu en el fragment que se'ns ha presentat". I, aleshores, cal respondre amb criteri:

Primer, cal dir que l'autor diu allò perquè ha rebut unes influències determinades **(a)**(i les assenyallem, perquè gràcies a aquestes i també al seu propi esforç intel·lectual, pot arribar a fer un diagnòstic del problema en qüestió, i també el porta a fer una proposta per solventar "el problema"... I, si volem arrodonir el comentari, podem afegir que l'obra d'aquest autor ha influït en l'obra d'autors posteriors en "tal... i tal aspecte..." **(d)**

La pregunta número 4 és de comparació: cal indicar les similituds i les diferències entre dos autors. No s'hi val a "abocar" un i després l'altre. No. Cal contrastar les postures. Per facilitar aquesta tasca proposem detectar els àmbits en els que ens movem. Bàsicament n'hi ha dos. És clar que es tracta d'una simplificació. Però del que es tracta en un vademècum és precisament això. Val a dir, però, que entre tots dos àmbits hi una connexió sempre: entre la recerca de la veritat i la conducta individual i col·lectiva que es proposa com a més correcta.

ÀMBIT MORAL-POLÍTIC	ÀMBIT CIENTÍFIC-EPISTEMOLÒGIC
----------------------------	--------------------------------------

De tota manera, en aquesta pregunta es demana focalitzar en un àmbit concret les similituds i diferències entre un autor i un altre. És més fàcil fer la comparació entre els autors que entren per a la SELE, que són 5.

<i>Autor</i>	<i>Obra</i>	<i>Anàlisi</i>	<i>Àmbit</i>
PLATÓ	LA REPÚBLICA	L'obra escollida per a la Sele és eminentment política	Moral-Polític
		Però també està sòlidament ancorada en la teoria de les idees: com s'assoleix el coneixement de la veritat, del bé	Científic-Epistemològic
DESCARTES	EL DISCURS DEL MÈTODE LES MEDITACIONS	Es tracta de la proposta d'un mètode per a la ciència en una època de pessimisme escèptic, així com de preeminència encara del pensament màgic naturalista	Científic-Epistemològic
HUME	ABSTRACT	Anàlisi de com s'origina el coneixement des de l'experiència sensible	Científic-Epistemològic
	DEL SENTIMENT MORAL	Emotivisme moral: com els sentiments predominen a l'hora d'actuar i guien el nostre comportament individual i col·lectiu. per damunt de la raó. La raó proposa i els sentiments sempre disposen	Moral-Polític
STUART MILL	SOBRE LA LLIBERTAT	Alerta sobre els perills de la tirania de la majoria. Reflexiona sobre com cal preservar la llibertat individual en les societats de masses	Moral-Polític
	L'UTILITARISME	Utilitarisme solidari o altruista, no individualista i sí amb un cert sentit del deure o obligació respecte del bé general	Moral-Polític
NIETZSCHE	LA GENEALOGIA DE LA MORAL	Ataca la hipocresia dels fonaments morals de la cultura occidental que ha desembocat en el rebuig a la vida, al nihilisme passiu	Moral-polític
	SOBRE VERITAT I MENTIDA EN SENTIT EXTRAMORAL	Anàlisi sobre com s'ha produït la conceptualització de la realitat canviant (la màxima expressió de la qual és la ciència), i com això provoca el rebuig de la vida autèntica)	Científic-Epistemològic

De moment, podem visualitzar els àmbits en els que es poden comparar aquests autors, segons els àmbits de reflexió. Quan ens referim als àmbits volem indicar on es troba el **centre de gravetat**.

<i>Autor</i>	<i>Obra</i>	<i>Àmbit Moral- Polític</i>	<i>Àmbit científic- epistemològic</i>
PLATÓ	LA REPÚBLICA	X	X
DESCARTES	EL DISCURS – LES MEDITACIONS		X
HUME	ABSTRACT		X
	SOBRE EL SENTIMENT MORAL	X	
MILL	SOBRE LA LLIBERTAT	X	
	L'UTILITARISME	X	
NIETZSCHE	LA GENEALOGIA DE LA MORAL	X	
	SOBRE VERITAT I MENTIDA...		X

Ara ja estem en disposició de dir quins autors es poden comparar entre ells i contrastar els seus punts de vista, depenent de l'obra que ens correspongui comentar, i fer així els aparellaments oportuns (sempre depenent, és clar, de com es formuli la pregunta).

Les opcions “més visibles” serien aquestes:

Autors	Àmbit de comparació	Anàlisi
PLATÓ – DESCARTES	Científic-Epistemològic	Teoria de les idees: la veritat es troba més enllà del món físic (explicada a través del mite) versus la superació de l'escepticisme, mitjançant el dubte metòdic (el cogito) i la confiança en la pròpia capacitat cognoscitiva de l'individu –optimisme-. En comú: el concepte d'idea no és físic, és immaterial. Hi ha idees innates que ja tenim “de fàbrica” i que no adquirim per experiència.
PLATÓ – HUME	Científic-Epistemològic	En comú: el concepte d'idea és el que hi ha a la nostra ment. Discrepàncies: sobre l'origen de les idees. En Hume, provenen de les impressions (sentits). En Plató: idees innates
PLATÓ – MILL	Moral-Polític	Cal buscar el bé comú (coincidències). Diferències: la raó d'estat mai pot aixafar la voluntat individual: cal salvaguardar la llibertat individual per a Mill. Cal imposar-lo per la força mitjançant una monarquia o aristocràcia despòtica il·lustrada (Plató)
PLATÓ – NIETZSCHE	Científic-Epistemològic	Sobre la veritat. En Plató és absoluta; en Nietzsche és canviant. En comú: no són escèptics. Existeix la veritat, però depèn de la voluntat de poder i de l'interès (Nietzsche). Plató: dogmatisme. Nietzsche: perspectivism. Idealisme en Plató, fenomenisme en Nietzsche
	Moral-Polític	Coincideixen curiosament en el significat de “just”: cada individu ha d'ocupar el lloc que li correspon (superior/inferior). En comú: rebuig de l'igualitarisme. Discrepàncies: sí al cos, sí a la força vital; en Plató: rebuig del cos perquè representa egoisme i no el bé comú.

DESCARTES – PLATÓ	Científic-Epistemològic	Ja esmentat abans
DESCARTES – HUME	Científic-Epistemològic	Racionalisme versus empirisme. Idees innates versus idees procedents de les percepcions sensibles.
HUME – PLATÓ	Científic-Epistemològic	Ja esmentat abans
HUME – DESCARTES	Científic-Epistemològic	Ja esmentat abans
HUME – MILL	Moral-Polític	Emotivisme moral – Utilitarisme. Similituds: el benestar dels altres ens fa sentir bé també a nosaltres. En Mill està més elaborat el càlcul de la felicitat en funció de la quantitat de plaer i dolor.
HUME – NIETZSCHE	Científic-Epistemològic	Similituds en el fenomenisme i en la inexistència de veritats estables. Però Nietzsche, el filòsof del “martell” és molt més contundent respecte a la crítica de la ciència, també de la filosofia i, per descomptat de la religió.
MILL – PLATÓ	Moral-Polític	Ja esmentat abans
MILL – HUME	Moral-Polític	Ja esmentat abans
MILL – NIETZSCHE	Moral-Polític	Coincidències en preservar la llibertat creadora i no alienant. Diferències en afavorir la igualtat d’oportunitats (Mill) versus l’elitisme i aristocracisme de Nietzsche.
NIETZSCHE – PLATÓ	Científic-Epistemològic	Ja esmentat abans

	Moral-Polític	Ja esmentat abans
Per descomptat que existeixen altres opcions de comparació amb d'altres autors (al marge dels cinc autors de la Selectivitat)		
PLATÓ – ARISTÒTIL	Científic-Epistmeològic	Com enfoquen cadascun d'ells el problema del canvi: les idees en un món apart (Plató); idees, sí, però encarnades en cada objecte sensible (Aristòtil)
	Moral-Polític	Per Aristòtil l'individualisme ja no és tan nociu per a la polis. La raó i el desig ja no estan tan enfrontades en Aristòtil. Tampoc Aristòtil dóna tanta importància a la fórmula del rei-filòsof, sinó que el govern compta amb un suport de les classes mitjanes. Prima més l'estabilitat que no pas la "puresa" dels principis.
PLATÓ – SOFISTES	Moral-Polític	Dialèctica versus retòrica. Idea del bé versus individualisme; techné - tècniques de persuasió per assolir l'èxit i que es pot ensenyar- versus areté -no ensenyable- d'influència socràtica.
DESCARTES – KANT	Científic-Epistemològic	Racionalisme versus criticisme.
HUME – KANT	Científic-Epistemològic	Empirisme escèptic versus criticisme i idees reguladores de la raó
NIETZSCHE – KANT	Moral-Polític	Voluntat de poder versus el deure en Kant (com a màxima expressió de la llibertat)

PLATÓ: La República. Tema central: la vida bona individual i política. Eixos: la justícia i l'educació

<i>Influències per adopció</i>	<i>Influències per rebuig</i>	<i>Diagnòstic</i>	<i>Prescripció</i>	<i>Influències en autors posteriors</i>
<p>-Sòcrates (areté anthropine).</p> <p>-Pitagòrics (les matemàtiques com a via de purificació)</p> <p>-Ambient familiar aristocràtic i dels eupàtrides</p>	<p>-Sofistes: han educat les élites en el relativisme i escepticisme</p> <p>-Democràcia atenesa (mort de Sòcrates); crítica al sistema de partits: no busquen el bé comú.</p> <p>-Decadència de la glòria d'Atenes com a polis hegemònica</p>	<p>-Igualtat + democràcia = injustícia</p> <p>- Paral·lelisme microcosmos/macrocosmos (3 parts de l'ànima / 3 classes d'individus).</p> <p>-La vida bona ha de ser en el propi individu tant com en la polis</p> <p>-El desig sotmet a la raó si no hi ha una força que recolzi aquesta: el benefici a curt termini impera sobre el benefici a llarg termini.</p> <p>-Equilibri (Justícia): cada part ha d'estar en el lloc que li pertoca.</p> <p>-Justícia = ordre</p>	<p>-El reli-filòsof. (Aristocràcia/monarquia il·lustrada).</p> <p>-Cadascú ha d'ocupar el lloc que li correspon segons les seves capacitats (no per classe social originària).</p> <p>-No propietats per no alimentar el desig (equival a egoisme, a visió parcial d'allò que convé a la polis)</p> <p>-Sistema de selecció dels millors en un sistema educatiu exhaustiu des de la infantesa fins la vellesa.</p>	<p>- Cristianisme: L'Església ocuparà el lloc del savi platònic. Guiarà el "ramat" amb l'ajut de la força (de l'espasa). Teoria de les 2 espases de Sant Agustí</p> <p>- Rousseau La volunté générale encarnarà allò que convé fer (com el savi platònic) perquè sap el que convé a llarg termini. Perill d'autoritarisme.</p>

DESCARTES: El Discurs del mètode. Tothom pot accedir al saber si sap emprar el mètode adequat

<i>Influències per adopció</i>	<i>Influències per rebuig</i>	<i>Diagnòstic</i>	<i>Prescripció</i>	<i>Influències en autors posteriors</i>
<p>-Èuclides: sistema axiomàtic. Les matemàtiques, únic àmbit que es manté creïble amb la revolució científica</p> <p>-Revolució científica: necessitat d'aplicar les matemàtiques al domini de la naturalesa</p> <p>-Agustí: Si crec existeixo</p> <p>St. Anselm Canterbury: L'argument ontològic</p> <p>Plató: idees innates</p>	<p>-Escepticisme barroc: pessimisme davant la possibilitat del coneixement:</p> <p>-Inductivisme (Bacon): és insuficient; no és segur</p> <p>-El saber hermètic i màgic molt potent fins el segle XVI: hi ha gent que té "poders" i gent que no</p>	<p>-L'escepticisme paralitza i el criteri d'autoritat també.</p> <p>-Cal una seguretat absoluta en les possibilitats del coneixement per tal de construir l'edifici de la ciència i que permeti acumular saber.</p> <p>-L'inductivisme empirista no és segur. És insuficient: l'experiència també pot ser enganyosa si no se sap filtrar la informació que ens arriba pels sentits.</p>	<p>- El dubte hiperbòlic: El cogito: confiança en la capacitat individual per assolir el coneixement</p> <p>- Criteri d'evidència.</p> <p>-Distinció entre res cogitans (pensament) i res extensa (aquesta es pot calcular, mesurar i preveure el seu funcionament perquè està escrita en llenguatge matemàtic)</p>	<p>-Racionalistes posteriors</p> <p>-El problema del lliure albir</p> <p>-Concepte d'idea i de substància en Locke (empirisme anglès)</p> <p>-Tots aquells autors que confien que els instruments matemàtics són essencials per a l'avenç de la ciència i per al progrés social, perquè ens allibera de la superstició.</p> <p>- En Kant: el problema de la llibertat i la necessitat</p>

HUME: ABSTRACT; SOBRE EL SENTIMENT MORAL: La raó és esclava de les passions (més tolerància i menys fanatisme)

<i>Influències per adopció</i>	<i>Influències per rebuig</i>	<i>Diagnòstic</i>	<i>Prescripció</i>	<i>Influències en autors posteriors</i>
<p>-Locke (empirisme)</p> <p>-Newton (cim de la ciència "anglesa", experimental)</p>	<p>-Newton: l'argument teològic.</p> <p>-Conflictes polítics i socials: la font de la intolerància i del fanatisme religiós és l'arrogància de la raó</p>	<p>-Les ciències humanes porten un retard respecte de les ciències físiques. Necessiten un "Newton de les ciències socials".</p> <p>-Cal aplicar el mateix mètode d'investigació (a lament) que emprà Newton al món físic.</p> <p>-Trobar les lleis que regeixen els nostres pensaments i les nostres accions, ja que la ment és l'instrument que serveix per estudiar la resta de la naturalesa.</p> <p>-La ciència de la ment, la base sobre la qual construir la resta de les ciències (psicologisme)</p>	<p>-Estudiar la ment humana de manera semblant a com Newton ha estudiat l'univers.</p> <p>Hume: les lleis d'associació d'idees (Newton: la llei de la gravitació universal).</p> <p>-Hume: la força suau que es porta a la noció de connexió necessària.</p> <p>-La raó és esclava de les passions</p> <p>-Negació d'idea de causa com a connexió necessària.</p> <p>-Negació de la idea de substància (jo, déu, món): negació de la metafísica.</p> <p>-Ciència: àmbit del costum, de l'hàbit, de la probabilitat, i no pas de certesa absoluta (Escepticisme moderat).</p> <p>-Emotivisme moral: Les nostres accions estan motivades pels sentiments d'atracció o aversió que ens produeixen certs comportaments. (segons el plaer o del dolor que ens provoquen). Aquests estan a la base dels judicis morals.</p>	<p>- Kant: Criticisme (en part coincideix amb Hume, tot i que diu que l'escepticisme està bé per estiuejar però no pas per passar-s'hi tota la vida. Necessitem actuar com si les certeses existissin</p> <p>-Ètica utilitarista.</p> <p>- Nietzsche: la casualitat no es pot confondre amb la causalitat. (perspectivisme), fenomenisme.</p> <p>-Empirisme lògic.</p>

STUART MILL: SOBRE LA LLIBERTAT, L'UTILITARISME: Com preservar la individualitat i la seva creativitat. El dret a la dissidència.

<i>Influències per adopció</i>	<i>Influències per rebuig</i>	<i>Diagnòstic</i>	<i>Prescripció</i>	<i>Influències en autors posteriors</i>
<p>-Tocqueville: la tirania de la majoria</p> <p>- J. Bentham: l'utilitarisme.</p> <p>Kant: Utilitarisme de la regla.</p> <p>- Esposa Harriet: igualitarisme, feminisme</p>	<p>-Excessos de l'utilitarisme de Bentham.</p> <p>-Ètica intuicionista</p>	<p>-La llibertat perilla, no tant pel poder dels estats, sinó per la pressió de les opinions públiques; per la pressió de les majories.</p> <p>-Cal mirar els resultats de les nostres accions més que no pas guiar-nos per les intencions (ètica conseqüencialista)</p>	<p>-Llibertat positiva: la societat ha de garantir el poder d'autorealització de les persones.</p> <p>-Llibertat negativa: exercir la dissidència (blindar-se contra la pressió de les majories socials i de l'Estat).</p> <p>-Ètica conseqüencialista</p> <p>-La felicitat per al màxim nombre</p> <p>-Hi ha tipus de plaers més desitjables que d'altres (distanciament de l'utilitarisme de Bentham)</p>	<p>-En general pensadors que reivindiquen el dret a la dissidència.</p> <p>-Autors d'antiutopies totalitàries: George Orwell (1984); Aldous Huxley (Un món feliç).</p> <p>-En les discussions morals i polítiques actuals:</p> <p>Els límits de la llibertat de premsa, etc... Els límits que cal imposar a l'Estat per defensar-nos fins i tot de nosaltres mateixos</p>

PREGUNTES DE COMPARACIÓ I REFLEXIÓ.

SELECTIVITAT

Autors: **Plató, Descartes, Hume, Mill, Nietzsche.**

Plató:

1. Busca en la història de la filosofia un altra teoria del coneixement semblant o contraria a la de Plató.
2. Exposa dues raons, al marge de les teves conviccions, que et semblin sòlides per defensar o criticar la doctrina de *l'innatisme*.
3. Quin paper exerceixen la raó i els sentits en la *teoria platònica del coneixement*?
4. Estàs d'acord amb la tesi que no hi ha autèntica *saviesa* o coneixement si aquest no és orientat i tutelat per la idea del *bé*?
5. Què entén Plató per *justícia*?
6. Compara i relaciona el *paper del plaer* en Plató i Epicur (similituds i diferències)
7. Plató defensa la necessitat de diferents classes socials amb funcions i drets també diferents. Aquesta idea et sembla compatible amb una societat moderna ?
8. Et sembla encertada la comparació de la polis amb una nau, com fa alguna vegada Plató? Fins a quin punt són equiparables el govern d'una polis amb el govern d'un vaixell? La política és un ofici, un saber, una ciència...?
9. Diferències i similituds de la concepció del *poder* en Plató amb la d'algun altre filòsof.
10. Busca dues raons que et semblin sòlides, al marge de les teves conviccions, per defensar o criticar la doctrina del *filòsof-rei*.
11. Et sembla factible el model de societat ideal que proposa Plató? Creus que és desitjable?

Descartes:

1. Descartes diu que "la matemàtica és la prova que no hi ha res que un home pugui conèixer que no sigui accessible a tots els homes, sempre que, simplement, apliquin la intel·ligència com convé". Relaciona aquesta concepció de la raó amb el context de la revolució científica.
2. Què entén Descartes per *mètode*?
3. Quins avantatges té seguir un *mètode*?
4. Creus que és suficient tenir un *mètode* per arribar a la veritat? Hi ha veritats de diferents tipus?
5. Com creus que respondrien autors com Plató, Aristòtil o Hume en sentir que el *cogito* (l'ànima) és enterament distinta del cos?
6. Compara el *jo* en Descartes i el *jo* en Freud.
7. Què vol dir la següent expressió: "coses corporals o extenses?"

8. Per què Descartes afirma que “hi ha una gran diferència entre l’esperit i el cos”? (pensar = una sola cosa i sencera; no es pot distingir cap part)
9. Compara la visió de les relacions entre *cos* i *esperit* (de Descartes) amb la d’algun altre autor.
10. Quin lloc ocupa **Déu** en el pensament de Descartes?
11. Compara la idea de *Déu* de Descartes amb la d’algun altre autor.
12. És contradictori suposar un *Déu enganyador*? Creus que a vegades és millor no saber? Per què?
13. Similituds i diferències entre el *paper de l’enteniment* en Descartes i en Hume.
14. Contraposa els conceptes de *voluntat* i *enteniment*.
15. Quines relacions es poden establir entre *l’intel·lectualisme moral* en Sòcrates i *l’ètica cartesiana*. Justifica la resposta.?

16. Es poden relacionar *l’error* i la *moral*? De quina manera? Hi ha alguna relació entre prendre el fals pel cert i actuar malament? Entre equivocar-se i fer el mal?
17. Què creus que dirien els pensadors cristians i alguns defensors del medi ambient actuals quan Descartes diu que hem de “fer-nos amos i posseïdors de la natura”?
18. Estàs d’acord amb la tesi de Descartes que les *màquines* no poden pensar?
19. Compara i relaciona *l’ètica cartesiana* i *l’ètica estoica*. Similituds i diferències. Màximes. Discurs del mètode, III).

Hume

1. Per què diu Hume que “El pensament més viu encara és inferior a la sensació més esmorteïda”?
2. Compara el paper dels sentits en Hume i Descartes. Similituds i diferències.
3. Similituds i diferències entre la concepció del **mètode** de Descartes amb la d’algun altre autor.
4. Similituds i diferències entre l’evidència de les percepcions en Hume i la claredat i la distinció en Descartes.
5. Estàs d’acord amb la tesi empirista segons la qual “no hi ha res en l’enteniment que no hagi passat prèviament pels sentits”
6. Hi ha res en els objectes, considerats en abstracte, que sigui independent de l’experiència?
7. Quin significat té “**idea**” per a Hume?
8. Enumera els tres principis d’associació d’idees i explica en què consisteixen.

9. És possible elevar a lleis científiques segures les observacions de casos particulars?
10. Implica inseguretat o falsedat en la tasca científica que el coneixement de fets sigui merament probable?
11. Similituds i diferències entre el concepte de **causalitat** en Hume i la teoria de les quatre causes en Aristòtil.
12. Similituds i diferències entre la inferència en Hume i la deducció en Descartes.
13. Exposa dues raons que et semblin sòlides, al marge de les teves conviccions, per defensar o criticar la idea de causalitat.
14. Quina relació hi ha, segons Hume, entre ciència i probabilitat?
15. Hume diu que “no hi ha principis, sinó creences”. Què li respondrien Descartes i els racionalistes? Justifica la resposta.
16. Què creus que és primer en el temps: l’hàbit (*custom, habit*) o la creença (*belief*)? Justifica la resposta? (=belief: imatge més vívida)

17. Estàs d'acord amb la tesi que “el costum és el millor guia per a la vida”? Justifica la resposta.
18. Estàs d'acord amb la tesi de Hume que “un home cec no pot formar-se cap noció dels colors; un home sord, dels sons”? Raona la resposta (= Sinestèsia?)
19. Per què Hume considera intel·ligible la concepció cartesiana de la substància pensant?
20. Hi ha o no hi ha identitat personal segons Hume? Raona la resposta.
21. Per què diu Hume que “la veritat és discutible; el gust, no”? Justifica la resposta.
22. Compara la **teoria moral** de Hume amb la d'algun altre autor. Similituds i diferències.
23. Similituds i diferències entre hàbit en Hume i virtut en Aristòtil.
24. Similituds i diferències entre el concepte d'**instint** en Hume i en Nietzsche.

25. Similituds i diferències entre desig i aversió en Hume, i plaer i dolor en Epicur.
26. Hume diu que la “raó ha de ser esclava de les passions” Com reaccionaria Plató? I Aristòtil? I Kant?. Justifica la resposta.
27. Quin és el resultat de tenir un alt sentiment d'humanitat segons Hume?
28. Hume diu que la **utilitat** és un criteri per a la censura o l'aprovació de les nostres accions. Hi estaria d'acord Stuart Mill? I Kant?
29. Que respondrien Sòcrates, Descartes o Kant en escoliar de Hume que els valors morals es deriven dels sentiments i no pas de la raó? Raona la resposta.
30. Estàs d'acord que “a un ésser com l'home li és impossible de ser indiferent al benestar o a la dissort dels seus consemblants”? Raona la resposta.

Mill

1. Per què Mill diu que “tota acció és bona en proporció a la seva tendència a promoure la *felicitat*, i dolenta en proporció a la seva tendència a produir el contrari de la *felicitat*”?
2. Similituds i diferències entre *felicitat* en Mill i *felicitat* en Nietzsche.
3. Similituds i diferències entre *plaer i dolor* en Mill i *plaer i dolor* en Epicur.
4. Sempre és millor allò que afavoreix la majoria? Si el principi de *la major felicitat* és per a la majoria de la societat, és que les minories no tenen dret a la felicitat?
5. Quines relacions es donen, segons Mill, entre *desig*, *plaer*, *utilitat*, *felicitat* i *virtut*? Raona la resposta
6. Compara el *desig* en Mill i el *desig* en Epicur.
7. Compara la *utilitat* en Mill i l'*emotivisme* en Hume.

8. Segons Mill (*L'utilitarisme*, V, 56-61) “tothom admet que el dictat de la *justícia* és la igualtat, llevat de quan pensem que per conveniència és més aconsellable la desigualtat”? Estàs d'acord amb l'anomenada “*discriminació positiva*”?
9. Estàs d'acord amb la tesi que “una persona mereix un bé si actua bé; un mal si actua malament”? Raona la resposta.
10. Què és per a Mill “*llibertat de consciència*”? (= domini interior de la consciència). Com es relaciona amb la *llibertat d'opinió*? (= van lligades, són inseparables)
11. Creus que hauria d'haver límits a la *llibertat d'expressió*? Justifica la resposta.

12. Mill diu que “si alguns homes obren malament no és perquè els seus desigs siguin forts: és perquè les seves consciències són febles”. Hi estarien d’acord Plató i Hume?
13. Es poden relacionar els *sentiments naturals* en Mill i *emotivisme* en Hume?
14. Es poden relacionar el *deure social* en Mill i *l’imperatiu categòric (deure)* en Kant)

15. Quin és el paper de la *cultura* per a la recerca de la felicitat humana? Contribueix a la felicitat o és més aviat un obstacle?
16. Compara la crítica de Mill a la *tirania de l’opinió pública* i el *darrer home* de Nietzsche. Similituds i diferències.
17. Creus que són necessaris arguments utilitaristes per defensar la igualtat home-dona? Raona la resposta.

Nietzsche

1. Nietzsche diu que “tots els *instints* que no descarreguen la seva excitació cap *enfora* es giren cap *endins*”. Hi estaria d’acord Freud? Per què? Justifica la resposta.
2. Estàs d’acord amb la tesi que “els ideals cristians valoren la *feblesa* i els millors homes seran els més *feliços*? Raona la resposta.
3. Què creus que pot significar per a Nietzsche l’expressió “*moral dels esclaus*”? Raona la resposta. Hi estàs d’acord?
4. Si el diagnòstic que fa Nietzsche de l’home modern és encertat, quins dels ideals de *la Il·lustració* serien seriosament qüestionats?
5. Quina de les observacions o crítiques de Nietzsche poden ser vigents per a la societat occidental del segle XXI?
6. Què és per a tu un *home superior* o *superhome*?
7. Nietzsche diu que “Nosaltres hem inventat el concepte de *fi*: en la realitat manca el fi”. Que creus que li respondrien Aristòtil, Kant i Hume? Raona la resposta.
8. Creus que Nietzsche és més aviat *determinista*, o bé *indeterminista*?
9. Estàs d’acord amb la tesi que “el *coneixement* dona sensació de *poder*”? O és al contrari, “que el *poder* dona sensació de *saber*”? Raona la resposta.