

## **Aristòtil (384-322 a.C), la vigència d'un mestre pensador**

**Octavi Fullat Genís**  
Catedrático de Filosofía de la Educación  
de la Universitat Autònoma de Barcelona

---

M'havien presentat Aristòtil durant el batxillerat, cap als anys 40 del passat segle. He de declarar que no vaig entendre res de res i, per si això no fos prou, afegiré que tampoc no m'importava gaire. El meu cervell d'aleshores estava encongit, semblant al d'algun polític actual que s'interessa només pel resultat de les eleccions següents vivint a la lleugera, frívolament.

Aristòtil parlà grec, però ell era macedoni, no pas grec. Havia nascut el 384 a.C. a Stageiros —en llengua hel·lènica— traduït Estagira. Stageiros fou una població de Macedònia situada a la costa oriental banyada per la mar Egea on es comunicaven en llengua grega. La van fundar els jònics en el segle VII aC.

Amb 17 anys Aristòtil es trasllada a Atenes per a ingressar al centre d'estudis superiors dit *Academia*, fundat per Plató el 387 aC als jardins d'Akademos propers a la ciutat d'Atenes. Hi va romandre fins a la mort del seu mestre; és a dir, per espai de 20 anys. Va assolir l'*status* de professor dins de l'Acadèmia.

Mort Plató l'any 348, o potser el 347, Aristòtil segueix el seu propi camí. El rei Filip II de Macedònia li encarregà la formació del seu fill, Alexandre el Magne, vers el 343 o potser 342 a.C. A l'any 340 Alexandre es fa càrrec del poder i Aristòtil queda lliure. En el 334 el nostre pensador funda i organitza a Atenes el seu propi centre d'estudis superiors, el Liceu —Lykeion—, en honor a Apol·lo Liceu. Això pel que fa al nom de *Liceu*. Al llarg de 13 anys dirigeix la seva fundació, és a dir, fins a la mort d'Alexandre el Gran. La reacció antimacedònia que va seguir el forçà a emigrar a l'illa d'Eubea situada a la mar Egea. Tenia 62 anys.

M'havien presentat l'obra d'Aristòtil com un tot que ens havia arribat tal com ell l'havia escrit. L'assumpte no és tan fàcil. No; l'Aristòtil que va viure durant el segle IV a.C. era diferent de l'Aristòtil que hem rebut. Aquest últim és el que presenta el *Corpus* publicat, en el segle I a.C., per Andronicos de Rhodos —Andrònic de Rodes—. El fet que estigui inacabat i certes incoherències de l'escrit aristotèlic que ens han arribat es

poden explicar ja sigui perquè es tracta d'uns llibres que exposen el sistema tal qual el presentava en el Liceu, o bé perquè és qüestió de recerca, per part d'Aristòtil, d'un sistema no assolit encara. El meu amic francès Pierre Aubenque s'inclinava per la segona hipòtesi en parlar del tema. A Aubenque vaig tractar-lo quan ja era *Professeur* a la Sorbonne —París IV—.

L'edició *princeps* de les obres d'Aristòtil és la que va dur a terme l'Acadèmia de Berlín entre 1831 i 1870. Compta amb cinc volums. Comprèn els textos grecs i les traduccions llatines del Renaixement. Bekker ha reeditat la magna obra. Es cita Aristòtil segons aquesta reedició.

Vaig estudiar teologia entre 1945 i 1950 en un centre que els escolapis tenien a un pas de Logroño en el poblet de Albelda de Iregua. Tinc present encara que em va despertar interès l'explicació dels sagraments a base dels conceptes aristotèlics de *matèria* i de *forma*. Quan havia estudiat el catecisme aquest extrem em va relliscar per la dermis de l'ànima, però no fou així en abordar-lo amb el manual de Tanqueray, insuls i feixuc, per cert, com el plom. A pesar d'aquest autor desgraciat em van venir ganes de relacionar la noció de sagrament amb els conceptes de *hyle* i de *morphé* d'Aristòtil. Als clàssics —i Tomàs d'Aquino és un clàssic amb perdó d'aquells que per a tot seran llecs—, als clàssics cal llegir-los en directe, en la seva llengua —grec, llatí, alemany, anglès, francès o italià—, i no a través de traductors, de comentaristes o de divulgadors de pa sucats amb oli els quals, encara en vida, ja jeu en el cementiri.

Tomàs d'Aquino va néixer a Roccasecca, a prop de Nàpols, el 1225. Professor a la Sorbonne de París —1252-1271 amb intervals d'absència—. Morí el dia 7 de març de 1274 mentre es dirigia al Concili de Lyon.

De Tomàs d'Aquino tenim dues obres majúscules. *Summa contra gentiles* i *Summa theologiae*. La primera és anterior a 1259; la segona quedà redactada entre 1266 i 1272. Això de *Summa* podria traduir-se pel mot actual *sumari* o resum organitzat racionalment. Es tracta d'estudis per a principiants segons l'autor: *huius doctrinae novitii*. Quelcom impensable per als epidèrmics i frívols contemporanis incapaçs de discórrer o de donar voltes a les coses. El parell de *sumaris* de Tomàs d'Aquino inclouen quatre llibres, la *Summa contra gentiles*, i 512 temes o *Quaestiones*, la *Summa theologiae*. Però el que sorprèn no és la quantitat de text; el que xoca és l'ordenació clara i rigorosa del tema tractat. Avui dia tals procediments resulten inconcebibles acostumats com estem a pensar com els porcs; és a dir, de forma

improvisada. Som saltimbanquis o titellaires intel·lectuals. Discorrem a la babalà, fent saltets inconnexos.

Estudiant filosofia a la Universitat de Barcelona cap als anys 50 del segle passat vaig abordar en directe Tomàs d'Aquino, i per cert en llatí, de la mà d'un home extraordinari, Jaume Bofill i Bofill, fill del poeta Jaume Bofill i Mates a qui es coneix amb el pseudònim de Guerau de Liost. No vaig estudiar les obres senceres; em vaig cenyir als temes que em tenien afligit com eren les qüestions epistemològiques.

*Fou necessari posar a l'abast dels homes alguns remeis mitjançant els quals se'ls aplicués d'alguna manera el benefici de la mort de Crist...*

*Huismodi autem remedia oportuit cum aliquibus visibilibus signis tradi.*

*(Suma contra gentiles, Llibre 4, capítol 16)*

Es tracta dels sacraments o símbols —*symbolon* en grec, del verb *symbollo*, "jo ajunto" o "faig coincidir"—. L'aigua del baptisme simbolitza i a la vegada realitza la purificació interior. *Ecclesia dixit*.

La condició humana és tal que només capta allò espiritual i allò intel·ligible valent-se precisament de realitats sensibles.

*Tals coses visibles produeixen la salut espiritual, no per la seva pròpia naturalesa, sinó per institució del propi Crist.*

Hom pot ser ateu, només faltaria; però, mai de mai no ens hem de permetre ser uns babaus. La història de la cultura occidental és la nostra història, és la manera com ens hem fet càrrec de nosaltres mateixos. No us en rigueu; aquesta és una forma de deixar al descobert la idiotesa.

A la *Summa theologiae* Tomàs d'Aquino planteja el tema dels sacraments. Ho porta a terme en la *Tertia Pars* a partir de la *Quaestio LX, quid sit sacramentum*, i fins a la *Quaestio XC, De partibus poenitentiae in generali*.

De la mateixa manera que en l'Encarnació el Verb de Déu s'uneix a la carn sensible, igualment en els sacraments la paraula s'enganxa a allò sensitiu com succeeix amb la fórmula baptismal i l'aigua, en el baptisme. (*Summa theologiae; Tertia Pars; quaestio 60, art. 6*).

En els sacraments les paraules actuen *per modum formae*; en canvi, els elements sensibles procedeixen per *modum materiae*. ¡I ja hem topat amb l' hilemorfisme d'Aristòtil!

Ningú topa de nassos amb la realitat de forma virginal, pura. Conèixer és conèixer ineludiblement en pecat, en falta, en error; és a dir de manera dèbil i defectuosa. Amb això apunto que saber a l'entorn d'allò real, sigui món o més enllà del món, es porta a terme per força des d'un esquema mental, des d'un *a priori* que condiciona i fa possible tot tipus de coneixement. Els nostres coneixements no passen de ser perspectives. Se sap a partir d'un punt de vista. Cara a nosaltres no hi ha món; només tenim maneres de veure el món. I d'això hi ha història, història de la cultura.

I Aristòtil no s'alliberà d'aquesta servitud. Va contactar amb la realitat a través dels conceptes d'*hyle* —matèria— i de *morphé* —forma— tal com nosaltres fem quasi sempre mitjançant les idees de causa i d'efecte que ell, per cert, tingué sempre presents.

En el seu *Peri physeos episteme*, o *Física*, es refereix expressament als seus conceptes de *matèria* i *forma*. Afirma:

*La “matèria” és desig de la “forma”... Denomino “matèria” al primer substrat indeterminat de cada cosa, a allò d'on cada cosa prové.*

*(Ta physikà, 192 a 22-a 32)*

*La morphé, forma* en oposició a *hylé, matèria*, apunta a l'aspecte —*skhema*— d'alguna realitat concreta, per exemple de l'escultura de la *Venus de Milo*. No és el marbre el que fa la Venus de Milo; el marbre no és més que el seu suport material —*morphé*— que realment especialitza aquesta peça escultòrica de les altres.

El professor de metafísica de la Universitat de Barcelona, Jaume Bofill, un dia —anys 50 del segle XX— ens en relatà dos exemples per tal que ens poguéssim fer càrrec de les nocions de *matèria* i de *forma*. Comentava, aquell dia, un passatge de la *Summa theologiae* de Tomàs d'Aquino. Imagineu-vos, ens va dir, un torneig medieval: els contrincants fan avançar els seus cavalls al galop amb la llança ben apuntalada per tal de fer caure l'altre. I de sobte un dels cavalls rellisca i cau a terra junt amb el genet. L'aspecte formal del torneig —la seva *forma*— era la confrontació física dels cavallers, però heus aquí que el cavall rellisca. La relliscada es deu a l'element material de l'activitat del torneig, l'element formal del qual era exclusivament la confrontació

eqüestre i física dels cavallers. El segon exemple il·lustratiu de l'hilemorfisme consistí en la dansa d'una ballarina. —*Daphnis et Chloé*, ballet de Ravel, posem per cas— a qui de sobte mirem amb uns binocles i descobrim que el seu rostre està banyat de suor. Els desplaçaments i els salts elegants de la ballarina constitueixen l'aspecte *formal* de l'activitat; la suor, en canvi, es causada per l'element *material*.

Algú, anys després, m'assegurà que aquest parell d'exemples de Bofill eren sens dubte poètics però que deformaven la concepció aristotèlica. Sigui com sigui, no em desentenc de la il·lustració de Bofill. Sens dubte que és força suggerent.

En la seva *Física* —llibre B— Aristòtil s'expressa de la següent faísó:

*La “pyhsis” es posa de manifest com la “hyle” primera subjacent a cada una de les coses...; però d'altra manera es posa de manifest com la “morphé”; això és, com l'“eidos”, com allò que té lloc segons el “logos”.*

Una estàtua es fa de marbre; el marbre és l'*hyle* de l'estàtua, l'estàtua és de marbre; però no és “aquesta estàtua concreta” —La Venus de Medicis, posem per cas— a causa del marbre, sinó gràcies a la seva *morphé*.

També a *Ta metà ta physikà* —*Metafísica*; Llibre VII, cap. VIII— Aristòtil porta el tema de *matèria* i *forma* a allò real. Diu:

*Allò que es genera... prové de quelcom... i arriba a ser quelcom.*

El primer quelcom és la *hyle*; el segon és la *morphé*. La casa —*forma*— “és de rajoles” i no “rajoles” —*matèria*—.

Aristòtil va entendre el món a partir de l'esquema hilemòrfic; és a dir, segons *matèria* i *forma*.

*Jo et batejo en el nom del Pare i del Fill i de l'Esperit Sant.* Aquesta és la *forma* del baptisme. Pronunciant aquestes paraules s'aboca aigua sobre el cap del nadó. L'aigua és la *matèria* d'aquest sagrament.

Que us inclineu per a altres esquemes mentals per tal d'engendrar fenòmens del món?, doncs, molt bé, però tenint present d'antuvi que els esquemes tampoc no són món, sinó únicament el que ens permet acostar-nos a allò que anomenem món real.

Aquest, el món suposadament real, és un constructe, quelcom que fabriquem mentalment manipulant la incògnita en què acaba sent l'extramental.

Tomàs d'Aquino no va fer res més que valer-se de l'esquema epistemològic d'Aristòtil —hilemorfisme— a fi d'intel·ligir l'estructura i la funció dels sagraments. ¿Que vostè no creu en els sagraments? Jo tampoc, tot i que m'esforço invariablement a comprendre la nostra cultura —la qual constitueix en procés històric—, procuro amb altres paraules fer-me càrrec de l'allargat fenomen humà. No sols els contemporanis som éssers humans; *l'ànthropos* és una llarga història cultural que s'inicia com a mínim amb l'*Homo habilis* de la Vall de l'Olduvai —Tanzània— les restes del qual van descobrir els anglesos Louis i Maria Leakey entre 1953 i 1975. L'*Homo habilis* data de 1.800.000 anys enrere. L'ésser humà no consisteix en els noms que avui tenim en el panorama polític o a la cartellera; l'home és una llarga narració. Patim miopia.

Com acabo de subratllar m'ha captivat l'Aristòtil de l'hilemorfisme com també m'atrau l'Aristòtil que pregunta: *¿ti to on?* —¿què és l'ens?—.

No estic en condicions de precisar l'any, però sens dubte fou durant els anys 50 del segle XX quan al llarg d'una setmana vaig escoltar Zubiri al Saló gòtic de la Llotja de Barcelona. El públic saturà l'espai. Només el nom de Zubiri ja actuava de talismà. A l'actualitat som tan poca cosa que els amulets que entusiasmen porten el nom de futbolistes. Vaig prendre apunts amb devoció i a la vegada amb dificultat. El seu discurs em resultava força enrevessat, encara que em va forçar, sens dubte, a fer anar el cervell, a cavil·lar, la qual cosa inexorablement fa créixer. L'escarabat piloter no es lliura mai a aquests afers.

No m'ha estat possible recuperar aquells apunts d'aprenent de bruixot. En algun canvi de domicili es devien extraviar. La memòria em retorna alguna de les ocurrencies escoltades o bé m'ho sembla. Zubiri fa dir a Aristòtil:

*Totes les coses coincideixen en el mateix caràcter. Coincideixen justament en què són.*

*Cada cosa és ens —"on" — en la mesura que és.*

*L'objecte del saber filosòfic és precisament l'ens en tant que ens. La física estudia uns ens particulars, la biologia d'altres i la psicologia encara uns altres... Únicament la filosofia té la pretensió d'estudiar-los tots a la vegada, encara que això sí, sota el prisma d'ens, sota la perspectiva que, tots ells, són.*

*La filosofia és intel·lecció evidencial de l'ens, de l'"on".*

M'havien assegurat durant els anys d'estudis eclesiàstics que allò que es diu pròpiament *ser* li quadra, de mode exclusiu, a Déu, la resta són ens anèmics, deficients; és a dir, ens que senzillament passen, transiten. Vaja; entitats que malviuen sobre l'abisme del no-res. Contingència enfront a Necessitat.

A la nit no vaig dormir tranquil i em despertava sobresaltat. Feia poc que havia complert vint anys. En el límit, ¿només hi ha Déu essent tota la resta galimaties i morbositat? Això em causava basca i fins i tot fàstic. Les paraules de Zubiri em van torbar.

Actualment em diran: la gent amb sentit comú no se les planteja aquestes coses. ¿Què és el *ser*? Interrogant de persones beneïtes, insensates. Però, és clar, em dic jo; tampoc els porcs aborden aquestes qüestions. I ens topem amb tants garrins que no és estrany que tal interrogació es presenti com a extravagant i estrambòtica.

¿En què estan preocupats i ocupats els homes actuals? En com eliminar la sida o en si el Barça guanyarà la lliga de futbol o en si la gosseta ha cagat.

Xerrant anys després —1971— amb el meu amic Aubenque, a París, em va assegurar —ell que ja havia publicat *Le problème de l'être chez Aristote*— que la pregunta pel ser és pròpia d'Aristòtil, que un saber que es pogués denominar *ontologia* fou amb anterioritat impensable. Interrogar-se pel ser en tant que ser constitueix una especialitat aristotèlica.

El meu esquinçament existencial provocat per les conferències de Zubiri m'obria a una alternativa salvatge quasi sanguinària: o hi ha Déu i, aleshores, jo sóc no-res; o bé no n'hi ha i jo passo a ser quelcom. De nit aquesta qüestió em cremava l'ànima. Zubiri sens dubte no s'ho podia imaginar.

El 1971 Aubenque m'assegurava que el discurs de l'home al voltant del *ser* és un discurs inacabable i, per si això no fos prou, és una reflexió mancada de conclusió. ¿Per què Déu se'ns planta sempre al davant quan les coses es tornen forassenyades? ¿Que potser serà ell un despropòsit, una incongruència majúscula?

El verb grec *esti, einai*, es pot traduir per: hi ha; existeix; resulta possible que; és; succeeix. De *einai* deriva el *to on*, l'ens, allò que és; igualment en prové el *to ontos on*, el ser que és autènticament. En boca de Heidegger —*Einführung in die Metaphysik*— el verb grec *einai* és a la vegada font de sentit i font del sentit. Emperò de

fet, assegura Heidegger, el *ser* no va més enllà de consistir en un mot, una realitat verbal. L'home, amb tot, no és altra cosa que desassossec que persegueix el *ser*, encara que aquest *ser* només sigui paraula. Almenys pel que fa a l'home d'Occident.

De *esti*, “és”, sorgeix el participi *eon*, l'ens. Si tot plegat acaba en joc de paraules, Déu no passa de ser una diversió verbal. Amb el tema *Déu* ens posem en joc nosaltres mateixos, ens arisquem, quedant exposats al fracàs més rotund.

*És* pot ser o bé substantiu o bé còpula del judici. Ambigüitat semàntica entre *ser* i *el ser*, cosa que no passa, per exemple, en anglès: *to be i being*. En el cas contrari si l'entenem com a verb significa que quelcom és; si l'agafem com a substantiu significa *ser o ens*. No ens deseixim de les paraules, no toquem la realitat extramental. ¡Pobre ésser humà que ignora si les paraules es refereixen al món o bé es perden en elles mateixes! L'home ¿que potser és vertebralment paranoic?

En el llibre *Gamma* de la *Metafísica*, Aristòtil afirma que hi ha un saber que estudia el ser en tant que ser; no en tant que és estrella, microbi o classe social. Tals concrecions les aborden altres ciències.

*Ser*, d'entrada és *ser això* —gerani o oreneta— o allò —Déu o àngel—. Aquestes diverses maneres de ser les anomenà, Aristòtil, *categories*. Gerani gran, vermell, del jardí... *Gran, vermell, del jardí*, són categories secundàries respecte al *gerani*, el qual passa a ser la categoria base, que Aristòtil denomina *ousia, substantia* en van dir els llatins. Les diverses significacions de *ser* s'organitzen a l'entorn de la *ousia*, de la *substància*; la resta de significats —*vermell, gran, del jardí*— apunten tots a *gerani*. En el fons són accidents de *gerani*. Substantiu i adjectius: heus aquí. Gramàtica.

Amb això per endavant, s'entén que la qüestió ¿*què és l'ens?* s'identifiqui amb la pregunta ¿*què és la ousia?* La *ousia* —la substància, el substantiu— és inexorablement subjecte i mai de mai atribut. La *ousia* és el ser per antonomàsia, del qual en diem totes les altres maneres de ser.

No es tracta tan sols de llenguatge; a més Aristòtil suposa que el món extralingüístic es comporta de la mateixa manera.

Tot aquest qüestionament em conduïa al tema existencial de si hi ha, o no hi ha Déu, i a la qüestió de quina és aquesta realitat de Déu. El catecisme passà a ser quelcom per a necis.

¿En què consisteix el *ser* de totes les coses que són?; el ser de cada cosa ¿què té a veure amb el *ser*, amb ell, en tant que separat de totes les coses? El *Ser* ha de ser U



atès que allò altre, que no és el *ser*, és no-res; ¿per quina raó els ens són múltiples? Els ens existeixen perquè participen del *Ser*. *Ser* que, per cert, els ens no són del tot.

Mentre que segons Plató el devenir és allò que separa els ens de la Idea Eterna, per a Aristòtil els ens tendeixen cap al *Ser* —o Idea Eterna— que els mou.

Personalment m'ha resultat suggerent la interpretació que Heidegger fa d'Aristòtil. L'aborda a *Sein und Zeit* —1927—, a *Vom Wesen des Grundes* —1929— i a *Holzwege* —1950—. S'aparta d'Aristòtil pel que fa a la distinció entre essència i existència com també entre matèria i forma. En canvi, admira aquest filòsof en tant que sosté que la veritat és revelació, descobriment, del *ser*. El problema que em continua martiritzant i afligint és: ¿*Què és el "ser"?* —*Metafísica, Z, 1, 1028, b, 2*—; ¿per què em dol aquesta interrogació? Perquè Déu hi està implicat. ¿Què és l'*ens* en tant que *és*? Ja ho sé que altres es desassosseguen tan sols per la cocció del filet o bé pel resultat de les eleccions a l'Ajuntament de Barcelona. No hi ha res a dir. Per a filets i per a resultats electorals, Aristòtil no ajuda gaire.

El meu amic Aubenque entén que Aristòtil —*Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1966— no respon a la pregunta *Què és el ser*, sinó que l'estagirita s'interessa molt més pel problema que per la seva resolució. La recerca de la resposta és ja precisament la solució; no en tenim cap altra. En tal supòsit, ¿què succeeix amb Déu? ¿no va més enllà de ser un qüestionament?

Devia ser cap al 1955 quan el Professor Ramon Roquer i Vilarrasa, el qual a la Universitat ens impartia la Filosofia de la religió, un bon dia va abordar les Cinc Vies, per provar l'existència de Déu, de Tomàs d'Aquino, i ens les va desmuntar des de la perspectiva de la lògica. Cal no oblidar que era autor d'*Ontologia i teoria del coneixement* —1943—. No vaig ser sol a sobresaltar-me, igual els va passar a les meves companyes —hi havia una monja— i companys inclòs Joan Claret, el qual era, per cert, molt astut i de la broma. Ramon Roquer, sacerdot, anava vestit amb la sotana segons el costum de l'època. També jo la duia aquells anys. Vam entendre que Déu quedava enllà del raciocini lògic; és a dir, que restava en mans de l'afició i de la cardíaca que Déu existís o no. Roquer fou Professor perspicaç i penetrant. El recordo sempre amb respecte. En aquella ocasió algú devia anar a les autoritats acadèmiques per denunciar la seva exposició a l'aula. El cas és que pocs dies després ens indicà que no l'havíem entès i fa refer allò que aquell dia havia desfet. Franco, el dictador castellanogallec, tenia molt llargs els braços. Ja els agradaria tenir-los igual a molts dirigents que el segueixen.

*Articulus 3: Utrum Deus sit* (“¿Per ventura Déu existeix?”)

Tomàs d’Aquino titulava d’aquesta faisó el seu article tercer de la Qüestió Segona de la Primera Part de la seva obra *Summa Theologiae* escrita entre 1266 i 1272. L’arquitectura intel·lectual de la totalitat del text està construïda segons el model neoplatònic d’*emanació-retorn*. S’arranca del principi de Tot a fi de retornar-hi. La redempció de Crist és el punt on es toquen l’anada i la tornada.

Les proves de l’existència de Déu de Tomàs d’Aquino ¿posseeixen base aristotèlica? Cal avançar amb cautela, m’aconsellava Aubenque.

*Quod deum esse quinque viis probari potest* (1, q. 2, a. 3).

I Tomàs d’Aquino es llança de manera resolutòria a l’afer:

*Omne quod movetur, ab alio movetur... Necessè est devenire ad aliquod primus movens, quod a nullo movetur: et hoc intelligunt Deum.*

I respirà satisfet el gras i voluminós dominic.

Fins al segle XIII no es van tenir a Europa traduccions completes de les obres d’Aristòtil. Primer fou Robert Grosseteste, eclesiàstic anglès, qui va abordar aquesta tasca delicada. Però, Tomàs d’Aquino encarregà a un col·lega seu dominic, de Flandes, Guillem de Moerbeke, la traducció directa del grec al llatí de la producció aristotèlica. Les versions anteriors havien arribat a occident des de Mesopotàmia i des de Síria i estaven contaminades de platonisme.

L’àrab Averroes i el jueu Maimònides en el segle XII ja van advertir de la corrupció que havia sofert l’aristotelisme a causa d’interpretacions platòniques.

El franciscà Bonaventura —Joan Fidanza— en el segle XIII, preferí Plató per sobre d’Aristòtil. Sant Agustí fou el seu model intel·lectual. Durant els meus anys d’estudiant a la Universitat de Barcelona —anys 50 del segle passat— s’aconseguia el títol de llicenciat, no amb l’última assignatura aprovada de la carrera com ha succeït després, sinó amb tres exàmens eliminatoris un dels quals consistia en el comentari d’una obra en la seva llengua original —grec, o llatí, o anglès, o francès—. Vaig escollir

L'*Itinerarium mentis in Deum* de Sant Bonaventura, llibre sens dubte platònic. Tomàs d'Aquino s'aparta d'aquesta perspectiva acceptant l'ontologia i la teoria del coneixement aristotèliques tot i que va haver d'integrar-les en un platonisme que venia exigint per la fe cristiana. Sant Agustí es deixava notar.

Per a Tomàs d'Aquino seguint Aristòtil els objectes del món tenen consistència i acció reals. Això resulta important en les seves Cinc Vies per a demostrar l'existència de Déu. Tomàs d'Aquino no només s'interessa per *allò que és* cada ens, sinó que a més es preocupa pel fet que cada ens *sigui*. Altre cop això incideix en les seves demostracions de Déu. Va distingir, doncs, entre *essència* —*allò que és* cada cosa— i *existència* —*que és*—. Tan sols en Déu es conformen *essència i existència*.

Així com en Sant Agustí —platònic— predomina l'*ordre del cor*, en Sant Tomàs d'Aquino —aristotèlic—predomina l'*ordre de d'intel·lecte*.

*An deus sit?*, que potser Déu existeix?, es pregunta el dominic. L'enunciat *Déu existeix* —en un llenguatge cognoscitiu i no en un llenguatge emocional— està mancat de sentit segons el positivisme lògic atès que no és ni una expressió analítica ni tampoc sintètica. *Existir* ¿significa que me'l puc trobar pel carrer, o no? què vol dir *existir*?

Les *quinque viae* de Tomas d'Aquino parteixen d'allò que es pot observar experimentalment i des d'aquí es produeix la reflexió racional. A Déu se'l coneix pels seus efectes. Ara bé; ¿no intenta, Tomàs d'Aquino, un salt impossible? ¿com es transita d'allò experimentable a l'inefable?, ¿és que per ventura el discurs humà pot fer-se amb l'Absolut?; en aquest últim supòsit ¿qui domina a qui? ¿l'home a Déu?

El filòsof i teòleg aristotèlic de Rocasseca considerà que l'existència de Déu ni és percebuda pels sentits com tampoc no pot ser deduïda del concepte d'un ésser infinit ja que tal concepte no ens és donat. Només resta, en conseqüència, demostrar-la.

La modulació dels seus arguments és aquesta: 1- L'ésser humà que es mou no pot ser alhora motor. 2- Res no pot ser causa de si mateix. 3- Si no hi hagués res necessari ¿com han aparegut els éssers que únicament són possibles? 4- Entre els éssers hi ha graus, ¿quin és el terme de la comparació? 5- Els éssers del món es dirigeixen a una finalitat, ¿quina és l'última finalitat de tots ells?

Aristòtil es fa present en l'argumentació de Sant Tomàs a través de l'ús que ell en fa del principi de causalitat.

Existeix Déu perquè ho hem provat? ¿compte amb les ínfulas de l'ésser humà! Tal com el saber empíric és incapaç d'autofonamentar-se caiem en la temptació de

córrer follament a un ésser absolut que doni explicació de tot. ¿Per què ens fa tanta por que el món sigui tal com és?

Déu *és*; les coses del món, en canvi, *tenen* simplement allò que Déu *és*. Joc de paraules? I, malgrat tot, necessito Déu. ¿Cal donar raó de Déu, o simplement viure'l de manera emocional? Em nego a prosseguir de manera forassenyada com un idiota, satisfet amb el seu àmbit afectiu i sentimental. Només emocions?, no.

La racionalitat s'estavella contra l'Absolut. La raó en mans tant d'Aristòtil com de Tomàs d'Aquino parteix d'objectes sensibles i, per tant, ha d'acabar en un objecte sensible. Les Cinc Vies del dominic, en canvi, conclouen en una realitat infinitament transcendent a tots els objectes sensibles. ¿De quina manera Allò Infinit, Déu, es pot deduir de coses finites? La conclusió a la qual arriba Tomàs d'Aquino conté infinitament més d'allò contingut en les premisses de què parteix. Déu a la vista?, Déu en la tenebra, en la llobreguesa. Aquell que mor —i tots som *morituri*— no pot referir-se amb sensatesa a l'Immortal; ni la noctiluca ni la lluernia tenen capacitat de referir-se al sol.

No sóc qui per posar de volta i mitja Sant Tomàs d'Aquino, pensador precís, clar i perspicaç. No faig més que deixar al descobert els meus sobresalts; partint de l'acte d'existir allò real i efímer, no sembla sensat desembocar en un Déu real Absolut. No és correcte passar de l'ordre lògic a l'ordre ontològic; tant Descartes com Leibniz en el segle XVII es van formular reserves semblants.

Tomàs d'Aquino s'inspira en Aristòtil; ara bé, aquest amb el seu concepte de Primer motor ¿no col·loca Déu com el primer terme d'una sèrie a la qual queda, per cert, encadenat? Amb tot, l'agudesia d'Aristòtil es posa al descobert en el llibre *Lambda* de la *Metafísica* on ensenya que el Primer Motor mou en tant que desitjable, com objecte d'amor —*erómenon*—. De poder intel·ligir Déu a manera de causa final ens estalviariem haver de concebre la seva acció sobre el món i de parlar-ne com si formés part de l'univers. L'argumentació, en canvi, de Tomàs d'Aquino no ens evita aquesta dificultat. El Motor Immòbil d'Aristòtil du a terme una activitat que no és seva, sinó vers ell. Déu, d'aquesta faisó, roman incòlume.

El problema aristotèlic *to ti en einai* —¿què és això de ser?— es resol amb el concepte d'*ousia*, de substància, la qual invariablement és subjecte i no pas atribut —*Metafísica*, llibre Z—. La *ousia* no balla només amb les paraules, a més dansa amb les coses. I l'*ousia*, va assegurar Aristòtil, en tant que *théos* —Déu— és sens dubte la

primera significació possible d'ousia. La substància *théos* és causa del que és el món, no la causa que el món sigui. Aristòtil; no Tomàs d'Aquino.

En aquesta foscor no puc menys que cridar *Eli, Eli, lema sabachtani* —"Déu meu, Déu meu, ¿per què m'heu abandonat?" —, versió aramea del Salm 22 verset 2. Per cert el verset 3 no resulta menys patètic; esquinça l'ànima així:

*Déu meu, de dia et crido i no respons; de nit, i no em fas cas.*

¿Per ventura Déu és únicament silenci?

Els éssers humans ¿ens definim per la raó o bé per l'ardor? Aquesta és la tercera i última peça del meu tríptic aristotèlic.

Em succeí durant els anys 50 del darrer segle. La lectura d'*Antigoné* de Sophokles —any 441 a.C.— em llançà al rostre l'afrontament entre raó i passió sense cap mena de pietat. Diria que en aquella ocasió vaig llegir el text en una traducció de Pemaín. El 1971 vaig veure a París la representació d'*Antigone* de Jean Anouilh; va ser en el Théâtre du Châtelet si la retentiva no em juga una mala passada. Altra vegada la interrogació: ¿ens vertebra el discurs o l'incendi? Actualment el tema es tracta neurològicament: *intel·ligència emocional*. Aquells anys tal perspectiva no s'estilava.

No vaig ingressar en el món de Shakespeare fins als anys 60 del segle XX. En el seu poble natal, Stratford-upon-Avon en el Warwickshire al sud de Birmingham, vaig descobrir *Hamlet*, peça escrita el 1600. Probablement devia ser l'estiu del 1964. El meu anglès no em permetia seguir amb plenitud l'obra, però els actors van ser genials i em semblà captar el drama. Hamlet simula la bogeria a fi de venjar l'assassinat del seu pare; Ofèlia, la seva promesa, perd la raó i mor ofegada. Vellea, egoisme, brutalitat, tendresa, amor filial, abnegació, bogeria...; heus aquí experiències antropològiques estructuradores de l'home. Fou a principis dels anys 70, abans sens dubte de la mort del dictador castellanogallec, quan vaig dedicar hores a llegir i pensar *The Tempest*, —*La Tempesta*—, peça escrita el 1661. Va ser el seu adéu al teatre. La intriga de l'obra desgrana una àmplia simbòlica sobre la vida i la mort, l'amor i l'odi, el rancor i el perdó; és a dir, es medita al voltant de la naturalesa humana. William Shakespeare considera que sofriment i adversitat ens ensenyen a ser homes.

I Aristòtil? Aquest passa per ser un racionalista de pro, però heus aquí que rellegant la primera pàgina de *Metafísica*, anys després de lectures excessivament

lleugeres, resto d'improvís sorprès per una expressió d'altra banda tan senzilla que hom hi rellisca sense adonar-se'n. D'aquesta manera obre la porta de *Ta metà ta physiká*:

*Per naturalesa tenen tots els homes desig de saber.*

Sí, sí; saber. Però amb anterioritat topem amb el *desig*. El que és primordial, font de tot el que és humà rau en el fet de desitjar. La *órexis* és impuls, apetència, fam, tendència, tensió vers; és a dir, desig. *Órexis* és un substantiu grec format a partir del verb *orego*: tendir cap a, desitjar, apuntar vers, aspirar a, pretendre, voler assolir. No es tracta d'un desig volander, fugisser, transitori, efímer. No. Topem amb un desig que té l'ésser humà en la seva mateixa naturalesa i sense el qual deixem d'intel·ligir l'home. *Physei*, per naturalesa humana.

*Órexis no és hybris*, tampoc. Ho confesso. Almenys no ho és necessàriament. *Hybris* per Heràclit és excés, desmesura; és mesurar-se amb els Déus, és foc que no només fa escalfor, sinó que acaba anihilant.

D'antuvi consistim en desig, però compte amb la *hybris*. La temptació de l'absolut —això és *hybris*— constitueix la semença, sempre renaixent de la calamitat humana. La jaculatòria de Sòcrates deia: *gnothi seauton, coneix-te a tu mateix*; no perdís de vista les teves fronteres, no pretenguis fer-te déu. Santuari de Delfos, amb el seu deu Apollon, fundat en el segle VII aC. Al peu de la muntanya del Parnàs. Sòcrates fou un dels seus pelegrins i allí va aprendre aquesta jaculatòria dèlfica. *Hybris* com igualment *hybrisma* senyalen semànticament: supèrbia, altivesa, orgull, insolència, impetuositat, arravatament, desenfrenament, ultratge, insult, llicència. *Orexis* no va més enllà de ser pruija que pot mudar-se, no obstant, en *hybris*.

Si un dia assolim el *logos* —paraula, racionalitat, llenguatge, intel·ligència, mesura argumentada...— serà irrevocablement després de passar pel *via crucis* dels desitjos més o menys turbulents. Els primers passos en el sentit no sols cronològic, sinó també en el significat de primordials, amb els quals ens afrontem amb la circumstància no són lògics, sinó pàtics, apassionats, —del *páthos* grec—. Ens incrustem en el món tant físic com sociohistòric des d'un tarannà, a partir del sentiment fonamental. Al principi —*arkhé* entès com a sosteniment de tot— hi ha l'ímpetu i no —com comença l'evangeli atribuït a un tal Joan— el *logos*, la raó, la paraula, el llenguatge, el verb. El

*logos* potser no advingui mai amb plenitud. N'hi ha prou a considerar la història dels éssers humans i les nostres pròpies vides biogràfiques.

Si fóssim Déus no patiríem el desig de saber; senzillament: sabríem. Però, el Senyor Déu ens expulsà del jardí perfecte ja abans d'ingressar-hi. Vam pecar abans de pecar, pel que sembla. *Haver* de conèixer —*orexis*, desig— no deixa de ser un càstig terrible. ¿Això no deu ser, precisament, l'infern?

El millor que ens és donat a fer ara és viure del *kairós* si no ambicionem la nostra ruïna. *Kairós* finalment fou: moment oportú, saó, conjuntura favorable. En última instància, *kairós* és el temps de l'acció humana possible. Pierre Aubenque va comentar-me aquests extrems en un *Congrès de l'association des sociétés de Philosophie de Langue Française* que va tenir lloc a Niça, a finals d'agost de 2002. A l'interior del Palau de Congressos en un moment de descans, o *café pause*, em deia:

*Atesa la fragilitat humana ¿què ens permet fer el bé en el ventre del temps; és a dir, realitzar-lo a temps, “en kairó”?*

I inspirant-se en Píndar (-518-438 aC), segons em confessà, concretament a *Epiníquia*, o *Odes triomfals*, suggerí que únicament el *phronein* —“*ser sensat*”— permetia no caure en el pecat antropològic de l' *hybris*. Em parlà expressament de les *néméennes*, un grup d'odes publicades en llengua francesa per l'editorial A. Puech dins de la col·lecció *Les Belles Lettres*. La *phrónesis*, que hem traduït amb el terme “prudència”, fou a Grècia: sensatesa, presència d'esperit, temperància, bon judici.

D'entrada consistim en desig i no en raó. El desig finalitza només *in hora mortis*. Tan sols la *phrónesis* pot salvar-nos de la desmesura esbojarrada. La *phrónesis* aristotèlica es col·loca entre la *tekhne*, que és un “saber-fer-les-coses”, i la *episteme*, la qual és un “saber-per-demostració”. La *phrónesis* és “saber-la-manera-d'actuar-en-la-vida-segons-el-bé-i-el-mal-de-l'ésser-humà”. La *phrónesis*, doncs, consisteix en enteniment. No és una tècnica —*poiesis* o *fácere*—, sinó autoconstrucció moral; en grec *praxis* i en llatí *ágere*.

El text d'Aristòtil —*Per naturalesa tenen tots els homes “desig” de saber*— em disparà ja des dels cursos universitaris —vaig acabar la llicenciatura el 1956 i el Doctorat el 1961— la convicció que no consistim en racionalitat, sinó en emoció. El verb llatí *desiderare* en un principi significà: “cessar de contemplar”. Després apuntà a:

“constatar l’absència”. En francès, *le désir* coneix dues inflexions: l’*aspiration* — significat fort— i *le souhait* —significat dèbil—. En català tampoc no confonem l’*anhel* amb l’*antull*. L’èsser humà no és allò desitjat; és desig de si mateix, de la seva personal realització. El desig és la instància més dinàmica de l’existir humà. El desig, no obstant, mentre desitja la satisfacció va buscant la seva pròpia defunció.

Quelcom es converteix en bo quan ho desitgem, en tant que ens esforcem per a obtenir-ho. El desig és rebel·lió contra allò que ens han donat. Els déus no desitgen res.

Aristòtil m’ha disparat tres dards. Tots tres m’han constret a replantejar-me la significació de l’èsser humà.