

NECESSITAT, NATURA I DIVINITAT OBSERVACIONS SOBRE LA «TEOLOGIA» DELS FILÒSOFS GRECS

per Josep VIVES

No fa tants anys que semblava cosa òbvia interpretar el naixement i evolució de la filosofia grega com una progressiva afirmació de l'actitud racional sobre una més primitiva «mentalitat mítica». Encara als anys quaranta un excel·lent coneixedor del pensament antic escrivia un llibre amb el títol ben significatiu «Del mite al Logos»¹. Després, a poc a poc, anàrem descobrint que la superació del mite pel logos no havia estat un procés tan total ni tan simple com s'havia pensat. Quan, al començament dels anys seixanta, es va traduir al castellà una espècie de resum vulgaritzador del llibre abans esmentat, sota el títol *Historia del Espiritu Griego*, el nostre Dr. J. Alsina ja va tenir l'encert d'afegir-hi un pròleg que feia remarcar que la perspectiva de l'autor era molt digna d'atenció, però, en definitiva, parcial —com ho són totes les perspectives que es presenten a un espectador des d'un punt concret i determinat— i pretenia «poner en guardia al lector contra la idea de que, realmente, la esencia de lo helénico sea un movimiento constante e ininterrumpido hacia la conquista de la razón»². Aquesta observació era necessària enfront d'un llibre que es presentava com «la historia de la progresiva disolución de la fe griega por obra de la filosofía y de las ciencias particulares nacidas de ella, y por ella fecundadas»³. El professor

1. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 2^a1942 (= Aalen 1966).

2. Vegeu, W. NESTLE, *Historia del Espiritu griego*, Barcelona 1961, p. 9.

3. *Ibid.* p. 7.

Alsina recordava aleshores els estudis d'E. R. Dodds sobre «Els grecs i l'irracional» i els de J. de Romilly sobre «L'angoixa en el teatre d'Èsquil»⁴, com a aportacions que mostraven de quina manera els elements irracionals o pre-racionals, mítics i místics, com ja ho havia anticipat Nietzsche enfront de Winckelmann, persistien en l'esperit hel·lènic i eren part tan consubstancial d'aquest esperit com poden ser-ho els elements racionals.

Molt abans ho havia expressat el que havia de ser il·lustre professor de Cambridge, F. M. Cornford, en un llibre titulat «De la religió a la filosofia»⁵, que pot reclamar encara la nostra atenció, malgrat que ja no ens mereixin la mateixa confiança que mereixien a l'autor alguns dels mètodes i arguments emprats a la manera de la *Religionsgeschichtliche Schule*, que aleshores floria. Cornford interpreta l'evolució del pensament grec com un procés de racionalització i de secularització, però fa remarcar que romanen com introjectades en el mateix pensament racional formes i estructures mentals pròpies del pensament mític i místic: o potser més aviat, formes i estructures senzillament del pensament humà, que havent-se expressat primerament en forma mítica i mística, segueixen presents i influents —d'una manera inconscient i implícita— en formes de pensament que es volen conscientment racionals i seculars. La idea de «necessitat» seria una d'aquestes estructures del pensament que roman i sobreviu en l'actitud racional i secular, arrossegant tota una càrrega de connotacions que ja portava en el pensament mític, sota les formes de *Moirai*, *Heimarmene* o *Anagke*.

Però abans d'entrar en aquest que ha de ser el tema concret del present article, vull referir-me encara a un altre il·lustre autor d'un llibre de gran anomenada, que toca també la qüestió que voldria proposar: em refereixo a W. Jaeger i a la seva obra «Teología de los primeros filósofos griegos»⁶. Enfront de la interpretació que veu el pensament grec com un procés vers una racionalitat secular, que superaria i substituiria el mite i la religió, Jaeger veu aquest pensament com un procés certament racional, però no secular i areligiós,

4. F. R. DODDS, *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960; J. de ROMILLY, *La crainte et l'angoisse dans Eschyle*, Paris 1958.

5. *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Londres 1912.

6. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart 1953 (= Darmstadt 1964). Traducció castellana: Mèxic 1952. Reimpressió, 1977.

pura superació i substitució del mite, sinó com un aprofundiment del que ja el mite volia significar, com el descobriment de l'autèntic principi diví de la natura més enllà dels déus convencionals i de les formes religioses imaginàries de les mitologies. Els primers filòsofs grecs haurien estat també —a vegades inconscientment— veritables teòlegs que haurien obert el camí cap a la consideració filosòfica de Déu, més rigorosa que la imaginació poètica dels mites —assolint així una imatge filosòfica de Déu molt superior a les figures sovint grotesques i contradictòries de les mitologies. Aquesta perspectiva de Jaeger resulta certament interessant, i ningú no negarà que, amb la seva erudició vastíssima, l'autor no faci ressaltar aspectes molt importants del pensament grec. Però potser hauríem de dir que —altra vegada— es tracta d'una perspectiva veritable però unilateral: i que el pensament filosòfic de Grècia no queda adequadament caracteritzat ni com a superació ni com a aprofundiment de la religió o del mite per la racionalitat positiva, com penso que podrem veure a partir d'unes breus consideracions sobre la idea —alhora religiosa i filosòfica— de necessitat.

He fet esment de tres autors moderns, però en certa manera ja «clàssics», per introduir el meu tema. Podria haver fet esment d'altres: un K. Popper, i més darrerament un Jonathan Barnes, s'aproximarien a la tesi secular i positivista de W. Nestle⁷. I, a més, s'haurien de tenir en compte noves interpretacions des d'altres perspectives: particularment la perspectiva marxista que han representat en el món occidental estudiosos com B. Farrington o G. Thomson, que deixarien de banda el que fa a la contraposició entre mite i racionalitat, per tal d'explicar el pensament grec més aviat a partir de les condicions econòmiques de producció i les relacions laborals⁸. Aquestes perspectives tenen segurament el seu valor i interès: però són també parcials i limitades pel seu propi punt de vista particular.

Per la meua banda no pretenc de presentar cap nova interpretació més profunda o més total: voldria fer unes poques observacions sobre el paper que el concepte de necessitat tingué en el pensament

7. J. POPPER, *La Sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires 1957; J. BARNES, *The presocratic philosophers*, Londres 1979.

8. B. FARRINGTON, *Ciencia y filosofía en la antigüedad*, Barcelona 1981; G. THOMSON, *La filosofía de Esquilo*, Madrid 1970.

dels grecs i sobre la manera com, a partir d'aquest concepte, podríem intentar d'opinar sobre el caràcter religiós o secular de la filosofia grega.

El món, entre l'antull dels déus i la necessitat de la natura: la ciència jònica

S'ha explicat la ciència jònica com un intent de comprensió de la realitat múltiple per referència a un principi o ἀρχή unitària. El que apareix com a múltiple, és en realitat u, o almenys procedeix d'un principi únic. L'actitud dels filòsofs jònics comporta una colla de pressupòsits implícits: la *multiplicitat* pot i deu ser entesa com a *unitat*; l'*aparença* de les coses pot i deu ser reduïda a una *realitat* ulterior i no immediatament aparent; la *contingència* o imprevisibilitat dels múltiples esdeveniments i aparences, pot ser reduïda a un principi de *necessitat*. La ciència moderna segueix vivint d'aquests pressupòsits.

Per a Tales, com per a l'home modern, conèixer una cosa vol dir establir la *relació necessària* de les seves múltiples aparences amb un principi unitari i superior d'explicació; els variats i múltiples fenòmens de l'experiència s'expliquen per referència a uns pocs principis o elements (físics, químics, matemàtics...) en virtut d'unes «lleis» necessàries de causalitat, d'estructura, d'atracció/repulsió, d'interferència... Hom postula *un principi*, o almenys uns pocs principis, necessaris: aigua, aire, ἄπειρον, elements, àtoms, partícules... dels quals deriven *necessàriament* tota la multiplicitat d'éssers i fenòmens contingents. Des de Tales, conèixer científicament ha estat reduir la multiplicitat i la contingència a unitat i necessitat (almenys parcials i relatives).

Penso que per aquí anem a raure en un dels elements essencials de la distinció tradicional entre pensament mític i pensament racional: el pensament mític intenta d'explicar la multiplicitat contingent *per referència a uns principis de llibertat*: la voluntat o el caprici dels déus; el pensament racional intenta d'explicar la mateixa multiplicitat *per uns principis de necessitat*: ἀρχή, φύσις, el que s'anomenarà la «lei natural». S'ha remarcat moltes vegades la proximitat que hi ha entre la idea de Tales «tot és aigua» i la idea d'Homer quan diu que «l'Oceà és pare de totes les coses» (*Iliada* XIV, 201, 246). Aristòtil en la *Metafísica* (A. 983 b 21) ja feia aquesta aproximació. Tant Homer com Tales volen explicar la multiplicitat per

referència a una categoria de causalitat: però, per a Homer, la causa de tot és concebuda en coordenades mítiques, és a dir, la causa és imaginada antropomòrficament, i actua de manera antropomòrfica. En canvi Tales parla ja d'una causa concebuda abstractament —«l'aigua»— que actua en virtut d'uns principis intrínsecs i necessaris de la mateixa natura de les coses.

El mite cerca de descobrir unitat en la multiplicitat, no per referència a un principi constitutiu i intrínsec, concebut abstractament, sinó per referència a un agent que actua en el temps i l'espai. El mite parla dels inicis, del començament de les coses: construeix «cosmogonies», no precisament «cosmologies». El primer paradigma d'explicació de la realitat és el de la causa eficient: *qui* ha fet les coses. És un paradigma antropomòrfic, que neix de l'experiència de l'*homo faber*. La realitat no és encara compresa abstractament com a «ésser», sinó com a «esdevenir», i per això el mite s'expressa en relats, en històries, que volen explicar com uns agents molt superiors a l'home, però que només poden ser concebuts com actuant antropomòrficament —amb voluntat lliure— són causa de tot el que s'esdevé.

El pensament racional, en canvi, cerca d'explicar l'esdevenir per un principi intrínsec de necessitat concebut abstractament. La missió de la ciència és precisament la de reduir l'esdevenir aparentment caòtic i contingent a quelcom estable, necessari: cerca les «lleis» constants, universals, immutables (almenys relativament) de l'esdevenir: cerca com són les constants universals de l'esdevenir, fora de l'espai i el temps. Redueix l'esdevenir a l'«ésser». Per això la ciència ja no conta relats o històries, sinó que fa enunciats amb pretensió de validesa universal i atemporal (almenys relativa, dintre d'un àmbit determinat). Aristòtil deixà com a establert que la ciència s'expressa en proposicions universals i necessàries, i les primeres proposicions formalment «científiques» foren les d'aquells pensadors de Jònia que digueren que «*tot és aigua*», o «aire», o *ἀπειρον*.

Des d'aleshores és científic tot el que pot ésser determinat i relacionat amb necessitat. El gratuït, l'imprevisible, el que s'esdevé només per atzar, mai no és ni científic ni racional. Naturalment, hi ha realitats i esdeveniments els condicionaments necessaris dels quals encara no són coneguts, i fins potser no podran ser-ho mai. Aquestes realitats no són encara conegudes científicament, i per a nosaltres són objecte d'atzar. Però en realitat l'esperit racional

pressuposa una universal necessitat correlativa a una universal intel·ligibilitat de tot. L'absolutament gratuït i atzarós, és a dir, no sotmès a relacions necessàries de cap mena, seria absolutament intel·ligible, irracional: des dels pressupòsits de l'esperit racional, senzillament no podria existir. Això és el que, més endavant, serà formulat en el principi: «tot té una raó necessària i suficient», que és la base del pensar racional i pressupòsit de tota activitat científica, que consisteix precisament a descobrir, relacionar i sistematitzar aquestes raons necessàries de totes les coses.

Evidentment, de cap manera no vull ni suggerir que això ho haguessin pensat així els pensadors de la Jònia que ara esmentàvem. Però aquest era el moviment implícit en la seva actitud mental davant el món: i potser no sols implícit. Potser no hi ha gaire probabilitat que Tales realment hagués pronunciat la sentència que li atribueix Diògenes Laerci (1,35: DK 11 A 1): «Res no hi ha més fort que la Necessitat: ella ho domina tot»; però sí que molt probablement el text filosòfic grec més antic que posseïm és el que Simplicí atribueix a Anaximandre (DK 12 B 1). I en aquest text sí que se'n parla ja d'una unitat subjacent a un procés general de generació i de corrupció, que té lloc segons un principi de necessitat (κατὰ τὸ χροῖον), explicat immediatament, encara en termes mítics, com una restitució judicial del que en aquest procés unes coses «roben» a les altres, «segons l'ordre del temps». És a dir, Anaximandre cerca de comprendre la realitat com un procés unitari en el fons i necessari. Això és el que des d'aleshores ha intentat de fer tota la ciència racional.

El pensar i el ser: necessitat lògica i necessitat ontològica

El pressupòsit epistemològic del pensament racional és el de l'equivalència entre Realitat i Veritat: conèixer és assolir una *adaequatio mentis ad rem*: quan s'assoleix això, la realitat és coneguda tal com és, i és tal com és coneguda. Parmènides ho establí com a base de la seva especulació: «El mateix és el pensar i el ser». Evidentment els antics tenien consciència que aquesta *adaequatio* sovint no és assolida: però aleshores s'està en l'opinió o en l'error. Conèixer és captar la realitat tal com és en si.

Aquesta tendència a identificar el pensar i el ser porta inevitablement a identificar la necessitat lògica i la necessitat ontològica: és veritable i necessari allò que ha de ser pensat necessàriament; i no

pot ser allò que necessàriament (segons les lleis del propi pensament) no pot ser pensat. Les lleis necessàries del pensament (que fonamentalment serien el que s'anomenarien principis de no-contradició, de terç exclòs i de raó suficient i tot el que després seria reconegut com a categories *a priori*) són lleis necessàries de la realitat. Parmènides va ser el primer qui va aplicar rigorosament aquests principis: només el ser és i pot ser pensat: el no-ser ni és ni pot ser pensat: no hi pot haver canvi o mutació, o multiplicitat, que suposarien el no-ser. Només es pot admetre l'existència de la realitat total i necessària.

Aquest principi de correlació —i àdhuc d'identitat— entre necessitat lògica i necessitat ontològica romandrà una assumpció bàsica del pensament grec ulterior. Conèixer, posseir la veritat sobre la realitat, serà afirmar una necessitat ontològica en virtut d'una necessitat lògica percebuda segons unes categories de necessitat que s'expressaven en els anomenats primers principis. Dit d'una altra manera, els primers principis eren principis necessaris tant del pensar com del ser. Per això la seva autonecessitat intrínseca —lògica i ontològica— és l'únic atribut propi de la realitat: el Ser i el Necessari són el mateix. Enlloc tan ben expressat com en el fragment 8,29-38:

«El mateix roman en si mateix, ajaçant-se sobre si mateix i és així com resta immutable en un mateix lloc. És que la poderosa Necessitat el reté amb les cadenes que són el seu límit i el conté per tots costats. Per això no és admissible que el que és sigui indeterminat, ja que no és mancat de res, mentre que si no fos seria mancat de tot. I així, és el mateix el pensar i l'objecte del pensament, perquè, fora del que és, no hi trobaràs el pensament que és la seva expressió. Perquè res no existeix ni existirà fora del que és, ja que la Moira ho va lligar perquè fos compacte i immòbil...»

L'eleatisme representa una forma particularment ultrançada d'affirmació del principi de necessitat com a principi alhora tant del ser com del conèixer. Però el que és més remarcable és que, essent quelcom tan ultrançat i tan incongruent amb l'experiència ordinària de multiplicitat i mutació, tingués tanta influència en tot el pensament ulterior. Perquè tots els sistemes que seguiren, inclosos els sistemes de Plató, d'Aristòtil i de Plotí, es pot ben dir que són només intents de fer cabre l'experiència de la realitat dins dels motlles epistemo-ontològics de l'eleatisme, potser forçant i deformant aquests motlles, però mai simplement esbotzant-los o deixant-los de banda. El pensament grec mai no és més que un eleatisme

qualificat, quan no simplement aigualit, perquè en definitiva no té altre principi lògic-ontològic que el de la necessitat.

Els eleatismes qualificats o aigualits

Hom replicarà, potser, que segurament Heràclit s'escapolirà d'aquesta afirmació tan inconsideradament generalitzadora. Penso que no del tot. Penso que Heràclit, que sempre ha estat considerat com l'anti-Parmènides (deixant de banda la difícil qüestió de les relacions històriques i ideològiques que hi hagués pogut haver entre ells dos) és per això mateix molt «parmenidià». Tots els «antis» solen ser el mateix que els seus oponents, només que en el cantó oposat: «els extrems es toquen», que ve a ser la versió nostrada de la dita d'Heràclit «el cap i la fi són el mateix» (DK 22 B 103). Vull dir que *formalment* no sembla haver-hi diferència entre un sistema basat en la necessitat lògic-ontològica del ser absolutament estàtic i un sistema basat en una mateixa necessitat lògic-ontològica d'un esdevenir absolut, que per això mateix, perquè és absolut i necessari, és un esdevenir paradoxalment immutable, és a dir, totalment determinat i necessari, i per això subjecte a un λόγος ferm i determinat. I em sembla a mi que les inacabables discussions dels estudiosos sobre si el λόγος d'Heràclit és primàriament un logos objectiu (la llei constitutiva de la realitat) o un logos subjectiu (la llei de la nostra aprehensió de la realitat) expressen el problema paral·lel al de Parmènides sobre el pensar i el ser, de manera que no hi pot haver altra solució que la d'afirmar «parmenidianament» l'identitat total del logos subjectiu i de l'objectiu, paral·lela a la identitat entre el pensar i el ser. També en Heràclit només hi ha lloc per a la necessitat, encara que aquí sigui la necessitat del dinamisme i del moviment: «Tot s'esdevé d'acord amb la lluita i la necessitat» (DK 22 B 80; cf. A. 1). I per això aquest moviment només pot ésser concebut com un moviment circular i de retorn sobre el mateix. Aristòtil ja va fer observar que només en el moviment circular es troba el moviment absolutament necessari, determinat i perfecte: i per això aquest és el moviment de les realitats celests i divines.

Passem als sistemes que he qualificat d'eleatismes aigualits. El sistema d'Empèdocles es pot interpretar com un eleatisme esquartejat. La realitat té quatre formes fonamentals, necessàries i immutables com el mateix ser de Parmènides, que es combinen amb les forces necessàries d'Amor i d'Odi, i donen lloc a les múltiples

aparences dels éssers de la nostra experiència ordinària. Els atomistes presenten un eleatisme que podríem dir ja esmicolat: cada un dels infinits àtoms té ara les qualitats del ser de Parmènides: són àtoms eters, necessaris, indivisibles, immutables, que es mouen amb un moviment intrínsec i necessari: només la seva combinació fortuïta dóna lloc a la multiplicitat dels éssers de la nostra experiència. I notem aquí com la fortuïtat només és la contracara de la necessitat intrínseca als mateixos àtoms i al seu moviment.

El pensament d'Anaxàgores és més subtil: i a més mal conegut en la forma fragmentària en què ens ha arribat a nosaltres. Per una banda semblaria que la seva teoria de les «homeomeries» seria només una versió molt més subtil i flexible de la vella teoria dels elements: potser com una mena d'atomisme qualitatiu. Vull dir un atomisme amb àtoms diferenciats qualitativament, i no sols en forma o figura com els de Demòcrit. Per altra banda, en introduir el Noûç o intel·ligència com a principi, semblava introduir per primera vegada en la filosofia natural grega un element de finalitat i de llibertat. Però tots sabem com el Sòcrates platònic es planyia que en realitat Anaxàgores no pogué alliberar-se d'una concepció necessària i mecanicista en la seva manera de veure l'acció de la intel·ligència. El Noûç, sembla, roman dins del marc de la necessitat.

En tots aquests sistemes, l'univers és concebut com una totalitat necessària, lligada amb una necessitat alhora lògica i ontològica. Conèixer l'univers és descobrir i reconèixer aquesta necessitat. Per això en aquests sistemes el gratuït, el lògicament no necessari, no pot existir: no hi ha lloc per al particular pròpiament contingent; i, naturalment, no hi ha entrat encara en consideració la llibertat de la persona com a no determinada per la necessitat natural; ni menys encara la possibilitat d'una creativitat lliure per part de Déu.

La Sofística, Sòcrates i Plató

El tombant antropològic que representen la Sofística i Sòcrates sembla un moment propici per a la valoració de l'únic i singular, del gratuït i contingent, i de la llibertat. Ara es comença a distingir entre φύσις i νόμος, entre necessitat natural i convenció social, en definitiva, entre la *natura* i l'*home*. Comença a proclamar-se el valor de la consciència individual en tons tan solemnes com els que podem sentir en l'Antígona de Sòfocles; i d'una manera molt més propera als problemes de la vida quotidiana en moltes peces d'Eurípides.

Però hom no pot deixar de tenir la impressió que la descoberta del que és personal i lliure resulta de fet tan sorprenent i tan nova que no acaba d'acceptar-se. No em refereixo, naturalment, al que podríem dir-ne concepte polític de la llibertat, que vol dir no estar sotmès a cap potestat extrínseca, com ara la de l'esclavatge o la dominació estrangera. Aquesta sí que és valorada i proclamada, des de les elegies de Soló, passant per Heròdot o «Els Perses» d'Èsquil —amb referència al prototípic esclavatge persa—, fins als discursos patrioters de Tucídides. Em refereixo a l'apreciació de la pròpia llibertat intrínseca de la persona, la seva capacitat d'autodeterminació. L'esperit de la tragèdia clàssica, o aquell πάθος tan peculiar d'Heròdot sobre les fortunes dels homes i l'enveja dels déus, mostren com l'emergència del sentit de llibertat i autodeterminació de l'home xocava amb un més pregon sentit de necessitat i de fatalitat impersonals i aclaparadores. Els herois tràgics, o els homes d'Heròdot, es creuen lliures, però no ho són: de fet són moguts pels fils invisibles d'una fatalitat que expressa l'ineluctable necessitat que regeix l'univers. En un sentit no tan diferent del dels filòsofs, els tràgics ensenyaven també que la veritat és la necessitat, aquí concebuda com a fatalitat, i que la ciència veritable és la saviesa que aconsegueix de captar el que ja és necessàriament predeterminat. La resta és només il·lusió.

Algú dirà, potser, que la tragèdia, Heròdot —i també Píndar, de qui caldria fer esment com a representant d'una concepció dominada pel sentit de la necessitat còsmica— vénen a ser els últims representants d'una concepció arcaica i fins potser volgudament arcaïtzant. El nou esperit vindria representat per homes com Protàgores, que afirmava que «l'home és la mesura de totes les coses»; o pel sofista Antifont i el polític Críties —i els seus fills espirituals, tan ben dibuixats en els tipus platònics de Cal·licles i Trasímac— que proclamaven sense vergonya que l'home decidit no ha de fer cap cas de lleis i convencions i només ha de fer allò que convingui al seu interès. Hi ha en aquests autors com un entusiasme extàtic pel descobriment de la llibertat, escrit en tons que ja no es retrobaran fins als temps de Nietzsche o de Gide.

Semblaria, doncs, que almenys el pensament progressiu i il·lustrat del s. IV ha fet la descoberta de l'home com a llibertat. Però penso que aquesta afirmació hauria de ser molt matisada: perquè sembla que el que de moment extasià el pensament il·lustrat no fou tant el

descobriments de la llibertat de la *persona* enfront de la necessitat de la *natura*, com el descobriment de la llibertat de l'*individu* enfront de les convencions de la *societat*. O si voleu, sembla que es tracta més del descobriment del caràcter convencional —i en aquest sentit no necessari— de les institucions socials, que del descobriment de la llibertat de la persona com a ésser capaç de fer-se a si mateix en relació amb la natura i amb els altres. Per això sembla que de moment només s'aconsegueix com una devaluació del νόμος enfront de la φύσις, però no es profunditza en la singularitat i peculiaritat de la φύσις humana com a centre d'autodeterminació, en contraposició a la determinació del cosmos natural, o φύσις cosmològica. Quelcom d'això venia a dir M. Pohlenz quan distingia entre «llibertat política» i «llibertat interior», i remarcava que no s'arribava a una plena consciència de la «llibertat humana», síntesi integrada de les dues, més que a l'època hel·lenística⁹.

El qui veritablement es posa en camí de conquerir la llibertat interior enfront de tot determinisme natural, superant l'antítesi simplista entre φύσις i νόμος, és Sòcrates. Sòcrates pensa que l'home no s'ha de deixar portar ni per la pura convenció ni per una determinació de natura fixada i cega. L'home ha d'autodeterminar-se pel bé descobert i percebut com a tal. Per això gairebé tota l'activitat socràtica, amb el seu característic mètode dialògic, s'encamina a la descoberta del que és bo per a l'home. L'específicament humà, segons Sòcrates, seria conformar la pròpia conducta a la percepció del bé: en aquest sentit Sòcrates seria el descobridor de la llibertat com a capacitat d'escollir el bé. Però també això sembla que hauria de ser matisat: perquè sembla que Sòcrates es preocupà més del problema de la descoberta i reconeixement del bé —o, com ho diria després Aristòtil, de la «definició» dels termes morals— que de la qüestió mateixa de la llibertat. Les conegudes tesis de l'intel·lectualisme ètic —que ningú no fa el mal a consciència i que el mal no es fa per malícia sinó per ignorància o error— semblen abonar la idea que per a Sòcrates l'home, més que un ser lliure, era un ser determinat al bé: només, però, equivocant en l'apreciació del bé veritable.

Segurament mai no s'acabarà d'esbrinar si Plató fou realment un continuador o un traïdor de Sòcrates: i potser no aniríem errats si

9. *Griechische Freiheit*, Heidelberg 1955, caps. 3 i 4.

sospitàvem que necessàriament havia de ser totes dues coses alhora. El que sí podem dir és que, pel que fa al tema de la llibertat que ens ocupa, Plató significa una reculada.

Els seus plantejaments venien en certa manera donats pels del seu mestre: si el que calia era descobrir el bé veritable, s'havia de suposar que el bé veritable era quelcom real, existent: i a més quelcom identificable, i per tant, determinat, fixat, permanent... i *necessari*. És ben clar d'on ve la fal·lera platònica per la idea del bé. Semblava el pressupòsit necessari per a donar estabilitat i coherència a l'ètica socràtica. Però, segons com, era també la negació d'aquesta ètica. Perquè es torna a situar el Bé en el reialme de la φύσις necessària, del que és necessàriament, amb necessitat alhora lògica i ontològica. El sistema de Plató representa el màxim esforç —grandiós i admirable, però en definitiva frustrat— per reduir tota la realitat —homes i societat inclosos— a una llei de necessitat. El principi de necessitat lògica, les idees universals i necessàries, queda constituït com a principi de necessitat ontològica: només les idees, necessàries i immutables, tenen veritable realitat: només elles «són» en el sentit fort i ple de la paraula. Les «coses» concretes, perquè són contingents i mudables, és a dir, no necessàries, no «són» realment.

Cedint, doncs, a l'exigència de necessitat postulada des d'uns prejudicis epistemològics que s'havien imposat des dels mateixos inicis de l'especulació hel·lènica —o si voleu, intentant de superar l'impasse de Parmènides, però sense abandonar els seus pressupòsits— Plató construeix un duplicat necessari del món sensible i contingent, o bé, com diria ell, declara que el món contingent no és més que un duplicat degradat de l'autèntic món necessari: i aleshores, el Filòsof-Rei que vulgui fer quelcom per a posar una mica d'ordre en aquest món tan afectat per la mutabilitat i inestabilitat, no podrà fer cosa millor que intentar d'imposar-li aquella mateixa necessitat que haurà descobert en la contemplació del món de les idees necessàries. O sia que, en un primer pas, es converteix la necessitat lògica en ontològica; però en un segon pas, es vol convertir la necessitat ontològica en necessitat ètico-política.

La Idea del Bé resulta ser, aleshores, la Necessitat total en la qual s'estructuren i s'engloben les necessitats parcials de les altres idees: tot serà absolutament intel·ligible, absolutament bo, absolutament immutable, absolutament necessari per referència a aquella Idea

Suprema. Estem en un sistema en què tot sembla girar al voltant de la Idea del Bé, i que potser per això podria ésser anomenat un «mecanicisme del bé», que això és el que vénen a resultar gairebé sempre els sistemes que es presenten com a finalistes, quan posen més èmfasi en l'atracció del bé final que en la llibertat i responsabilitat amb què hom hi ha de tendir.

És aquí on apareixen les més grans dificultats i insuficiències dins del sistema platònic. Des del seu determinisme epistemològic i ontològic heretat de Parmènides, Plató no pot explicar la contingència del món material, i menys encara pot acabar d'admetre una veritable llibertat humana, per més que s'hi esforcí. És coneguda la manera com intenta d'explicar la contingència mundana en el *Timeu*: comença distingint allò que és eternament i sense generació (és a dir el ser necessari, les idees necessàries, intuïdes com a tals per la ment) i el ser objecte de generació (contingent) percebut pels sentits i per l'opinió. El ser necessari és per això mateix autoexplicatiu. El ser contingent, en canvi, que no és intel·ligible des d'una pròpia necessitat, ho serà des de la necessitat de la seva causa: «Tot el que s'esdevé, s'esdevé com a efecte necessari d'una causa» (28a). És així com s'introdueix la figura del Demiürg, causa necessària —«afaiçonador i pare»— de l'univers en esdevenir. Segueixen llargues pàgines, d'imaginació brillant i agudament suggeridores, que voldrien explicar de quina manera el Demiürg afaiçonarà el nostre univers contingent. Plató no es cansa de suggerir que el Demiürg ho fa tot el millor possible, procurant d'imitar en tot el model, el ser etern auto-necessari i autointel·ligible «en la mesura del possible». Per què, doncs, de fet, el món que resulta és tan diferent i inferior a aquell model? Plató és conscient que no acaba d'explicar com de la necessitat perfecta en pot sortir la contingència imperfecta. En un determinat moment arribarà a excusar-se'n dient: «és natural que nosaltres, que som sers tan sotmesos a l'atzar, parlem també una mica a l'atzar» (34c). És un d'aquells incisos deliciosament irònics i sincers, que fan la joia de tot lector sensible de Plató. Però, finalment, ja no podrà escapolir-se de la dificultat. Evidentment mai no concedirà als seus contrincants atomistes que el món sigui només efecte de l'atzar, ni de la necessitat cega. Però haurà de concedir que tampoc no és efecte només de la intel·ligència o de la necessitat autointel·ligible. El món sorgeix com «una barreja de necessitat i d'intel·ligència» (48a). El Demiürg prou voldria fer el món el més

semblant possible al món de la *necessitat lluminosa* de les idees eternes i necessàries: però no li ho permet, sembla, la resistència i la interferència de la *necessitat tenebrosa* del caos i de la matèria on ell intenta de posar llum i ordre. Els comentadors remarquen el que hi ha de ressò mitològic en aquesta concepció: estem encara al nivell de les antigues cosmogonies hesiòdiques, quan els déus lluitaven amb les forces del Caos. L'esforç gegantí del racionalisme grec en el que podríem anomenar el seu moment zenital —la maduresa del pensament platònic— es declara vençut: no ha pogut reeixir en l'intent d'explicar-ho tot a partir d'una autointel·ligibilitat necessària, i ha tingut d'admetre la presència, almenys parcial, —«barrejada»— de l'inexplicable, de l'irracional, és a dir, d'una altra necessitat cega i tenebrosa.

En aquest sistema és clar que hi roman un lloc molt migrat per a la llibertat humana. No és només que Plató, per la seva ascendència i actituds aristocràtiques tingués poca simpatia pels qui defensaven les llibertats polítiques. És que la seva ontologia apenes deixava lloc per a una antropologia de llibertat. Evidentment, també aquí ell sentí les insuficiències del seu sistema i cercà de sortir-se'n. El mite de la caiguda de les ànimes, en el Fedre, és un intent genial en aquest sentit. Però veiem el que dóna: les ànimes estan en el seu millor estat quan segueixen fidelment —cegament— la seva òrbita celest. L'exercici de la llibertat és un accident, una trista deficiència de conseqüències funestes per a les ànimes que cauen en el món de la matèria i de la contingència. És deç d'aquí des d'on s'ha de considerar l'abast de les restriccions concretes a la llibertat dels individus —sovint tan dràstiques— que Plató proposa quan dóna normes polítiques en la *República* o en les *Lleis*. Plató no en pot esperar gran cosa, de la llibertat humana, i és aquest sentiment pregon el que amara de pessimisme tota la seva obra. Ell somia en un altre món més autèntic, més «racional», perquè més necessàriament determinat al Bé: allí ja no té sentit parlar de llibertat: allí les ànimes estarien necessàriament adherides al Bé, i prou. Però en aquest degradat món nostre, el millor que Plató pot desitjar és que un Filòsof-Rei, amb els cossos coercitius que calgui, ens persuadeixi o ens empenyi vers aquell Bé que ja no som capaços de copsar per nosaltres mateixos. I quan veu que ni tan sols això és possible, que almenys les lleis i institucions de la ciutat, amb un savi sistema d'afalagaments, de premis i d'amenaçes, ens acostin al més que es

pugui al Bé que, evidentment, ja és entrevist com a mai plenament assequible.

Essent un sistema dominat pel principi de la necessitat, el platonisme no té lloc ni per a la llibertat, ni per a la relació gratuïta de l'amor, coses absolutament primàries dintre de la concepció cristiana de l'existència. Potser sorprendrà algú el que dic de l'amor: però l'amor en Plató, que té ben poc a veure amb el que habitualment s'anomena «amor platònic», és només l'atracció necessària del Bé: una atracció que gairebé podríem dir física o mecànica, que per això té el seu principal analogat en l'atracció sexual i s'anomena ἔρωσ, ben distinta d'aquella altra forma d'amor per a la qual hom vol reservar el nom d'ἀγάπη i que implica sempre veritable llibertat d'autodonació i veritable gratuïtat, que és tot el contrari de la necessitat.

Aristòtil: el ser necessari i els éssers contingents

Aristòtil, com és sabut, modificà els plantejaments de Plató: però pel que fa al que ara ens ocupa es pot dir que les seves posicions son anàlogues, per bé que, segons el seu tarannà, formulades més rigorosament, i potser per això mateix són més punyents. Aristòtil també postularà que l'únic objecte d'una veritable ciència és «l'universal», l'«essència», és a dir, el que és lògicament necessari, no l'individu particular, contingent i mudable. Igualment dirà que el mètode propi del coneixement serà el del descobriment de relacions necessàries, que ell anomena «causes». Des d'aleshores, tota la ciència occidental s'ha ocupat només d'això: de descobrir relacions necessàries entre diversos fenòmens o objectes, i després relacionar aquestes relacions necessàries entre elles per tal d'arribar a noves formulacions de relacions necessàries com encavalcades sobre les primeres...

Això vol dir que l'individu com a tal no pot ser objecte de la ciència aristotèlica. És veritat que Aristòtil no nega, com ho feia Plató, la realitat plena de l'existent concret: però, portat pel mateix prejudici que només el que és necessari pot ser objecte de coneixement, declara que pròpiament només podem conèixer del que és concret allò que hi ha d'universal en ell: l'essència amb les seves propietats essencials. La resta és «accidental», i encara que ho podem percebre, ni ho coneixem pròpiament, ni té interès per a la ciència.

És clar que en un sistema així, el primer principi de tot haurà de ser un principi de necessitat. Això és precisament el que diu Aristòtil en el conegut capítol 7 del llibre XII de la *Metafísica*: «És quelcom que és per necessitat... que no pot ésser d'altra manera, sinó que és absolutament. De tal mena de principi depenen el cel i la natura» (1072b). És a partir d'aquest passatge que esdevingué habitual en l'escolàstica parlar del «Ser Necessari». Hauríem de pensar, però, que el primer principi d'Aristòtil no sols és necessari en el sentit que és el que és per si mateix, com per pròpia necessitat interna, sinó que, no podent ser d'altra manera de com és, actua sempre necessàriament: i per tant, el cel i la natura que d'ell depenen són tan necessaris com ell mateix, ja que són l'efecte necessari de la seva acció. Qui posa un ésser absolutament necessari com a principi de tot, posa de fet un principi absolutament necessitant: tot se segueix necessàriament d'aquest principi necessari, tot queda englobat en la mateixa universal necessitat. En realitat el «Ser Necessari» d'Aristòtil no pot ser més que l'immanent i intrínsec principi de necessitat de l'univers, o bé, seguint l'analogia del primer motor immòbil, és com l'universal centre d'atracció i de cohesió de tots els moviments necessaris, que per això, com explica minuciosament el filòsof, només poden ser moviments circulars, ja que aquests són els moviments necessaris, que sempre romanen iguals i tornen sempre al mateix. El món d'Aristòtil és un món tan necessari en la diversitat dels seus moviments i canvis com el mateix Ser Necessari o Primer Motor que el sustenta. És que si realment volem sortir d'aquell «clos de les cadenes de la Necessitat», que deia Parmènides, no n'hi ha prou amb posar només un principi de necessitat, si no es posa al mateix temps un principi de no-necessitat, de gratuïtat, de llibertat. I és ben curiós de constatar que això el mateix Aristòtil ho havia intuït: però sembla que no arribà a treure les conseqüències, perquè en el seu desig de rigorosa necessitat lògica només podia arribar a una igualment rigorosa necessitat ontològica.

En efecte, una mica abans del que comentàvem, Aristòtil diu contra els platònics: «De res no serviria posar substàncies eternes, com ho fan els partidaris de les Idees, si no hi ha també algun principi que pugui originar els canvis» (1071b). Aquest és el problema dels sistemes que posen al principi l'absolutament Necessari, l'absolutament Etern, l'absolutament Immutable... El Necessari com a tal no pot ser causa del contingent; ni l'Etern del temporal; ni

l'Immutable del mudable... Aristòtil, però, pensava depassar els platònics pel fet que ell no posava *substàncies* eternes i necessàries, sinó un *Motor* etern i necessari, que, com ell té cura de remarcar, és per això pura i total *ἐνέργεια* o activitat. Bé: ell supera els platònics en posar un principi d'absoluta necessitat dinàmica en lloc d'un principi de necessitat estàtica, com potser eren les idees. (Per més que jo m'inclino a pensar que aquí Aristòtil, com en tants altres llocs fa un tort a Plató, ja que la idea platònica del Bé era almenys tan dinàmica com el Motor immòbil.) Però ni l'un ni l'altre seran realment capaços de desfer-se de les «cadenaes de la Necessitat».

És que Aristòtil, en definitiva, fidel a la tradició racionalista que només accepta com a intel·ligible allò que es pot mostrar com a necessari, tracta d'explicar la necessitat del cosmos, de l'ordre de l'univers. Se sent fascinat pel moviment ordenat, regular i necessari dels astres, del qual resulten els canvis de les estacions i el ritme vegetatiu, i que forneix el punt de referència per a la mesura del temps. I més encara fascina Aristòtil la possibilitat d'explicar la multiplicitat aparentment incoherent o caòtica dels esdeveniments per les seves *causes necessàries*, és a dir, reduir el que sembla *eventualitat a una necessitat*. És així que hom arribarà a un «Ser Necessari», principi o fonament de totes les necessitats parcials que es revelen en la natura.

Es pot dir que l'accés a Déu per aquesta via de la necessitat cosmològic-ontològica, aprofundida i reelaborada per sant Agustí (des d'un caire més platònic i epistemològic) i per sant Tomàs (més fidel a Aristòtil en el plantejament ontològic) ha marcat de manera predominant el teisme occidental fins als nostres dies, malgrat que porta a una imatge de Déu en el fons difícil de conjuminar amb la imatge bíblica i cristiana de Déu, que és la d'un Déu de gratuïtat i llibertat i d'amor.

Per la via aristotèlica, s'arriba a un Déu concebut com a Ser Necessari, Absolut, Autosuficient, Immutable, Impassible... El problema, aleshores, rau a concebre com un Déu tan absolut i necessari pot tenir res a veure amb el que és contingent, mudable i finit. Per això Aristòtil ha de suposar que el seu Déu-motor és una pura *ἐνέργεια* absolutament autosuficient i feliç en si mateix, que en realitat només té consciència de si mateix i no de les coses mudables que l'afectarien de mutabilitat; que ho mou tot no mitjançant qualsevol mena d'esforç o d'acció d'ell mateix dirigida vers altri —cosa

que el constituiria en dependència d'altri— sinó d'una manera en la qual ell mateix roman inafectat i com a passiu, a la manera com una realitat amable atrau l'amant, o un objecte intel·ligible mou la intel·ligència sense ser ell mateix afectat en el seu ésser (*Mt XII 7*).

Les hipoteques d'aquesta concepció quasi-mecanicista les he explicades en un altre lloc, amb paraules que ara em permetré de reproduir una mica lliurement¹⁰: La mena de Déu en què pensa Aristòtil es manifesta com d'esquitllada quan, en l'*Ètica Eudèmia*, parla de si l'home necessita tenir amics per a ésser feliç. Diu:

«El qui és autosuficient no necessita ni dels serveis dels altres, ni del goig del seu afecte, ni de la seva companyonia, sinó que és ben capaç de viure sol. Això queda ben clar si mirem el que passa amb Déu: és obvi que Déu, que no necessita de res, tampoc no necessitarà d'amics, ni de res que l'afecti de manera que el domini».

Aristòtil segueix traient les conseqüències pertinents:

«Així, doncs, l'home més feliç serà el que menys necessiti d'amics, llevat de les coses en què li sigui impossible assolir l'autosuficiència. Per tant, el que ha arribat a la vida perfecta, cal que tingui els menys amics possibles, cada vegada menys, i que no es preocupi de tenir-los» (*Eth. Eud. VII 1244b ss.*).

Sembla impossible que tot un Aristòtil pugui admetre aquesta monstruosa conclusió: però aquesta és la lògica del principi d'auto-necessitat i d'autosuficiència: si Déu és el ser absolutament auto-necessari per a si mateix, que de cap manera no pot dependre d'altri, sembla que ha de ser totalment autosuficient i que no pot estimar res fora de si mateix: perquè si estimés quelcom fora de si mateix, ja no seria autosuficient, sinó que dependria d'altri.

Potser és per aquesta raó que els escrits d'Aristòtil, malgrat la seva insistència a atribuir el qualificatiu de diví al Primer Principi o Motor, són en realitat tan poc «religiosos». El seu principi serveix més per a donar raó dels eternals moviments dels cels astronòmics que per a descobrir el possible sentit de les contingències de l'existència humana aquí a la terra, que en definitiva, és el que més pròpiament pertany a la religió. En aquest sentit Aristòtil és el

10. Vegeu la meua contribució al llibre d'autors diversos, *La Justicia brolla de la fe*, Barcelona 1982, pp. 73ss. Tot aquest tema el va tractar magistralment J. CHEVALIER, *La notion du Nécessaire chez Aristote et ses prédécesseurs*, Paris 1915.

primer deïsta, i té tota la fredor, brillant però inhumana, de tots els deïsmes: enlluernen perquè semblen explicar-ho tot; fins que hom descobreix que no serveixen per a res, que són pures construccions teòriques que no tenen aplicació a la realitat tal com l'home la viu i experimenta.

L'estoïcisme i l'epicureisme es pot dir que són dues formes de reacció lògica, cada una a la seva manera, davant la ineluctable necessitat en què el món es presenta a l'home antic. L'estoic diu que s'ha de fer de la necessitat virtut: l'epicuri pensa que el millor serà ignorar-la i viure la pròpia vida en la mesura que hom pugui de la millor manera possible. Ambdós corrents assoliren formes d'una grandesa i noblesa molt superiors al que pensàriem si només féssim cas dels tòpics estereotipats. En el fons, però, són corrents minats per la resignació i la desesperança: l'home prou que vol reaccionar: però se sap vençut de bell antuvi. L'home no pot res davant la fatal necessitat d'un món que eternament retorna sobre si mateix.

Podríem parlar encara del neoplatonisme, com d'un esforç sistemàtic particularment subtil per tal de superar la irreductibilitat entre el primer principi, concebut com a U necessari, i la realitat del contingent plural i mudable. La ingeniosa interposició d'hipòstasis intermediàries no pot realment fer més que dissimular la radical incompatibilitat que es dona entre els extrems, i àdhuc entre cada una de les hipòstasis i la que immediatament la segueix.

Però no és ara el nostre propòsit resseguir tot el que s'ha dit sobre el Primer Principi, sinó més aviat mostrar com el procés d'identificació de Déu com a Principi de Necessitat cosmològica i ontològica tal com fou intentat pels grecs comporta molt serioses dificultats en si mateix i sembla portar a una imatge de Déu i de la seva relació amb el món realment incompatible amb la tradició de la revelació judeo-cristiana.

Necessitat, natura i llibertat

El tema de la necessitat en la filosofia grega és realment inesgotable, i no he fet més que suggerir algunes pistes de reflexió i alguns enfocaments indubtablement parcials. Deixeu-me subratllar ara, com a cloenda, alguns dels aspectes que a mi em resulten més dignes d'atenció.

En primer lloc la pràctica i implícita identificació de «necessitat» i «intel·ligibilitat», que és com la pedra fonamental del racionalisme.

Només s'admet allò que pot ser mostrat amb necessitat lògica: però aquesta necessitat lògica tendeix a convertir-se en necessitat ontològica. Trigaran segles fins que vingui Kant a proposar que es pot tractar només d'una necessitat imposada per les formes *a priori* del nostre coneixement. Inicialment la necessitat és vista com a categoria de la realitat. «És» allò que està determinat necessàriament, i conèixer la realitat és conèixer les seves determinacions necessàries: la seva essència intrínseca i les causes del seu esdevenir. Això suposa diverses formes de determinisme còsmic: des del monisme eleàtic, fins als pseudo-pluralismes d'Empèdocles, Demòcrit o Anaxàgores (on la pluralitat està realment lligada i unificada per principis de necessitat); al dualisme de Plató (on el món real és el món de les idees necessàries, i la resta és sols una aparença realment inexplicable); i a la pancausalitat aristotèlica, on tot s'explica per un complexíssim joc de causes mútuament coordinades i subordinades, dependent d'una primera causa o primer motor, causa realment Necessària i cega, que no pot ser més que el que és, ni pot moure altrament que pel seu poder d'atracció intrínsec i necessari, i que implica que tota la resta és igualment necessària en dependència d'aquella causa. Potser algú em retraurà en contra del que dic el caràcter indubtablement teleològic de la filosofia natural aristotèlica, i la seva valoració de la causalitat final com la suprema de les causes. Sí, però es tracta d'una finalitat també necessària. La φύσις tendeix necessàriament vers el seu τέλος. No hi ha res veritablement contingent o eventual: nosaltres anomenem fortuïta o contingent la realitat quan no som capaços d'esbrinar-ne i controlar-ne les causes, massa complexes o amagades.

En segon lloc, en un món concebut així com un tot de necessitat còsmica, no es veu com hi pugui haver lloc per a una veritable llibertat humana: el món grec sembla que només arriba a concebre la llibertat com a absència de coacció extrínseca, no com a veritable capacitat d'autodeterminació: perquè la llibertat en aquest sentit implica una concepció de la persona com a contraposada a la natura, en la qual l'home és un ser que no està només determinat per les lleis de la natura, sinó que es pot dir veritablement: autocreador de si mateix i del seu destí, més enllà d'un pur determinisme natural. Aquesta concepció de l'home com a ser que transcendeix la natura és potser albirada en els millors moments del pensament grec. Però la idea del determinisme còsmic féu que aquesta intuïció no s'acabés

de desenvolupar. M. Pohlenz, en el seu capítol sobre «La llibertat interior» a l'època clàssica¹¹, recull alguns textos —principalment fragments d'Eurípides— on sembla que hi ha certa vivència experiencial de llibertat interior. Però són textos d'interpretació prou ambigua. Quan Medea diu (v. 1078) «Sé bé el gran mal que estic a punt de cometre, però per damunt de la raó m'impulsa la passió», ¿podem dir que s'expressa aquí una vertadera consciència de llibertat, o més aviat hem de dir que s'expressa en la passió la necessitat ineluctable de la natura? El mateix podria dir del fr. 840: «Prou tinc coneixement, però la força de la meva naturalesa m'arrossega». Almenys he de dir que la interpretació que Pohlenz dóna a aquests passatges em sembla oberta a moltes reserves.

Com ja he insinuat, jo diria que Sòcrates és el qui arriba més a prop d'una veritable llibertat interior, amb la seva concepció de l'home com a ser que ha de descobrir per si mateix la natura del bé per tal de posar-lo en pràctica: i ningú que hagi llegit l'*Apologia* no podrà dubtar que allí hi sona el so autèntic de l'home lliure. Però Plató torna a empallegar l'antropologia amb la seva voluntat de situar l'home i el seu bé dins d'una gran ontologia de necessitat: el sistema platònic és només el sistema de l'omnideterminisme, més ontològic que pròpiament intencional, del Bé. En alguns moments de l'ètica aristotèlica sembla que hom retroba l'aire de la llibertat intencional com la concebia Sòcrates. Però realment aquest tema no és desenvolupat per si mateix, i Aristòtil s'interessa més pel que podríem anomenar «mecànica psicològica» de l'actuar humà, concebuda altra vegada segons esquemes de necessitat, que porten a la seva complexa teoria dels hàbits i les virtuts.

Finalment, m'atreviré a dir dues paraules sobre un tema que he apuntat en començar i que va ser el que em mogué a les reflexions que he anat exposant. ¿El pensament filosòfic grec, amb la seva constant fal·lera de basar la racionalitat i la intel·ligibilitat en la necessitat, pot dir-se, com volia W. Jaeger, un pensament teològic i religiós, que substitueix l'acció gratuïta i capriciosa dels déus mítics per l'omnipresència d'un déu filosòfic, o bé, com deia K. Reinhardt a propòsit de Parmènides, és un pensament essencialment secular i areligiós «que no sent altra força que la de la lògica, i que roman

11. *Griechische Freiheit*, capítol 3.

indiferent davant Déu i el sentiment»?¹². És evident que la resposta depèn en bona part del que hom entengui per «religiós» i per «secular»; com és també evident que K. Reinhardt, seguint una línia molt pròpia del protestantisme liberal alemany, suposa que la religió té molt a veure amb el «sentiment» i molt poc amb la «raó».

Per la meua banda només voldria suggerir que la qüestió es podria proposar amb un altre enfocament: En una concepció d'un univers unitari i necessari hom pot sentir-se inclinat a atribuir caràcter diví al primer principi de necessitat que ho lliga i determina tot, tal com feren els pensadors grecs des de Parmènides a Aristòtil. El que sembla difícil d'admetre és que, malgrat aquest caràcter diví que hom atribueix a l'univers, hom pugui seguir parlant encara de «religió». Perquè sembla que parlar de religió vol dir parlar d'alguna manera d'una responsabilitat, d'una possibilitat de relació lliure i personal dels homes envers la divinitat, que implicaria correlativament una possibilitat de relació semblantment lliure i almenys quasi-personal de la divinitat envers els homes. Reconec que en parlar així potser em deixo influir massa pel que de fet són les formes religioses del judeo-cristianisme, tan determinants de la nostra cultura occidental. Però penso que si es posa un principi de necessitat absoluta —lògica i ontològica— ja no queda lloc per al que habitualment s'entén com a religió, sinó solament per a una forma d'acceptació de la necessitat ontològica de la qual hom pot sentir-se part, i que potser pot agafar un matís religiós sota la forma de resignació més o menys valenta o desesperada, com preconitzava —molt coherentment— l'estoïcisme. En aquest sentit jo donaria la raó a K. Reinhardt contra W. Jaeger: el pensament grec en quant posa com a últim principi de tot un principi de necessitat, encara que qualifiqui aquest principi com a diví, és un pensament fonamentalment areligiós i secularitzant.

En canvi, no em sentiria tan identificat amb K. Reinhardt quan sembla contraposar filosofia i lògica de necessitat, per un cantó, i religió i sentiment, per l'altre. Penso que el lloc on pròpiament s'insereix la religió no és el del sentiment, sinó el de la llibertat i responsabilitat de l'home davant d'ell mateix, del món i del sentit que pot tenir la seva existència. Sota aquest punt de vista, jo no

12. JAEGER, *Die Theologie* 93, polemitzant amb K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 256.

veuria que Parmènides o Xenòfanes poguessin dir-se pensadors religiosos: sí, en canvi, Sòcrates: mentre que en Plató i Aristòtil hi hauria una certa ambigüitat, en quant un genuí sentit religiós de responsabilitat i llibertat, heretat de Sòcrates, és embolcallat i potser pràcticament ofegat dins d'una ontologia en el fons parmenidiana.

Dit d'una altra manera, la religió és l'actitud de l'home que assumeix la seva situació en esdevenir i se'n sent responsable davant una instància que, essent absoluta, regula l'esdevenir, no absolutitzant-lo o necessitant-lo amb una necessitat ontològica i quasi-mecànica, sinó com a projecte que ha de ser realitzat per homes lliures i responsables. Recollint un pensament de Bergson, només hi ha religió on hi ha un Déu lliure i responsable autor d'homes lliures i responsables: és a dir, on hi ha una història i un esdevenir, del qual Déu roman veritablement Senyor, però no per imposició de necessitat ontològica, sinó com una proposta a realitzar per part de l'home. La filosofia grega, que mai no aconseguí de valorar l'esdevenir més que com una forma degradada del ser, no podia aconseguir de valorar la religió com a lloc on l'home assumeix el seu esdevenir enfront de l'absolut.

Vindria a ser el que diu N. Berdiaev amb unes paraules que em semblen ajustades: «Només hi ha història si es pot parlar, per una banda, d'un fi o valor absolut del món i, per una altra, d'una veritable llibertat de l'home per a assolir o rebutjar aquest fi. Només hi ha història si es donen a la vegada Déu com a Senyor de la història i l'home com a lliure executor d'aquesta. Sense el primer, els esdeveniments queden reduïts a un joc gratuït, irrellevant i caòtic; sense el segon, no hi pot haver més que la cega necessitat d'un destí fatal»¹³.

* * *

Aquestes pàgines no han tingut la pretensió d'exhaurir un tema que és molt ric i complex. Només he volgut marcar alguns punts característics del pensament grec, que el diferencien notablement de la tradició específicament judeo-cristiana del món, de l'home i de Déu. No voldria que se'n traguessin conseqüències precipitades a l'hora de jutjar si els dos àmbits de pensament són o no radicalment

13. N. BERDIAEV, *El sentido de la historia*, Barcelona 1936, p. 47.

incompatibles. Em satisfaria d'haver mostrat que en alguns punts molt fonamentals hi ha importants diferències. Sens dubte el pensament judeo-cristià s'ha enriquit molt a través del contacte amb la filosofia grega: però aquestes diferències romanen, i cal que en prenguem consciència si volem servir una visió adequada tant de l'hel·lenisme com del cristianisme.

Josep VIVES
Centre Borja-Llaseres 30
SANT CUGAT DEL VALLÈS
(Barcelona)

Summary

The Greek thought presents itself dominated by the idea of «necessity»: The identification between «logical necessity» and «ontological necessity», clearly expressed by Parmenides, is still a presupposition that determines all the subsequent Greek philosophy. Heraclit himself is a tributary postulating a needful coming about according to a logos equally necessary. Both Plato and Aristotle can only understand reality as necessary, and reduce the true science to knowing the reality of necessity (absolute «separated ideas», or necessary and permanent essences). Change and movement can only be conceived as necessarily caused by a necessary First Motor. Under this conception, all that belongs to «nature» is submitted to an ineluctable necessity principle, and it seems there is no possibility for an authentic freedom principle neither coming from the divinity, nor from the man himself. This paper wants to emphasize in what way those ideas have affected «natural theology» already influenced by Greek philosophy, while contrasting this theology to the Judeo-Christian conception of God, who creates freely, and of man —God's image— responsible of Nature facing God in freedom.