

3. La realitat

1. Cosmologia i cosmovisió

La cosmologia o filosofia de la natura té com a finalitat explicar racionalment tot allò que resta relacionat amb l'origen de la matèria i amb les lleis que regeixen les seves transformacions. Amb el mot KOSMOS: ordre, harmonia, els antics grecs indicaven l'univers, el qual era entès com un tot ordenat. S'havia tingut com la predecessora de les modernes ciències naturals. Tanmateix, actualment, la cosmologia es té també com la doctrina que tracta de la construcció de models sobre l'univers.

Aquesta disciplina se centra en dos grans temes: (a) la demostració de les espècies més generals de l'ens natural i de les seves diferències; i (b) la qüestió del conjunt de la realitat material (Vid Arno Anzerbacher, *Introducción a la filosofía*, Barcelona, 1984, p. 122).

En parlar de «cosmovisió», ens referim a la visió puntual que hom té de l'univers, que pot variar segons diverses circumstàncies, com són ara el temps o la cultura. En els relats mítics de les antigues civilitzacions, trobem riques cosmovisions en les quals, sobretot, es vol destacar que la realitat és fruit de les relacions graduals dels elements efectors i del pas del temps.

L'*Enuma elish* és un text de la literatura religiosa neobabilònica que mira de respondre les allò preguntes sobre l'origen del món i de l'home.

El poema de la Creación...

Con frecuencia se da al poema el título de *Enuma elish*, primeras palabras de la primera tableta (el poema comprende siete tabletas), que significan «Cuando en lo alto...». La narración, como las más antiguas de las que poseemos sólo fragmentos, nos dice que en un principio era el Caos, acuoso, con Apsu y Tiamat, representantes de las aguas dulces y saladas; «ni el cielo ni la tierra tenían nombre..., ningún dios tenía nombre». De la pareja primitiva nacen Lahmu y Lahamu, de quienes nada sabemos excepto que constituyen una de las primeras etapas en la organización del universo. De ellos nacen, un poco más tarde, Mummu, Anshar y Kishar, es decir, la totalidad del cielo y de la tierra; de éstos nace, en fin, la tríada que figura en cabeza del panteón babilónico: Anu, dios de los cielos, Enlil, señor del aire (y pronto señor de la tierra), y Ea, dios de las aguas del abismo que rodea el mundo. Sin que se nos diga por qué ni de qué manera, el poema cuenta que los dioses de la tríada y sus descendientes se enemistan con Apsu y Tiamat (tal vez porque representan el orden, antítesis de la confusión primitiva). Apsu y Tiamat deciden deshacerse de sus descendientes; la proposición emana de Apsu y de Mummu y Tiamat se opone, en un principio, al empleo de tales medios. Los dioses jóvenes reaccionan. Ea, gracias a su poder mágico, mata a Apsu y aprisiona a Mummu. El furor de Tiamat no conoce límites; crea once monstruos terribles para combatir a sus adversarios. Uno de dichos monstruos es Kingu, el cual se casa con Tiamat. Durante este tiempo, que fue

largo, Ea da a luz a Marduk (la versió asiria atribue a Assur cuanto la versió babilónica atribue a Marduk). Desde su nacimiento Marduk se muestra prodigioso: «El sabio entre los sabios, el más sabio de los dioses; en el seno del abismo nació Marduk. Su estatura era espléndida, chispeante la mirada de sus ojos... Sus ojos son cuatro y cuatro sus orejas.»

Marduk ha crecido mientras Tiamat hacía sus preparativos. Los dioses no se atreven a luchar contra Tiamat; se reúnen para organizar la defensa y celebran un banquete en el que beben para animarse. «El exquisito vino disipa sus temores, sus corazones se dilatan, hablan en voz alta.» Proponen a Marduk que sea su campeón. El dios consiente, pero pone sus condiciones: todos los dioses acatarán su autoridad, sus decisiones serán inapelables (fijación de los destinos); los dioses aceptan, cada uno le da el arma que constituía su fuerza [...].

Antes de venir a las manos los dos adversarios se insultan. Marduk prepara sus armas; armas reales o fuerzas cósmicas: los cuatro vientos, el rayo, el huracán. Las armas mágicas de Tiamat son inoperantes. Marduk lanza una red sobre la diosa, la cual abre la boca para vomitar llamas; Marduk aprovecha la ocasión para precipitar a uno de los cuatro vientos y atraviesa el cuerpo del monstruo. Sobre el cadáver del enemigo entona Marduk un canto de victoria; corta el cuerpo en dos como si fuese el cuerpo de un «pescado cerrado» (la ostra). Con una mitad hace el firmamento; con la otra, la tierra. En el firmamento impone el dominio de los dioses de la primera tríada. A Kingu, hecho prisionero, le arrebató las tabletas del destino.

En este punto la quinta tableta, con la excusa de describir la organización que Marduk impone a los cielos, expone los conocimientos astronómicos de la época. Desgraciadamente la tableta está en parte destruida.

El poema continua: Marduk se propone crear un ser que se llamará hombre; le impondrá el servicio de los dioses, «mientras tanto éstos descansarán». Se efectúa la creación del hombre, pero hace falta sangre; Marduk toma la del monstruo Kingu, que ha sido ejecutado, y tras ello divide a los dioses en dos grupos: los del cielo y los del mundo subterráneo.

En señal de gratitud los dioses le ofrecen el Esagil, templo de Babilonia, y cada uno, al darle su nombre, le otorga un título que se hace realidad por el solo hecho de ser nombrado (Georges Contenau, *La vida cotidiana en Babilonia y Asiria*, Barcelona, 1958, pp. 197-199).

L'observació de la natura i la reflexió filosòfica van anar limitant la imaginació de cosmologies mítiques i van fer possible l'aparició de discursos científics sobre l'origen i la transformació de la natura.

2. Una primera explicació: els elements

Segons Aristòtil (384-332), la major part dels filòsofs primitius (presocràtics) van creure que els únics principis de les coses eren d'índole material, ja que allò del qual consten tots els éssers és el primer de la seva generació i el substrat de la seva corrupció és la matèria. Per a aquests pensadors, la matèria s'entenia com l'element i principi dels ens. El problema, però, raïa a saber quin era o quants eren els elements materials originals. Haurem de recórrer, com ja és habitual en aquest curs, a la font aristotèlica.

Escriu l'Estagirita en el primer llibre de la *Metafísica*: «Anaxímenes y Diógenes dicen que el Aire es anterior al Agua y el principio primordial entre los cuerpos simples. El

metapontino Hípaso y el efesio Heráclito dicen que es el Fuego; y Empédocles, los cuatro, añadiendo, además de los mencionados, en cuarto lugar la Tierra (pues, según él, éstos subsisten siempre y no son objeto de generación, a no ser por multiplicación o reducción numérica, juntándose y separándose hacia la unidad y a partir de ella).»

Al segle VI aC., a la ciutat de Milet, hi trobem les primeres manifestacions d'un pensament racional.

Amb els jònics, les explicacions mítiques de la realitat són reemplaçades per explicacions raonades i avalades per l'experiència. Podem dir que la reflexió filosòfica parteix d'una visió acurada de la realitat: realitat que s'identifica amb la natura. Els primers filòsofs parteixen d'un coneixement experimental de la natura: dirigeixen llurs investigacions vers els problemes de la natura. Volen oferir una explicació al perquè de la natura, al perquè d'aquest món. Tota la reflexió és sobre la naturalesa, ja que, per a ells, "tot" era PHYSIS.

Aquests pensadors expressaven llurs filosofies en uns poemes titulats "PERI PHYSEOS" ("De la naturalesa"), els quals no ens han arribat sinó en fragments conservats per Plató, Aristòtil, Diògenes Laerci o altres filòsofs dels primers segles de l'era cristiana. Treballem sobre fragments, la qual cosa impedeix fonamentar i ordenar sistemàticament les teories d'aquests autors.

El mot PHYSIS deriva del verb PHYO: néixer, sorgir. La PHYSIS es pot entendre en un sentit actiu: força que origina els éssers, i en un sentit passiu: els éssers sorgits o engendrats. La naturalesa es presenta com l'essència de les coses i com el conjunt de totes les coses que no són produïdes per l'home, sinó que són obra de la necessitat.

Es vol trobar l'explicació en un principi (ARCHÉ) generalment físic i material, del qual deriven totes les coses. Sembla existir el convenciment que, malgrat els canvis que sofreix la natura i la informació no mai fixa ni segura que ens proporcionen els sentits quan percebem la realitat mundana, hi ha d'haver alguna cosa a l'interior de la naturalesa que romanguí. Aquesta fou la primera descoberta de la raó: l'existència d'una substància primera i persistent que és suport de tots els canvis esdevinguts. En el coneixement o reconeixement de la natura, no només intervenen els sentits, amb els quals hi accedim, a la natura, sinó també la raó, que ens permet conceptuar-la.

Per als milisis, la PHYSIS és quelcom vivent amb moviment propi i és el principi (ARCHÉ) de tots els fenòmens físics. Els seus representants semblen defensar una mena de materialisme hilozoístic.

A Tales de Milet, se li atribueix l'origen de la filosofia. Gràcies als seus viatges com a mercader, aquest savi va tenir l'ocasió de conèixer la ciència babilònica i egípcia. La seva física es concreta en dos punts: (a) l'aigua és el principi (ARCHÉ) de la natura (PHYSIS), i

(b) tot posseeix vida. Tales va veure en l'aigua el principi vital de tota la naturalesa o la PHYSIS vivent. No hem d'oblidar que vivia en un lloc marítim i que el mar era vist com una autèntica força generadora de vida. L'aigua es presentava com la substància primera. Les coses eren producte de la seva transformació: l'aigua era l'aliment de plantes i animals, i tots els organismes vius eren humits, així com les llavors de les plantes. Aquest pensador partia també de l'existència d'una animació total: tot estava ple de déus o forces, la qual cosa es podia comprovar en l'ímant (exerceix una atracció sobre el ferro) o en l'ambre (després d'ésser fregat, l'exerceix sobre els objectes més propers).

Anaximandre, deixeble de Tales, va identificar la substància primera amb l'APEIRON: l'indeterminat, l'infinít. Contra Tales, creia que l'aigua era una substància massa perceptible per tenir-la com principi de la natura; per això, va considerar que l'APEIRON havia d'ésser el primer principi natural. A més, com pot ésser l'aigua causa del foc, si ambdós elements són físicament oposats? De l'indeterminat originari, substància física i material, sorgeixen totes les coses per una procés de separació a partir de tendències oposades: sec/humit, calent/fred... Els contraris se succeeixen i, gràcies a aquesta successió, entesa per Anaximandre com ADIKIA (injustícies), apareixen els límits dels components de la natura. En deixar d'existir aquestes injustícies, es torna a l'APEIRON, és a dir, a l'estat de justícia inicial. L'APEIRON, principi sense principi, roman sempre immortal i indestructible. L'APEIRON no és una substància percebuda pels sentits, sinó entesa per la ment: un concepte. No podem negar que, amb la teoria sobre l'APEIRON, es reconeix la raó com a font de coneixement de la naturalesa: l'abstracció es presenta com el punt final d'un procés que comença amb el coneixement sensible.

Seguint amb la seva idea de les successions, Anaximandre genera també una teoria biològica, segons la qual tots els éssers vius són resultat d'una evolució: en primer lloc, apareixen els animals aquàtics i, després, els terrestres. Els primers homes es van criar en l'interior dels peixos, dels quals sortiren en demostrar que podrien valdre's per ells mateixos en la terra.

Anaxímenes, probablement deixeble d'Anaximandre, va creure que l'aigua era un element massa determinat per a ésser considerat com ARCHÉ i que l'APEIRON remetia a quelcom molt abstracte. Per això, va proposar l'aire com a PHYSIS. Es tractava d'un element més indefinit que l'aigua i més concret que l'APEIRON. L'aire es pot convertir en foc i arribar a ésser aigua i pedra. Coincidint amb algunes concepcions espiritualistes de l'època, va creure que l'ànima de l'home era formada d'aire i que, bàsicament s'identificava amb l'alè. El món també comptava amb una ànima, la qual era de natura ignia o, si es prefereix, d'aire més calent.

Per a Heràclit (s. V aC), la realitat és el moviment i la fluïdesa: tot neix i mor. Per a aquest filòsof d'Efes, la realitat s'explicava com un etern canvi. Aquest esdevenir implicava el naixement i la mort, sorgir i desaparèixer: ésser i no ésser en el temps. Ara bé, el que no es plantejava, per impossible, era la no necessitat d'aquest esdevenir: el fet que aquest canvi no hagués pogut ésser; és a dir, no hi havia lloc per a la contingència. En el fragment 90, llegim: "Tot canvia en el foc i el foc, en tot, així com les mercaderies es canvien per l'or i l'or per les mercaderies." Tot seguint la filosofia materialista dels de Milet, Heràclit va sostenir que el principi material o substància primera de tot l'existent era el foc. El filòsof argentí Carlos Astrada, en el seu llibre *La génesis de la dialéctica*, va escriure: "Como bien han visto Reinhardt y Heidegger, se trata, en el símbolo heraclíteo del fuego, del constante emerger de la "physis", de su proceso material, en el que se manifiesta la razón cósmica" (Buenos Aires, 1966). L'eternitat del cosmos és l'eternitat del foc. El foc és el LOGOS materialitzat i el LOGOS és el foc espiritualitzat. El foc sempre viu. Heràclit el presenta com un element inestable que es converteix fàcilment, una vegada condensat, en aire, aigua o terra; quan se solidifica, torna de nou al seu estat primigeni. Com veiem, ens trobem davant un cercle: el món ha estat generat pel foc; aquest món esdevé còsmic per esdevenir després destrucció; però el foc tornarà a reconstruir-lo. No hi ha sortida: tot esdevé el que abans era; el nou món és reconstrucció i no nova construcció; és a dir, no és un món amb novetats: ens trobem en l'etern retorn, i la base és en el foc.

Empèdocles d'Agrigent va sostenir que el principi material es determinava en els tres elements coneguts: aigua, aire i foc, més la terra. Aquest principi o principis materials constituïen les coses gràcies a l'acció de dos agents contraris: l'amor i l'odi, els quals es podien entendre com atracció i repulsió respectivament.

3. L'atomisme clàssic

Escriu Aristòtil:

Leucipo y su colega Demócrito dicen que son elementos lo Pleno y lo Vacío, a uno de los cuales llaman Ente, y al otro No-ente; y, de éstos, piensan que lo Pleno y Sólido es el Ente, y lo Vacío, el No-ente (por lo cual dicen también que el Ente no es en mayor medida que el No-ente, porque tampoco el Cuerpo es en mayor medida que lo Vacío), y que éstas son las causas materiales de los entes. Y así como los que afirman la unidad de la substancia subyacente generan las demás cosas mediante las afecciones de ésta, poniendo lo Raro y lo Denso como principios de las afecciones, del mismo modo éstos dicen que las diferencias son causas de las demás cosas. Pero enseñan que estas diferencias son tres: la Figura, el Orden y la

Posición. Afirman, en efecto, que el Ente difiere sólo por la proporción, el contacto y la colocación. Y de estas diferencias, la proporción es la figura, el contacto y la colocación. Y de estas diferencias, la proporción es la figura, el contacto es el orden y la colocación es la posición. Pues la A difiere de la N por la figura, y AN de NA por el orden, y H de H por la posición. Pero, en cuanto al movimiento, de dónde y cómo lo tendrán los entes, también éstos, como los otros, lo omitieron negligentemente (*Metafísica*, I).

S'atribueix a Leucip (450 a. C.) la fundació del corrent atomista grec. Segons Leucip, totes les coses es componien de partícules diminutes o àtoms, simples i indivisibles, i buit. Demòcrit d'Abdera (460-370 a. C.) fou el continuador d'aquesta doctrina materialista. Per a Demòcrit, el món es compon d'infinites àtoms; és a dir, d'entitats materials petites, invisibles, absolutament dures i indivisibles. Els àtoms són immutables: han estat i estaran sempre. Els àtoms es mouen i ho fan sempre cap avall i en un espai buit; estan dotats de moviment etern, en remolí, i, per la seva unió, formen les coses segons una figura, un ordre i una posició diferents. "El mundo de Demócrito –escriu Justus Hartnack- consta de átomos, movimiento y espacio vacío. Todo, en este mundo, puede ser explicado con la ayuda de partículas materiales, movimiento y el mutuo empuje de las partículas. Tal concepción se llama materialismo y mecanicismo. Se llama materialismo por suponer que solamente existe materia, y se llama mecanicismo porque solamente el movimiento es causa de cambio" (*Breve historia de la filosofía*, Madrid, 1985, p. 24).

4. El dualisme platònic

Plató (427-347 aC) va parlar de l'existència de realitats universals separades i independents: les idees. Es presentaven com a realitats ontològiques extramentals. Hi ha dos mons: el de la realitat vertadera o intel·ligible, el de les idees, i el de la realitat aparent o sensible, el de les coses.

La doctrina platònica s'ha presentat, tradicionalment, com un dualisme: un dualisme onto-cosmològic, i un d'epistemològic: la ciència i l'opinió són dues menes de coneixement que es corresponen, respectivament, amb el món de les idees i amb el món de l'aparença.

Aquests mons resten separats, tot i que el sensible existeix per imitació.

Món intel·ligible

Realitat immaterial i vertadera

Món sensible

Realitat material i aparent

Món necessari, etern i immutable
Món de les formes intel·ligibles
Món de les idees o gèneres: ens
consistents i independents, i
models de les coses materials
Món de l'èsser
Món autèntic
Món en el qual regeix la identitat

Món contingent, temporal i mutable
Món de les coses sensibles
Món dels individus: partícips del món
intel·ligible i còpies de les idees
Món de l'esdevenir
Món no autènticament existent
Món de corrupció i imperfecció

La característica més important de l'ontologia platònica és la divisió del que existeix en dos mons: la regió de les idees i la regió dels éssers materials. Aquesta darrera regió és el món terrestre, el món de l'aparença: és el món de les coses justes, bones, belles; però no és el món de la justícia, de la bondat ni de la bellesa. Som i vivim en un món d'aparença, segons Plató. El just, el bo i el bell són essències perfectes: l'única realitat vertadera i l'eterna intel·ligible del qual participen les coses sensibles; i fora del món terrestre, les idees constitueixen un món a part: el món on va romandre l'ànima. Existeix una única realitat autèntica i vertadera: la realitat de les idees, d'ordre espiritual. Les idees són realitats universals separades i independents: realitats ontològiques extramentals. Les coses del món material existeixen per participació o imitació de les idees. El món sensible només és realitat pel fet de participar d'aquell món perfecte. El món de la matèria és, per tant, un reflex del món ideal.

Els conceptes de la nostra ment no són més que els reflexos de les idees; per la seva banda, les coses del món sensible les imiten i participen de la seva naturalesa: un home és la imitació o la participació de la idea d'home. En el seu diàleg *Hípies Major*, llegim: "Si una jove és bella, ho és perquè existeix quelcom pel qual són belles totes les coses que ho són." Aquest quelcom és la forma, l'essència, la idea, és a dir, allò pel qual alguna cosa és el que és. L'important en el coneixement, doncs, no serà fixar-se en les coses belles, sinó arribar a copsar la bellesa.

Segons Plató, els sentits no duen a la veritat: són insegurs a causa de la seva dependència del món movable. En el món on regna el moviment, no hi pot haver cap veritat, ja que el concepte de veritat implica identitat amb si mateix. Només en l'ànima, es pot donar un autèntic coneixement; només en l'ànima s'arriba a la veritat. El coneixement sensible solament ens ofereix resultats provisoris, els quals depenen de les particularitats dels individus. Aquell que només se centri en el coneixement sensorial no arribarà mai al coneixement únic i universalment vàlid, que és el de les idees.

Les idees arquetípiques difereixen entre si, però resten coordinades i subordinades entre si, i, àdhuc, s'inclouen. Les idees arquetípiques ens col·loquen davant del fet

d'acceptar que el que racionalment diem universal no pot ésser limitat a la ment. Sense deixar d'ésser ens de raó, apareixen com a éssers subsistents que s'emmarquen en una realitat extramental no material, condició de la seva universalitat i eternitat. El dubte, des d'aquesta perspectiva, s'ha de considerar una degradació de la veritat. No hi ha, doncs, un guany de coneixement, sinó una degradació, cosa que, antropològicament, no sembla coherent ni encertada. Ja hem assenyalat anteriorment que el vertader, per a Plató, és l'immutable i idèntic a si mateix; és l'etern i no temporal. L'ésser és vertader quan és com ha de ser; per això, per a Plató, la veritat no només s'ha d'entendre com una propietat del pensament, sinó també com una propietat de l'ésser.

5. L'hilemorfisme aristotèlic

Cosmològicament parlant, la matèria s'entén com la substància de què són compostos els cossos. L'historiador de la filosofia Benjamin Farrington assenjala que hi va haver una raó social i política que va condicionar el progrés mental dels grecs, al contrari del que va passar amb els egipcis o amb els babilònics. El desplaçament de les narracions mítiques sobre els fenòmens universals per un discurs intel·ligible va suposar el primer pas vers l'especulació racional sobre la natura i la naturalesa de les coses. Els camins de la ciència i de metafísica s'obren en una societat renovadora: noves tendències arquitectòniques, nous dissenys de transport i d'estris, una literatura més lírica que reemplaça les formes caduques de l'èpica, l'inici de la geografia, de la cartografia i de la historiografia contrastada i racional...(Vegeu Benjamín Farrington, *La civilización de Grecia y Roma*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1979, ps. 43-53.)

En el nostre món, no hi ha matèria sense forma ni forma sense matèria. La matèria pot rebre tota classe de formes, però la forma, una vegada rebuda, l'especifica i la inhabilita per a qualsevol altra forma actual. Quan una forma s'acomoda o sobrevé a la matèria, aleshores diem que una cosa és.

Ontològicament parlant, entenem per "matèria" el substrat que pot ésser determinat. Es tracta de quelcom difícil de representar. La matèria representa l'innombrable, del qual sortirà l'ésser constituït en una o en una altra forma determinada; es presenta com a quelcom universal, indeterminat, que ho penetra tot.

La matèria és el principi positiu que concorre amb la forma per constituir una substància corpòria. Com ja hem vist en tractar les causes, la matèria i la forma són part de la causació de l'ésser. La matèria i la forma influeixen en la constitució de l'ésser en tant que principis interns. En termes de potència i acte, diem que la matèria és el principi

de poder ser sempre alguna cosa diferent a l'actual. La matèria és el principi de la individualitat i singularitat de la substància dins de l'espècie; és la passivitat o potencialitat de l'ésser. La forma especifica l'ésser i el constitueix en una naturalesa o espècie determinada. La matèria li confereix la seva individualitat en quedar limitada quantitativament. En rebre la matèria la forma substancial, resulta quelcom individual que representa la forma substancial: tenim un home o homes (realitzacions individuals), però no tenim l'home (forma substancial o espècie). Cap individu representa la seva espècie totalment.

La forma substancial és el principi real i intern específic de l'ésser, i confereix actualitat a l'ésser i el dota de les perfeccions bàsiques en tant que ésser. La forma és l'espècie i el model de l'ens: s'hi identifica, amb l'acte primer o essencial, i constitueix intrínsecament la realitat de l'ésser concorrent amb el principi material. La forma substancial es presenta com el principi d'ésser i com a principi d'acció.

La teoria platònica de les idees trobà una de les crítiques més profundes en la metafísica aristotèlica. Aristòtil va aprendre aquesta doctrina platònica mentre era a l'Acadèmia. Molt probablement hauria de presenciar les disputes polèmiques sobre aquesta doctrina per part de Plató mateix, d'Èudox i d'Espeusip, i, àdhuc, participar-hi. En el llibre XIII de la *Metafísica*, llegim:

Pero la dificultad más grande sería ésta: ¿qué es lo que aportan las especies [ideas] a los entes sensibles, tanto a los eternos como a los sujetos a generación y corrupción? No son para ellos, en efecto, ni causas del movimiento ni de ningún cambio. Por otra parte, tampoco ayudan nada a la ciencia de las demás cosas (pues las especies [ideas] no son substancia de éstas; si lo fueran, estarían en ellas), ni a su existencia, ya que no están en los entes que participan de ellas. Pues, si estuvieran, quizá podría opinarse que eran causas como lo blanco mezclado a lo blanco; pero este argumento, expuesto en primer lugar por Anaxágoras y posteriormente por Eudoxo en su discusión de las dificultades, y por algunos otros, es por demás refutable (pues fácilmente se pueden reunir muchos inconvenientes y absurdos contra esta opinión). Y tampoco proceden de las especies [ideas] las demás cosas en ninguno de los sentidos en que solemos decir que una cosa procede de otra. Y decir que son paradigmas y que las demás cosas participan de ellas es decir vaciedades y hacer metáforas poéticas. Pues ¿cuál es el agente que actúa mirando a las ideas? Además, cabe que algo sea o llegue a ser cualquier cosa sin haber sido copiado de un modelo, de suerte que, tanto existiendo como no existiendo Sócrates, uno podría llegar a ser como Sócrates. Y lo mismo, evidentemente, si Sócrates fuera eterno. Por otra parte, habrá varios paradigmas de una misma cosa; por consiguiente, también varias especies [ideas]; por ejemplo, del hombre, lo animal y lo bípedo, y, al mismo tiempo,

también el hombre en sí. Además, las especies [ideas] serán paradigmas no sólo de las cosas sensibles, sino también de sí mismas; por ejemplo, el género será paradigma de las especies incluidas en el género; de suerte que una misma cosa será paradigma e imagen. Además, parece imposible que la substancia esté separada de aquello de lo que es substancia. Por consiguiente, ¿cómo podrían las ideas, siendo substancias de las cosas, estar separadas de ellas?

En el *Fedón* se dice que las especies [ideas] son causa tanto del ser como del devenir. Sin embargo, aunque existan las especies [ideas], nada llega a ser si no hay una causa eficiente, y, por otra parte, llegan a ser muchas cosas, como una casa o un anillo, de las que, según su doctrina, no hay especies [ideas]; de suerte que, evidentemente, cabe también que aquellas de las que afirman que hay ideas sean o lleguen a ser por las mismas causas que las que acabamos de mencionar, y no gracias a las especies. Por lo demás, acerca de las ideas pueden reunirse, de este modo y mediante argumentos más razonados y rigurosos, muchas objeciones semejantes a las que hemos considerado (*Metafísica*, XIII, 1079b – 1080a).

Aristòtil va sostenir que la veritable realitat de l'ésser es troba en els individus (les substàncies primeres); fora d'aquests, només hi ha conceptes: gèneres i espècies (les substàncies segones), els quals han estat formats a partir de la realitat dels individus. Podem dir que l'universal existeix, però no fora de l'individu, sinó realitzat en ell: no *ante rem*, sinó *in re*. Una existència separada seria un duplicat inútil, ja que la idea, separada de la cosa, no explica la cosa. Aquí trobem l'argument del "tercer home" d'Aristòtil contra la teoria de les idees platònica, segons el qual, si existeix, d'una banda, l'individu sensible i, d'una altra, la idea d'aquest individu, caldrà una idea comuna o tercera idea que compregui les dues realitats.

En l'individu es dóna la plenitud del real. Els universals només existeixen en les coses i no en un món a part; per això, en comptes de parlar d'idees, s'ha de parlar d'essències que conformen la matèria. En les essències descobrim la comunitat entre les coses, i podem classificar-les en espècies i gèneres.

Per haver explicat la realitat a base d'un principi material i un principi formal, aquesta doctrina aristotèlica ha passat a la història de la filosofia com l'hilemorfisme (HYLE: matèria; MORPHÉ: forma), i ha estat vista com la gran temptativa d'explicar la identitat del singular amb l'universal. Ambdós principis no són dos objectes correlativament independents, sinó funcions la interacció de les quals explica la formació d'un objecte. Amb questa teoria, segons la qual la forma i la matèria restaven interdependents, Aristòtil va pretendre superar les visions ontològiques de Parmènides i

Platón, i el materialisme dels atomistes (vid. Otfried Höffe, *Breve historia il·lustrada de la filosofia*, 2003, pp. 56-57).

Per als escolàstics de l'edat mitjana, la matèria era extensió i força. La matèria apareixia com allò que es resisteix a la forma, és a dir, el que no té ésser perquè no n'és característica pròpia tenir-lo. Tomàs d'Aquino va distingir entre "matèria primera" i "matèria signada" o determinada per la quantitat. La matèria prima no pot exercir cap acció si no és per la forma. L'acció s'ha d'entendre com una emanació de la forma mateixa; la matèria primera és el principi de privació i de passivitat, incapaç de subsistència per ella mateixa; és allò que, en el gènere de la substància, és una potència concebuda com a quelcom diferent de tota espècie i forma, però que, a la vegada, es presenta com subjecte receptor de formes i privacions (article primer de la qüestió única de *De les criatures espirituals*). La matèria és pura potència i és el més allunyat de Déu: «Siendo Dios acto puro, en atención a esto, las cosas están más o menos lejos de Él, según que están más o menos en acto o en potencia. Por lo tanto, entre los seres, lo más distante de Dios es la pura potencia, es decir, la materia prima. Por eso su característica es la pasividad y no la operación. Pero los cuerpos, como están compuestos de materia y forma, se aproximan a la divina semejanza porque tienen forma, que al decir de Aristóteles es algo divino. Y, según esto, son agentes porque tienen forma, y pacientes, porque tienen materia» (*Suma contra gentiles*, l. 3, c. XIX).

6. L'ésser i els éssers

Aristòtil defineix la filosofia primera, que, posteriorment serà coneguda amb el nom "metafísica", com la ciència que estudia l'ésser en tant que ésser: «Hi ha una ciència que contempla l'ens en tant que ens i allò que li correspon en si. I aquesta ciència no s'identifica amb cap de les que anomenem particulars, car cap de les altres no especula en general sobre l'ens en tant que ens, sinó que, havent-se separat alguna part, consideren els accidents d'aquesta; per exemple, les ciències matemàtiques. I, atès que cerquem els principis i les causes més altes, és evident que seran necessàriament principis i causes de certa naturalesa com a tal. Per consegüent, si també els qui cercaven els elements dels ens cercaven aquest principi, també els elements havien d'ésser de l'ens no accidental, sinó en tant que ens. Per això, també nosaltres hem de comprendre les primeres causes de l'ens en tant que ens» (*Metafísica*, IV, 1 (1003a 23 – 1003b 31)).

Com hem pogut veure, Aristòtil ens parla d'una ciència dels primers principis o de les primeres causes, d'una ciència que versa sobre l'ésser. Es tractarà d'estudiar aquells

principis o axiomes generals de la substància, obviant les seves particularitats i els seus accidents.

Per a referir-nos a la ciència de l'ens, es va adoptar el mot "ontologia" (ON-ONTOS: "el que és" i LOGIA: "tractat", "ciència"). Aquest terme no és gaire antic: va sorgir en el segle XVII i fou Christian Wolff (1679-1754) qui el va difondre. També s'empra l'escolàstic de "metafísica general" o, simplement, "metafísica".

Un dels grans problemes ontològics és la consideració primària de l'existència abans de passar a l'atribució. Escriu Martin Heidegger (1889-1976) de Parmènides (540-450 a. C.): "La seva famosa expressió "l'ens és" sembla una tautologia [repetició], però està subratllant quelcom radical. De l'arbre que està en el jardí tothom pot dir infinitats de coses: que és maco, que és un pomer, que gairebé no ofereix fruits, etc. Arriba aleshores algú que, simplement, diu: l'arbre és. Què resulta més difícil pensar: el que s'havia dit abans o això darrer? Com connecta aquest "és" amb l'arbre? [...] Sense el mot "és" qualsevol altra afirmació es desploma. Doncs bé, el "l'ésser és" conté el ple secret de tot el pensar" (*¿Was heisst Denken?*, ps. 106-107). No puc dir que l'arbre és gran o és un pomer si abans no dic que és, és a dir, que existeix.

L'ontologia se centra en el ser de les coses i en què o com són les coses; el seu objecte material és la cosa; el seu objecte formal, l'aspecte en què s'ocupa d'aquestes coses (l'aspecte de l'ésser). Es tracta, doncs, d'una disciplina sobre l'ésser en general: allò que pertany a les coses o, si es vol, allò que aquestes posseeixen, o allò que es dona en les coses. No hi ha cosa sense ésser; així, l'ésser no és quelcom separat de l'objecte. Només mentalment, gràcies a la nostra facultat abstractiva, podem considerar en les coses el seu ésser. Aquest ésser separat de les coses és l'objecte de comprensió i estudi de l'ontologia. La noció d'ésser és la més comuna i més simple; no n'hi ha, per tant, cap tret o nota diferencial que hom pugui trobar en el seu concepte; no té més de la nota mateixa d'ésser.

La generalitat de l'ésser és el que fa de l'ontologia una ciència filosòfica fonamental. La resta de disciplines filosòfiques, que no són més que concrecions particulars de l'ésser, pressuposen l'ontologia. L'ésser és el primer estat de la realitat. Així, els conceptes que constitueixen aquesta ciència han de transcendir les ciències especials filosòfiques: ésser, realitat, substància, accident, relació, qualitat, llei... L'ontologia esdevé l'eix del sistema complet de coneixements filosòfics i científics.

L'ésser, però, també es pot considerar particularment. Així, les tres branques de la metafísica especial s'han de tenir com a concrecions de l'ontologia o metafísica general. Es tracta d'un trasllat dels grans conceptes de l'ésser al que considerem els tres grans

objectes de la nostra realitat: el món, l'ànima humana ("jo") i Déu. La naturalesa del primer, del món, és corpòria: el constitueixen cossos consistents en porcions de matèria extensa i revestida d'un conjunt de determinacions accessòries homogènies o diversificants; la del segon i la del tercer, l'ànima i Déu respectivament, és espiritual, és a dir, immaterial i incorpòria.

Metafísica
general

Ontologia: teoria de l'ésser en
general

Metafísica
especial

Cosmologia: teoria del món
Psicologia racional: teoria de
l'ànima humana
Teodicea: teoria de Déu

Els éssers reals es divideixen en tres grans grups: (a) els corporis, (b) els espirituals i (c) els transcendents. Els éssers corporis són éssers materials que apareixen en un espai o ocupen un lloc determinat. L'extensió, el moviment i l'activitat són les seves propietats. Poden ésser: (a) naturals i (b) artificials. Els naturals integren els que constitueixen la natura o creació. Els artificials són els produïts per l'home a partir de la manipulació dels elements o cossos naturals. Els cossos naturals es divideixen en (a) inanimats o no animats, i (b) animats. Entre els primers, podem col·locar els cossos celests, els minerals i el conjunt dels cossos inorgànics que els componen. Des d'un punt de vista ontològic, i tenint present la definició dels transcendents, els éssers inorgànics són el més apartat de la unitat i de la perfecció. Els animats, que definim com éssers vius, es divideixen en (a) no sensibles, i (b) sensibles. Els primers, els no sensibles, s'identifiquen amb les plantes o éssers vegetals, i representen les formes més elementals de vida. Dels sensibles o animals, en distingim: (a) els no dotats de raó o bruts, i (b) el dotat de raó o ésser humà (home i dona). Amb aquest darrer, diem que la naturalesa material es lliga a la realitat espiritual. Els cossos animats són autèntiques unitats. Metabolisme, creixement i reproducció són les propietats dels cossos constituïts d'òrgans o orgànics. Els òrgans són parts del cos que operen específicament en funció del tot o de la unitat corporal. L'organisme presenta sempre un nivell d'equilibri funcional que s'anomena salut de l'organisme. Aquest equilibri va acompanyat d'unes accions naturals. Aquestes accions naturals es mouen dins d'uns límits; si aquests es passen, les reaccions de l'organisme perden tot control i, per tant, qualitativament es mostren diferents de les primeres. L'organisme distribueix les seves funcions en uns òrgans adequats que s'especifiquen en la funció que els correspon; però quan una funció central és impossible

de dur a terme, les parts de l'organisme que hi tenen alguna relació tracten de suplir la diferència fins on es pugui. L'organisme és una estructura complexa que reuneix moltes funcions que són les condicions de vida.

7. La realitat

Ontològicament parlant, el terme "realitat" té dos significats: (a) el d'existència, com quan parlem de la realitat de Déu, la dels àngels, la dels homes o la dels objectes; i (b) el d'existència en tant que mode peculiar d'ésser, com quan diem que la realitat dels àngels no és la realitat dels homes. Aquesta segona accepció és el que anomenem essència. Si considerem els dos significats en un únic objecte, tenim l'ens real, del qual diem que té essència i existència a la vegada. Essència i existència, doncs, són dos aspectes de l'ésser real. Tot ens real té existència i posseeix una essència: la d'home, la d'animal, la de planta... La regió dels ens reals és àmplia i diversificada, la qual cosa permet de constituir regions i parcel·les més subtils.

L'essència sense existència és un simple objecte mental. Aquest objecte, és real? Podem parlar d'una realitat abstracta? Ens trobem davant un problema metafísic en el qual els conceptes d'existència i realitat s'han de definir amb un altre sentit, i això té implicacions epistemològiques.

El terme "realitat" deriva del mot llatí *res* (cosa). Filosòficament parlant, "realitat" denota, sense cap mena de concreció, allò que s'oposaria al que és mental. En certa forma, els grecs entenien la realitat com el que és extramental pur i simple. La realitat és allò que s'oposa a la intel·ligència: el meu pensament de la Catedral de Barcelona no és la Catedral de Barcelona: la Catedral de Barcelona és de pedra, però el pensament de la Catedral de Barcelona no. Direm, doncs, (a) que la realitat s'imposa a la ment: s'hi imposa de manera tal que determina la veritat o falsedat (existència o inexistència) del coneixement de la cosa; i (b) que la ment denota o indica la realitat, la qual cosa ens durà a sostenir que "realitat" és un terme buit, ja que es tracta d'una mera denotació.

S'ha de distingir també entre el que és possible i el que és real. El que és real és el que ja és amb plenitud, en acte; i el que és possible és el que pot ésser, és a dir, el que està en potència. L'alumne d'una escola de primària no és un mestre enginyer, però té la possibilitat de ser-ho realment, cosa que mai no li passarà a un arbre. Diem, doncs, que l'alumne de l'escola primària és un mestre enginyer en potència, però no en acte; quan esdevingui mestre enginyer, aleshores podrem afirmar de debò que és un mestre enginyer en acte.

8. Saber i realitat

Per a Àgnes Heller, l'expressió “contingut del saber quotidià” denota “la suma dels nostres coneixements sobre la realitat que emprem d'una manera efectiva en la vida quotidiana de la forma més heterogènia” (*Sociología de la vida cotidiana*, p. 317). Els mateixos éssers humans són els que porten aquests continguts, especialment els adults; per això, segons aquesta autora, “el saber quotidià de les generacions adultes és el que farà de fonament del saber quotidià de les generacions successives”; tanmateix, “malgrat que tots siguin portadors i mitjancers del saber quotidià, en tota societat existeixen algunes persones principalment aplicades a la seva transmissió”; per exemple, “en les societats naturals, aquesta funció correspon als ancians, que, per la seva edat, són portadors de la major part de les experiències socials”; en les comunitats religioses rígides, es desenvolupa una funció similar per part dels sacerdots.



Agnes Heller



Bertrand Russell

En parlar de “suma dels nostres coneixements”, volem dir que el nostre esperit està capacitat per relacionar-se amb quelcom que li és diferent. Aquesta relació entre esperit i no-esperit (objectes), l'anomenem coneixement. Escriu Bertrand Russell (1872-1970):

Este problema de la distinción entre el acto y el objeto es de vital importancia en nuestra aprehensión de las cosas, puesto que toda nuestra capacidad de adquirir conocimientos está ligada a él. La facultad de entrar en relación de conocimiento con otros objetos distintos de sí mismo es la característica esencial del espíritu. El conocimiento de los objetos consiste esencialmente en una relación entre el espíritu y algo distinto de él; es lo que constituye la capacidad del espíritu de conocer objetos. Si decimos que las cosas conocidas deben estar en el espíritu, o limitamos indebidamente la capacidad de conocer el espíritu, o enunciamos una mera tautología. Enunciamos una mera tautología si entendemos por “en el espíritu” como equivalente de “ante el espíritu”, es decir, si hablamos simplemente de ser aprehendidas por el espíritu. Pero si lo entendemos así, nos será preciso admitir que lo que, en este sentido, está en el espíritu, puede no obstante, no ser mental (*Los problemas de la filosofía*, Barcelona, Ed. Labor, 1975, p. 43).

El coneixement, segons A. Anzenbacher, és una condició no empírica de l'empíric (*Introducción a la filosofía*, Barcelona, p. 146). Aquestes condicions no empíriques es multipliquen en l'esperit gràcies a la seva inesgotable capacitat d'aprehensió i retenció. Per això, Agnes Heller ens parla de "suma". La suma del saber creix i minva segons les generacions: els homes sumen al que ja saben noves experiències; i, d'altra banda, allò que, en un temps, fou un "saber culte" o un "saber científic", avui es considera un "saber vulgar" o un "saber quotidià".

La "realitat" de la qual ens parla aquesta autora, hem d'entendre-la com l'experiència o vivència quotidiana. "Realitat" és allò que ens envolta i del qual, objectivament, formem part. Podem perfectament parlar de "realitat material" i de "realitat espiritual", o, millor, de "realitat total".

Si diem que la utilitzem d'una manera efectiva en la vida quotidiana, volem dir que els nostres coneixements són per ésser utilitzats autènticament amb vistes a un fi determinat en i per a la pròpia vida. I si afegim que els fem de la manera més heterogènia, indiquem que l'ús dels coneixements en la vida quotidiana és divers: depèn d'una gran quantitat d'aspectes manifestos en la marxa sempre alterable de la vida.

9. El no-res i el canvi

En els éssers creats, el sentit del no-ser és diferent segons es tracti de l'essència o de l'existència. Segons Basave Fernández, en les essències no hi ha un altre no-ser que el contradictori; en el de les existències, però, el no-ser és tot el no real: éssers possibles, éssers quimèrics i éssers ficticis (vid. *op. cit.*, p. 37). En existir, l'ésser és fora del no-res. Per al polonès Józef Maria Bochenski (n. 1902), el concepte del no-res és una idea molt especial que es concreta en l'absència de l'ésser real. Aquesta absència es pot interpretar de moltes maneres sense haver d'arribar a pensar en el no-res. Llegim en la seva obra *Introducción al pensamiento filosófico*:

Por estas y otras consideraciones semejantes, algunos pensadores contemporáneos, como los citados filósofos existencialistas de primera fila, han venido a decir que la nada existe de algún modo. Otros filósofos no les siguen y dicen que la nada sólo es pensada, pero no existe. Personalmente, la cuestión me parece ser muy complicada y difícil. Yo diría acaso lo siguiente: hay que distinguir entre el ente real y el ideal. El concepto de nada es un ente ideal, y una idea muy especial, de falta o carencia del ser real. Esto explica por qué podemos en absoluto hablar de ella. Yo diría además que una falta o carencia puede ser algo real. El hecho, por ejemplo, de que mi amigo Fritz no esté en este café es,

después de todo, algo real. El hecho no es sólo pensado por mí, sino que así es también en el café. Ahora bien, la cuestión acerca de la falta, defecto, o carencia es muy extraña. Y muy difícil. Parece claro que todo lo que conocemos lleva inherente alguna falta, carece de algo, y ello por la sencilla razón de que todos estos entes son limitados y finitos.

La carència o la falta són quelcom real i sembla clar que tot allò que coneixem duu inherent, com diu aquest filòsof polonès, alguna falta o carència a causa de la limitació dels éssers. Cal entrar ara en el turbulent terreny entre l'ésser i el no-res. Aquest terreny es coneix com el de les zones, regions o esferes de l'ésser.

En un sentit relatiu, el no-ésser s'entén com a privació o defecte d'una certa forma o mode d'ésser en un determinat subjecte; així, ésser coix es pot tenir com una privació o no-ésser en un subjecte. Com a il·lustració del problema sempre obert entre l'ésser i el no-ésser, et proposem la lectura de la interpretació que en fa Justus Hartnack a propòsit de Parmènides (s. VI aC):

Decir que algo viene de algo implica, desde luego, que el "algo" del que viene alguna otra cosa debe ser "algo". No puede ser nada. De la nada, nada puede venir. El concepto de no-ser o de la nada es un concepto que, según Parménides, incluso no puede ser pensado. No puede ser objeto de pensamiento. Pensar es necesariamente pensar en algo; pero es sin duda imposible pensar en aquello que no es. Puedo dibujar lo que existe pero no puedo dibujar la nada, aquello que no tiene ser. Para que aquello que tiene ser hubiera venido del no-ser, el no-ser debería haber sido "algo", es decir, debería tener ya ser. Si aquello que tiene ser pudiera estar sometido a cambio, debería haber cambiado o de aquello que no tiene ser a aquello que lo tiene, o de aquello que tiene ser a lo que no lo tiene. Y, como esto es imposible, lo que tiene ser no puede estar sometido a cambio.

Se podría decir que aunque aquello que tiene ser no puede cambiar a no-ser, y no puede haber venido de nada, ello no implica que aquello que tenga ser no pueda cambiar sin cambiar, al mismo tiempo, a algo que no tiene ser. En realidad, experimentamos que esto, de hecho, no es así. La mantequilla en la sartén caliente se derrite, pero sigue siendo mantequilla; observamos el brotar de las hojas en primavera y que amarillean en otoño, pero aún son hojas; los seres humanos envejecen, pero aún son seres humanos. Desde luego, esto es correcto, pero no es un argumento, como se ha dicho, o que algo se borre de la existencia o que algo nuevo haya venido a existencia. Parece ser una verdad conceptual que el cambio implique necesariamente la aplicación de dos conceptos polares "ser" y "no-ser".

Según Parménides, no sólo el cambio, sino también el movimiento es imposible. Parménides razona así: moverse es moverse de un lugar a otro, es cambiar de sitio en el espacio. El nuevo sitio al que se mueve debe, por así decirlo, estar vacante, debe estar vacío. Si no está vacío no hay posibilidad de movimiento. El movimiento presupone el espacio vacío, es decir, espacio donde no hay nada, o, lo que es lo mismo, el concepto de espacio vacío implica el concepto de no-ser. Pero el no-ser no existe, y, en consecuencia, tampoco podría existir nada que pudiera ser llamado espacio vacío. Por tanto, no puede existir movimiento alguno (Justus HARTNACK, Breve historia de la filosofía, Madrid, Cátedra, 1985, ps. 20-21).

En el darrer paràgraf, veiem com el camí que va de l'ésser al no-ésser creua terrenys fangosos en els quals s'especula sobre diversos conceptes: canvi, moviment, buit, no-res... Què és això que diem "no-res"? Hom diu que, en un sentit absolut, el no-ésser s'ha de considerar el no-res. Però el no-res no pot definir-se estrictament si no és en relació a l'ésser, ja que no constitueix cap límit real. La mentalitat grega rebutja el no-res. El buit és impossible tant físicament com lògica. Tot esdevé necessari; "el que és" és i no ha pogut sorgir del no-res. L'horror a la vacuïtat cal considerar-lo com el punt de partença de la justificació racional i raonada de la realitat. Afirmar que el món és efecte del no-res seria negar la seva mateixa realitat. El món es real i perceptible; per tant, ha d'existir un principi tan real com la mateixa realitat. Descartat el no-res com a principi i fi de qualsevol transformació, hem de cercar un principi material únic a partir del qual esdevinguin les successives transformacions, és a dir, els éssers. Aquest principi seria la causa i substrat permanent de tots els canvis universals.

Aristòtil va mirar de cercar solució a aquesta posició immobiliària de la realitat. Ens diu el filòsof i historiador de la filosofia Otfried Höffe (n. 1943) que, en el centre de la seva investigació, l'Estagirita situa els conceptes de "canvi" (METABOLE) i "moviment" (KINESIS). Per a comprendre la seva essència, hi introdueix dos parells conceptuals: (a) "matèria" (HYLE) i "forma" (EIDOS, MORPHÉ), del qual ja n'hem parlat; i (b) "possibilitat / potència" (DYNAMIS) i "realitat / acte" (ENERGEIA). Amb aquest darrer parell, l'Estagirita mira de justificar l'existència del canvi i del moviment. Diem que la llavor no és un arbre en acte, però sí que ho és en potència. El cadell de lleó del zoològic és un cadell de lleó en acte i un lleó adult en potència, però no una mosca en potència, ja que, per la seva naturalesa, aquesta transformació és impossible. Els principis d'acte i potència permetran a Aristòtil explicar el canvis que poden (possibilitat) patir les substàncies i definir també el mateix "moviment", tal com llegim en el llibre tercer de la seva *Física*: l'acte o efectivitat del que és en potència en tant que és en potència.

Seguint les directrius d'Aristòtil, el jesuïta Francisco Ginebra, sosté: "En el lenguaje vulgar, se dice que un ser se muda cuando está pasando de una situación o estado a otro, v. gr., de un lugar a otro, o de menos caliente a más caliente. De acuerdo con esta noción, la mudanza se define: *el tránsito de un ser de un estado a otro*. En esta definición fácilmente se advierten los siguientes elementos: (1) ser que en algo cambia y en algo permanece; v. gr., el agua, que cambia de temperatura sin dejar de ser agua; (2) causa que produce la mudanza; pues es evidente que sin ella el ser permanecería invariable; (3)

término inicial (*terminus a quo*), es decir, la situación o estado en que se hallaba el ser antes de comenzar a mudarse; (4) término final (*terminus ad quem*), es decir, la situación o estado en que queda el ser acabada la mudanza; y (5) el tránsito o serie de situaciones o estados que va tomando el ser entre el término inicial y el final” (*Elementos de Filosofía. Lógica y metafísica general u ontología*, 1915, pp. 185-186). Segons Aristòtil, els principis essencials del canvi són tres: (a) *matèria* o subjecte permanent (HYPOKEIMENON): el que subsisteix en tot canvi; (b) *privació* (STÉRESIS): el poder ésser d’un subjecte; i (c) *forma* (MORPHÉ): la forma adquirida, definitiva i final. En tot canvi, doncs, hi ha quelcom que canvia i quelcom que roman. Allò que roman en el canvi, que el pateix i que es presenta com a factor comú als extrems del canvi és la matèria. La matèria serà copsada com el principi de moviment, i la forma, com a principi d’especificació.

10. El pensament de la realitat

Destaquem les posicions més importants al llarg de la història sobre la realitat i el seu pensament.

- A) *Realisme*. És la doctrina que sosté l’existència real de l’objecte del coneixement amb independència del subjecte cognoscent. Realismes, com el d’Aristòtil, consideren que la natura és un conjunt de cossos materials disposats en la immensitat d’un espai i d’un temps reals. Els cossos són realitats que es donen en la naturalesa material, d’on el nostre esperit les copsa i les converteix en objectes coneguts.
- B) *Idealisme*. S’oposa al realisme. L’idealisme concep la realitat com una idea. Admet només l’existència ideal dels cossos en els nostres esperits i, per tant, nega l’existència real del món i dels cossos: redueix la realitat al pensament o creu que el coneixement de la realitat parteix del pensament. Només existeixen els continguts de la nostra ment; així, l’ésser de les coses és purament intramental, i no hi ha un altre fora de la consciència. El platonisme es una forma d’idealisme. Segons George Berkeley (1685-1753), *esse est percipi* (ésser és ésser percebut); per tant, no es pot pensar una realitat material, *en sí* i independent de la consciència.
- C) *Idealisme transcendental*. Formulada per Kant, es tracta d’una teoria sobre la relació entre l’objecte conegut i el subjecte cognoscent que sosté que aquest darrer, el subjecte, modifica i adapta la realitat segons les seves estructures *a priori* (independents de l’experiència); així, conèixer no és reproduir les coses del món exterior, incognoscibles (*noümens*) per a Kant, sinó modificar les dades rebudes de l’exterior per part del subjecte per fer-les intel·ligibles a la ment (*fenòmens*). Segons

Arnau i Gutiérrez aquesta doctrina kantiana rep el nom d'*idealisme transcendental* perquè "el subjecte en l'acte de conèixer juga un paper fonamental; i transcendental perquè els principis que condicionen i permeten que un objecte sigui cognoscible pertanyen a l'estructura pròpia del subjecte, no provenen de l'experiència, sinó que són anteriors a ella."

- D) *Neopositivisme i filosofia analítica*. Segons Wittgenstein, la realitat està constituïda pel món: tot allò que s'escau, i que, en el llenguatge, s'expressa mitjançant proposicions vertaderes ("Bob Marley fou un cantant jamaicà"), i per allò que no és el món: tot el que no s'escau, expressat per les proposicions falses ("Carlos Gardel fou un cantant jamaicà" o "Carlos Gardel fou Papa d'Avinyó"). Direm, aleshores, que la no realitat és allò del qual no es pot parlar, i que, en el llenguatge, s'expressaria per proposicions sense sentit ("Jamaica és un cantant de Carlos Gardel"). No podem pensar res il·lògic, ja que pensaríem il·lògicament.
- E) *Teoria de la realitat viscuda*. Avui, en el post-kantisme i en el post-hegelianisme, "realitat" és la "realitat viscuda". El que es viu és anterior al que es pensa, i, per suposat, superior. La realitat és meva, és a dir, viscuda, i, per tant, irreductible a models o esquemes universals. No sembla preocupar l'afirmació o la negació del transcendent perquè gairebé no es reconeix. Tot es redueix a vivències: vivències exteriors i interiors que no acaben de distingir-se pel poder que té la vida sobre el pensament determinant.

11. La vida i el temps

La vida és moviment. Ara bé, aquest moviment té com a propietats l'espontaneïtat i la immanència. Diem que els cossos vius tenen moviment espontani perquè es mouen per ells mateixos; també sostenim que l'ésser viu és, a la vegada, principi i final del seu moviment vital. La vida, doncs, es definirà com l'activitat immanent per la qual un ésser organitzat és capaç de nodrir-se, de créixer i de reproduir-se.

Per a José Ortega y Gasset, la filosofia és la meditació de la substància; és a dir, la meditació d'aquella realitat radical en la qual sorgeix tota la resta de les realitats i que es troba per sota de totes les seves interpretacions. Aquesta realitat radical és la vida concreta de cada home. La vida és la realitat en què tot radica i en què tot sorgeix, àdhuc el mateix jo. La vida és projecte, elecció, decisió i justificació.

Amb el terme BIOS, els grecs hi designaven la vida en un sentit semblant al de biografia. En la seva obra *Vives-Goethe*, Ortega y Gasset escriu: «En la biografía intentamos reconstruir intelectualmente la realida de un “bíos”, de una vida humana. El “bíos” no se parece en nada a la “zoé”, a la vida en el sentido biológico, zoológico. La “zoé” consiste en el funcionamiento mecánico y mecánico desarrollo de los mecanismos con que el animal a *nativitate* se encuentra dotado. El animal, lo mismo que la piedra, cuando empieza a existir tiene ya todo su ser dado y fijo, tiene cuanto ha menester para ser eso que es –granito o ruiseñor» (Madrid, Revista de Occidente, p. 21).

El terme ZOÉ fou emprat per indicar l'activitat vital, és a dir, allò que és perceptiblement viu. El terme “biologia”, en el sentit amb què avui l'emprem, apareix tard, a principis del segle XIX, amb J-B-P A. Lamarck (1744-1829) i G. R. Treviranus (1776-1837); però no es va acabar de generalitzar fins a l'inici del segle XX.

Amb el mot PSYCHE, o *anima*, també indiquem que la matèria assoleix les característiques pròpies de l'ésser vivent. Avui, però, el terme “ànima” ha quedat relegat a la part espiritual de l'home.

W. Dilthey (1833-1911), en la seva obra *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, dedica el primer capítol a tractar la relació entre vida i visió del món. Dilthey parteix d'una síntesi força curiosa: la darrera arrel de la visió del món és la vida. Escriu: «Esparcida sobre la tierra en innumerables vidas individuales, vivida de nuevo en cada individuo y conservada –ya que como mero instante del presente escapa a la observación- en la resonancia del recuerdo; más comprensible, por otra parte, en toda su hondura de inteligencia e interpretación, tal como se ha objetivado en sus exteriorizaciones, que en toda percatación y aprehensión del propio vivir, la vida nos está presente en nuestro saber en innumerables formas, y muestra, sin embargo, en todas partes los mismos rasgos comunes.» La vida és allò individual i, a la vegada, allò comú; la vida és allò que sempre és i que, tanmateix, es presenta temporalment; la vida és allò diferent i, al mateix temps, unitari. La vida és allò que es nota, però que s'escapa en el temps i en l'espai. La vida és el que no pot ésser sense les categories, però que les sobrepassa. Si ens fixem, Dilthey recorre a expressions poètiques per denotar el caràcter fugisser de la vida:

Entre sus diversas formas hago resaltar una. No trato de explicar ni de clasificar; meramente describo la situación que todos pueden observar en sí mismos. Cada pensamiento, cada acto interno o externo se presenta como una punta de condensación y tiende hacia adelante. Pero también experimento un estado interno de reposo; es sueño, juego,

esparcimiento, contemplación y ligera actividad: como un fondo de la vida. En ella aprehendo a los demás hombres y las cosas no sólo como realidades que están conmigo y entre sí en una conexión causal; parten de mí relaciones vitales hacia todos lados; me refiero a hombres y cosas, tomo posición frente a ellos, cumplo sus exigencias, respecto a mí y espero algo de ellos. Unos me hacen feliz, dilatan mi existencia, aumentan mi energía; los otros ejercen sobre mí una presión y me limitan. Y dondequiera que la determinación de la orientación individual que impulsa hacia adelante deja al hombre espacio para ello, observa y siente estas relaciones. El amigo es para él una fuerza que eleva su propia existencia; cada miembro de la familia tiene un puesto determinado en su vida, y todo lo que lo rodea es entendido por él como vida y espíritu que se ha objetivado allí. El banco delante de la puerta, el árbol umbrío, la casa y el jardín tienen en esta objetivación su esencia y su sentido. Así crea la vida desde cada individuo su propio mundo (*Teoría de las concepciones del mundo*, trad. de Julián Marías, Barcelona, 1997, ps. 40-41).

Ortega y Gasset va manifestar que Dilthey havia descobert la idea de vida. Com molt bé assenyala Julián Marías en el pròleg de l'obra d'aquest eminent filòsof, la vida no es pot entendre sinó des d'ella mateixa (vegeu ps. 28-29). La vida és creació: creació de món. La vida és ordenar i donar sentit al que m'envolta; per això, la vida es converteix en la visió que cadascú té del món. Continua Dilthey: «De las cambiantes experiencias vitales, surge, para la inteligencia que se dirige a la totalidad, la faz de la vida, llena de contradicciones, a la vez vitalidad y ley, razón y arbitrariedad, que muestra siempre nuevos aspectos, y esto de un modo acaso claro en lo particular, en conjunto, perfectamente enigmático.» La vida es veu com un conjunt de contradiccions. Amb aquestes contradiccions inevitables i necessàries, ens arrisquem a viure. La vida és, doncs, un risc. El que sembla clar en un aspecte apareix enigmàtic en un altre. La vida no es pot desencaixar de la visió evolutiva de la realitat. Es tracta d'una visió canviant en el temps i en l'espai: «El alma intenta reunir en una totalidad las relaciones vitales y las experiencias fundadas en ellas, y no puede hacerlo. El centro de todas las incomprendibilidades son la generación, el nacimiento, el desarrollo y la muerte. El viviente sabe de la muerte y, sin embargo, no puede comprenderla.»

Contradiccions inseparables són les manifestacions vitals: vida/mort, saber/comprendre... El vivent sap de la mort en tant que en té experiència aliena, però no pot comprendre-la: no està al seu abast; i si ho estigués, potser no voldria comprendre-la. Davant d'aquesta mancança, l'home, per consolar-se, recorre a les representacions simbòliques.

Desde la primera mirada sobre un muerto, la muerte es inconcebible para la vida, y en esto se funda, ante todo, nuestra posición ante el mundo como ante algo otro, extraño y temible. Así, el hecho de la muerte

obliga a representacions imaginatives que tenden a fer comprensible
ese fet; la creença en els morts, la veneració dels antepassats,
el culte dels difunts engendren les idees fonamentals de la creença
religiosa i de la metafísica. I la estranyesa de la vida augmenta al
experimentar el home en la societat i en la naturalesa la lluita
permanente, la constant aniquilació d'una criatura per altra, la
crueltat de lo que impera en la naturalesa. Surgen estranyes
contradiccions, que en la experiència de la vida adquiren consciència,
cada vegada amb major energia i mai es resolven: la caducitat
universal i la nostra voluntat d'alguna cosa ferma, el poder de la naturalesa i la
independència de la nostra voluntat, la limitació de tota cosa en el
temps i en l'espai, i la nostra capacitat de superar tot límit. Aquests
misteris han preocupat tant al sacerdot egipci o babilònic com
avui al sermó del eclesiàstic cristià, a Heràclit i a Hegel, al
Prometeu d'Esquilo tant com al Fausto de Goethe (p. 43).

La vida es presenta com una lluita constant per un equilibri impossible. En aquesta impossibilitat, potser, rau la seva essència. Dilthey, per això, no va intentar explicar o definir la vida, sinó descriure-la segons el que li oferia la seva visió pròpia. Aquesta és l'única realitat.

Fins al segle XIX, l'ésser viu havia estat determinat per la forma externa, de manera que la investigació era per explicar la continuïtat de la forma externa al llarg de les generacions. Quan es tractava d'explicar la interioritat de l'ésser viu, s'anaven a cercar metàfores mecàniques. La causa d'això estava en el fet que encara no havien entrat en el que l'ésser viu era per dins. A finals del segle XVIII, queda clara la diferència essencial de l'ésser viu, que podem anomenar organisme, respecte del que no viu, que hom anomena inorgànic. Però hauréu d'esperar al començament del segle XIX per descobrir que és una articulació de funcions cadascuna de les quals està realitzada per un o diversos òrgans, de manera que aquelles funcions convergeixen en una certa unitat vital.

En la cosmologia tradicional, les característiques identificatives dels éssers vius es reduïen, com ja hem dit abans, a dues: espontaneïtat i immanència. Ara, però, ens fixarem en uns trets més específics que ens acabaran de donar una idea del que són els éssers vius.

Per explicar l'organisme, però, hem de conèixer primerament les funcions. Unes realitats invisibles, les funcions, expliquen i donen sentit al que es veu. Si no hi ha coneixement de la funció, no cal explicar per què actua d'una determinada manera; si es coneixen les funcions, els òrgans resten implícitament explicats.

L'individu viu és un organisme i, per tant, es pot considerar el tot funcional que determina les parts. Així es poden explicar els sistemes de connexió, com és ara el sistema nerviós o el sistema circulatori. Igualment, observant l'individu viu com un organisme, es veu

la necessitat que l'ésser viu es trobi en relació amb un ambient, és a dir, en un entorn que li doni els mitjans indispensables per al seu funcionament: nodrir-se, respirar... D'aquesta manera, els éssers vius resten oposats a les coses inertes, les quals, en certa manera, es poden considerar tancades. Hi ha una distinció entre els éssers vius i els inerts: els primers necessiten un ambient, un entorn, mentre que els segons, no.

L'ésser viu ha de tenir un programa de realització. Hi ha unes forces intrínseques al mateix programa que li permeten dur-lo a terme. Perquè es pugui donar vida, cal que hi hagi uns programes orientats. Aquest sistema dinàmic troba i assimila els elements energètics de l'ambient que li permetran, en tant que sistema obert, mantenir i desenvolupar la seva estructura pròpia.

Al principi, la cèl·lula inicial ha de dur una espècie de vector que li permeti viure i morir. L'ésser viu ha d'aprofitar el de fora per enfortir-lo i mantenir-lo; si no fortifica les coses, es converteix en un dipòsit comú.

L'ésser viu és un sistema obert. Aquest sistema és el que manté les seves estructures i el seu equilibri funcional gràcies a les aportacions de fora del sistema. L'individu se sosté per tot allò que rep de fora. És un sistema permanent de sistemes que el mantenen. El sistema obert té variacions limitades, de manera que hi ha unes màximes i unes mínimes de la seva relació amb l'ambient. Aquesta reacció és circular: responen tant l'activitat del subjecte com de l'ambient mateix.

Quan en aquesta relació amb el medi ambient es produeix un trastorn, perquè el subjecte experimenta una deficiència, el subjecte mateix mira de compensar-la per dos procediments normals: (a) fa intervenir en un diàleg elements nous que tracten de superar les deficiències; i (b) varia el nivell de la situació de diàleg vers nivells més propicis al bon rendiment de l'acte. Això serveix tant en l'ordre orgànic com en el psicològic.

No es pot pensar que cap organisme sigui independent dels altres. Es comprenen les deficiències amb les possibilitats que estan al seu abast. Dins de les possibilitats, sempre escollim les més possibles.

El sentit de viure, en tots els seus nivells, és la màxima realització possible dins de les seves possibilitats. L'ésser viu, en relació amb l'ambient en què es troba, és un punt en què convergeix l'energia diversa. Morir significa tornar a l'equilibri: fer-se igual a l'ambient en què es troba. L'ésser viu és una situació excepcional: fa que els processos energètics siguin irreversibles. La vida és una lluita contra les uniformitats que l'ambient atrau; la mort suposa un retorn a aquella uniformitat de l'ambient.

El temps, en l'individu, es compta segons l'ontogènesi: origen i formació de l'ésser viu individual; i la filogènesi: origen i formació de la continuïtat de l'espècie al llarg del temps. E. Haeckel (1834-1919) va formular la llei biogenètica fonamental, segons la qual l'ontogènesi és una recapitulació de la filogènesi. L'ontogènesi reproduïx la filogènesi. Les etapes que recorre l'ésser viu són un resum de les etapes anteriorment recorregudes. Gràcies a aquest doble nivell, ens adonem que tenim estructures i fases que representen el passat de la nostra espècie.

L'ésser viu no només està en un temps com es troba en un espai, sinó que té una manera pròpia de temporalitzar-se i de situar-se, de manera que incorpora l'espai i el temps dins d'una conducta. Per això, hi ha autors, com Henri Bergson (1859-1941), que donen un nom diferent al temps viscut per l'ésser viu: "la durée". Per a Ortega y Gasset, la vida era definida com fluïdesa temporal. El temps és concebut com una dimensió essencial de la vida humana, en la qual tot el passat hi és acumulat; i aquest passat és part de la circumstància que acompanya, sempre inseparable, el "jo".

12. El mecanicisme

La història de la ciència és el conjunt d'etapes caracteritzades per un canvi de model o paradigma de la realitat. El paradigma, però, va canviant; diem que és vàlid fins que passa quelcom que obliga a canviar-lo. En cada època, la ciència té unes perspectives determinades; existeixen teories diferents, ja que, en cada moment històric, s'hi veuen les coses de manera diferent i fa que es vagin succeint diverses teories al llarg de la història. El mecanicisme i el vitalisme són paradigmes, i en ambdós, hi trobem també models diversos.

Per mecanicisme, entenem aquell moviment que fa correspondre l'essència de la matèria en l'extensió. Aquest corrent científic-filosòfic prescindeix de la causa final en la interpretació de l'univers: un fi no té mai eficàcia per explicar l'anterior, ja que, quan estic fent una cosa, el fi no té sentit. Hi hem de comptar amb la crítica de Teofrast ((372-288 a. C.) al finalisme d'Aristòtil: per què són les mames dels mascles si no exerceixen com a mames, o quina és la finalitat dels xiprers estèrils? És dubtós que els éssers de la natura obrin per un fi, per a l'assimilació mental del qual no estan capacitats. Els mecanicistes afirmen que qualsevol moment és determinant d'un altre moment, però mai no s'ha d'entendre com l'inici d'un final.

En l'Edat Moderna, el mecanicisme es presenta com la nova estructura físico-matemàtica de la realitat existent. L'explicació del món des del teologisme, propi de la

mentalitat medieval, serà substituïda per una a partir de la causa eficient. La idea és que l'ordre del món no és finalista: no consisteix en la perfecció, sinó en la sèrie necessària d'esdeveniments que se substitueixen. La causalitat serà copsada com una relació funcional entre entitats físiques determinants de l'acció i constitució dels cossos. Aquest era el fonament del mecanicisme modern.

Per a Descartes, l'essència de la matèria és l'extensió. La matèria és una massa infinita, indiferenciada i sense composició atòmica. L'extensió, contínua i perfectament homogènia, no difereix pas de l'espai geomètric; el buit queda, doncs, exclòs. Déu imprimeix a l'extensió el moviment d'on la quantitat es conserva indestructible i d'on la diversitat és suficient per explicar la formació dels éssers inanimats i dels éssers vivents. La impulsió primera, que ve de Déu, amb les lleis que la regeixen, permet de retre comptes de tot: de la vida, que no és més que un fenomen mecànic. Essències, qualitats, formes substancials, causes finals... Tot això és fora de la concepció física cartesiana.

Els éssers naturals s'han de copsar com a màquines regides per les lleis reguladores del moviment de les seves parts. Els animals són uns autòmats que funcionen per la disposició dels seus engranatges interns:

Havia explicat amb força detall totes aquestes coses en el tractat que havia tingut abans intenció de publicar. I tot seguit hi havia mostrat quina calia que fos la conformació dels nervis i dels músculs del cos humà per tal de fer que els esperits animals que estan dins tinguin la força de moure els seus membres; així és com veiem que els caps, poc després d'haver estat tallats, encara es mouen i mosseguen la terra, malgrat ja no estiguin animats; quins canvis es deuen produir en el cervell per causar la vigília, el son i els somnis; com la llum, els sons, les olors, els gustos, la calor i totes les altres qualitats dels objectes externs hi poden imprimir diverses idees per mitjà dels sentits; com la fam, la set i les altres passions internes poden també enviar-hi les seves; què cal entendre aquí pel sentit comú en el qual aquestes idees són rebudes, què per la memòria que les conserva i què per la fantasia, que les pot canviar de diverses maneres i amb elles compondre'n de noves, i, d'aquesta manera, distribuint els esperits animals per músculs, fer que es moguin els membres d'aquest cos fent-los acordar-se als objectes que es presenten als seus sentits i les passions internes que hi ha en ell, de manera que els nostres membres es puguin moure sense que la voluntat els condueixi. Cosa que no semblarà de cap manera estranya als qui sabent quants diversos autòmats, o màquines mòbils, pot fer la indústria dels homes emprant-hi només molt poques peces, en comparació amb la gran quantitat d'ossos, músculs, nervis, artèries, venes i totes les altres parts que hi ha en el cos de cada animal, considerin aquest cos com una màquina que, havent esta feta per les mans de Déu, està incomparablement millor ordenada i té en si mateixa els moviments més admirables que cap de les que puguin ser inventades pels homes (*Discurs del mètode*. 5a part, trad. Antoni Bosch i Veciana, Madrid, 1988, ps. 76-77).

El mecanicisme assimila la biologia a les ciències físico-químiques. Es presenta com un mètode que redueix els processos complexos, especialment els fenòmens vitals, a elements físico-químics senzills i relacionats entre si de manera purament externa i segons relacions d'antecedent a conseqüent. Seguint les teories de Descartes i de Malebranche, els mecanicistes consideren que els éssers vivents difereixen dels inanimats només per la disposició dels seus elements materials i pels moviments resultants. Com ja hem apuntat abans, no s'accepta l'existència de cap fi previ.

13. El dinamisme

El dinamisme parteix de l'existència d'un principi d'activitat universal. Aquest principi no pot provenir ni ésser en la substància extensa o material, ja que el que és extens és passiu i potencial. La realitat, doncs, haurà d'estar constituïda per substàncies simples, individuals, inextenses, dinàmiques i incomunicables entre si.

Aquesta doctrina s'atribueix a G.W. Leibniz. El racionalista alemany va substituir les ontologies dualista de Descartes (*res cogitans / res extensa*) i monista d'Espinoza (*Deus sive natura*: Déu o la natura) per una ontologia pluralista fonamentada en les mònades. Leibniz concebia la mònada com una unitat simple i indivisible: «1. La mònada de la qual parlem aquí, no és altra cosa que una substància simple, és a dir, sense parts. 2. És necessari que hi hagi substàncies simples, puix que n'hi ha de compostes; car el compost no és altre cosa que un munt o *aggregatum* de simples.» La mònada és inextensa: «3. Allà on no hi ha parts, no hi ha tampoc extensió, ni figura, ni divisibilitat possible. I aquestes mònades són els vertaders àtoms de la natura i, en una paraula, els elements de les coses.» La mònada no està sotmesa ni a generació ni a corrupció: «4. No s'ha de tenir por de la dissolució, ni és concebible en absolut com una substància simple pugui morir naturalment. 5. Per la mateixa raó tampoc n'hi ha cap per la qual una substància simple pugui començar naturalment, ja que no podria ser formada per composició. 6. Així, es pot dir que les mònades no podrien començar, ni acabar sinó tot d'un cop, és a dir, elles no podrien començar més que per creació i acabar més que per anorreament; però al contrari, allò que és compost comença o acaba per parts.» La mònada és autònoma i independent, sense finestres per les quals quelcom pugui entrar o sortir: «7. No hi ha tampoc manera d'explicar com una mònada pogués ser alterada, o canviada en el seu interior per alguna altra criatura, ja que no se li pot transposar res, ni concebre en ella mateixa cap moviment intern que pogués ser excitat,

dirigit, augmentat o disminuït dins d'ella mateixa, tal com això s'escau en els compostos, on hi ha canvi entre les parts. Les mònades no tenen finestres per les quals quelcom hi pugui entrar o sortir. Els accidents no poden separar-se, ni sortir fora de les substàncies, com ho feien en altres temps les espècies sensibles dels escolàstics. Per tant, ni substància, ni accident poden entrar des de fora en una mònada.»

Les mònades són essencialment actives per elles mateixes, infinites i diferenciables per qualitats intrínseques: «8. A més, és necessari que les mònades tinguin algunes qualitats, altrament no serien només éssers. I si les substàncies simples no diferissin per les seves qualitats, no hi hauria cap mitjà per a copsar cap canvi en les coses; ja que això que hi ha en el compost no pot provenir més que dels ingredients simples; i les mònades, en no tenir qualitats, serien indistingibles l'una de l'altra, ja que tampoc no difereixen en quantitat: i consegüentment, suposat el ple, cada lloc no rebria ja mai en el moviment més que l'equivalent d'allò que havia tingut, i en un estat de coses seria indistingible de l'altra. 9. Al mateix temps, és necessari que cada mònada sigui diferent de cada una de les restants. Car en la naturalesa no hi ha dos éssers, que sigui perfectament l'un com l'altre, i on no sigui possible de trobar una diferència interna, o fonamentada en una denominació intrínseca (*La Monadologie* 1-9, *Opera philosophica*, p. 705, trad. Hilari Arnau).

La mònada es presenta com una realitat espiritual, com una força, l'activitat de la qual és interna i immanent. Cada mònada tendeix a desenvolupar allò que la constitueix; per això, podem definir-les com a forces o unitats dinàmiques de l'univers.

En el seu intent de desqualificar o superar la passivitat de la matèria, Leibniz dirà que la natura no es pot explicar només per les lleis de la mecànica, sinó que cal introduir el concepte de finalitat. El dinamisme es presenta com una combinació entre el teleologisme d'Aristòtil i la doctrina de la causalitat mecànica d'Espinoza.

14. L'organicisme

És la doctrina que explica qualsevol procés de l'ésser viu tenint present que és un organisme i, per tant, que tot s'ha de referir a la idea d'un tot funcional. L'organicisme es presenta com un microcosmos. Els organicistes consideren les propietats físico-químiques com a condicions necessàries de la vida, però no suficients. Quan s'altera un procés biològic concret, l'alteració repercuteix en tot l'organisme, tant en la seva pertorbació, com en la seva recuperació. La idea fonamental de la biologia organicista és que l'organisme està sempre viu.

Segons M-F-X. Bichat (1771-1802), la vida és una lluita contra les forces del món inert i contra l'equilibri de les energies. L'ésser viu és una organització excepcional que, en cada moment, s'ha de mantenir amb esforç; per això, defineix la vida com el conjunt de forces que lluiten i triomfen contra la mort. La vida del món inert no té cap mena d'iniciativa. Vida és no fer allò que es feia abans: és vitalitat, és espontaneïtat.

15. El vitalisme

En el segle XVII, després de la primera Revolució científica, hom creia que tot es podia reduir a mecànica. Durant els segles XVIII i XIX el fracàs del mecanicisme va donar lloc al que avui coneixem com vitalisme.

Amb el terme vitalisme, hi englobem aquelles doctrines que sostenen que els éssers vius no són irreductibles als elements físico-químics, ja que tenen en exclusiva un principi vital que els constitueix i els dóna les característiques que els oposen a la matèria inert.

Els biòlegs han d'emprar quelcom més que afirmacions mecàniques sobre la causalitat psicoquímica i, per tant, un principi vital referent només a les coses vivents hauria d'introduir-se en la ciència. Aquest principi és l'ànima. Segons els vitalistes, si volem explicar els processos vitals i les estructures dels éssers vius, hem d'estudiar les característiques que es distingeixen entre un ésser viu i un no viu.

El filòsof i biòleg Hans Driesch (1867-1941) fou el representant més conegut d'aquesta doctrina biològica. Segons ell, els éssers vius, necessàriament, han de tenir un principi vital que expliqui les seves característiques pròpies, és a dir, el que fa que siguin organismes. Aquest principi no es pot localitzar perquè és estructural; però produeix una diversitat intensiva en l'ésser viu i una convergència de funcions. Driesch arriba a això gràcies a les seves experiències amb eriçons de mar. Quan l'embrió d'aquest animal estava en la tercera fase, el va tallar per la meitat i va fer que les dues parts seguissin un desenvolupament independent. Van néixer, aleshores, dos eriçons de mar sencers. Si un tros de matèria es talla per la meitat i neixen dos sencers, vol dir que cada part té un factor que reorganitza, i que, per tant, no hi ha continuïtat de matèria a matèria, però sí un factor que reorganitza el material. Driesch ho va fer també en fases més avançades; aleshores va veure que la plasticitat per a aquesta reestructuració tenia uns límits a partir dels quals ja no es podia fer la partició. Segons ell, hi ha un element, el que estructura, que se'ns escapa de l'estudi científic.

El biòleg Uexküll va observar senzillament que hi havia quelcom més en la vida que la seva gènesi, i que, en explicar el seu desenvolupament, era imprescindible una teoria no mecànica de la funció. Uexküll va basar aquesta teoria funcional en una concepció vitalista de la realimentació. Va assegurar que els científics que tractaven d'explicar la funció dels organismes com un procés de causalitat psicoquímica s'estaven lliurant a especulacions antropomòrfiques. La major part de les teories vitalistes introduïren alguna cosa no física: una mena d' "élan vital", una entelèquia o impuls per dirigir el procés del desenvolupament.

Amb el terme vitalisme també s'han volgut designar dues tendències filosòfiques: aquella segons la qual els valors més alts serien els valors vitals, defensada per F. Nietzsche (1844-1900), i aquella que entén que tots els processos de coneixement en tots els seus nivells estan determinats pel fenomen de la vida, exposada per Bergson.

En formular el caràcter ontològic de les idees, Plató va deixar la PHYSIS en un segon pla, ja que la realitat sensible no estava dotada de la consistència i estabilitat necessàries per ser objecte de la ciència. En el món sensible, en el de la vida, no es podien trobar els autèntics valors. Per a Nietzsche, en canvi, pretendre que hi ha valors més alts que els vitals és una perversió de la vida. La vida es manifesta en l'exaltació i afany de creació d'un home que ha de deixar d'ésser home si vol realment viure:

Què significa viure? Viure significa això: apartar contínuament de si mateix quelcom que vol morir. Viure significa això: ser cruel i inexorable envers tot allò que esdevé feble i vell en nosaltres, com també no solament en nosaltres. Viure, per tant, significarà tal vegada això: no tenir pietat envers aquells qui moren, envers aquells qui són dissortats i envers aquells qui són vells. Significarà tal vegada ser constantment un assassí?

- I, tanmateix, el vell Moisès digué: «No has de matar!» (*La gaia ciència*, 26, Barcelona, Laia, 1984, p. 104.)

No hi ha més valor que la potència vital. Pensar que pot haver-hi un bé que regeix un món vertader apartat del nostre és caure en la moral de l'esclau. En *El tema de nuestro tiempo*, Ortega y Gasset va afirmar que es distingeixen formes més o menys valuoses de viure: "En este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente. A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda" (Madrid, Revista de Occidente, 1976, p. 85). Com Nietzsche, Ortega y Gasset parteix d'una vida reguladora: "Sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales – teológicas, culturales, etc.-, la vida misma selecciona y jerarquiza los valores" (*ibídem*, p. 86). En *Més enllà del bé i del mal* (1886), Nietzsche manifesta que l'ésser vivent desitja

davant de tot donar lliure curs a la seva força. La vida, en si mateixa, és voluntat de domini. Aquesta voluntat de domini no és domini dels altres, sinó possessió d'un mateix: afirmació absoluta de llibertat, capacitat de crear valors nous i voluntat de superar-se fins assolir una independència sense límits.

Per a Bergson, la vida és condició de qualsevol acte. Parla de l'"élan vital": l'impuls actual de la vida, i de l'"évolution créatrice", realitzada sense cap força exterior ni ulterior a la natura. La condició de coneixement és la pretensió de veure què són i com són les coses. El coneixement és deformació per poder conèixer com es vol: no hi ha coneixement desinteressat.

16. La realitat històrica

La realitat històrica és la projecció en el temps de la vida espiritual, tant individualment com col·lectiva. Compresa la història com una manifestació temporal de l'esperit en el món material, la historiologia es presenta com la ciència dels fets històrics i de les lleis que els regeixen. Per percebre, comprendre i interpretar el desenvolupament de la història de la humanitat, s'han ofert diverses teories, les quals poden sintetitzar-se en tres grans direccions: (a) geogràfica, (b) teo-teleològica, i (c) sociològica.

- A) *Geogràfica*. Ha entès el pas del temps com una successió contínua d'imperis que s'amplien i minven, que es debiliten o que són conquerits. Tot s'explica per invasions, per expansions des de l'Est a l'Oest, des del Nord al Sud, per annexions i per independències. La relació poble-moviment migratori-terra explica el pas de la història.
- B) *Teo-teleològica*. Es fonamenta en conceptes de fort contingut metafísic, com són ara: "Déu", "naturalesa", "principi", "esdeveniment", "fi"... El judaisme i el cristianisme han estat els grans forjadors d'aquesta perspectiva. Tenim dues tendències:
 - a) *Lineal*. Hi ha un punt de partida i un d'arribada. Parlem de tres moments: (1) la caiguda de l'home després de la creació i de la bona vida en el paradís; (2) el naixement i vida dels herois salvadors del poble; (3) el judici final, que acaba en catàstrofe o en una vida millor.
 - b) *Cíclica*. La història té un punt de partença en Déu, i, passat un llarg temps, a Ell retorna. Es tracta també d'una visió soteriològica.
- C) *Sociològica*. És, potser, la que compta amb esquemes d'interpretació més contrastables amb la realitat. Es parteix de l'existència d'una sèrie de formes socials

que, a causa dels impulsos del comportament humà, es van transformant. L'explicació de la història està en la detecció d'aquests canvis, els quals no són més que un joc de relacions.