

CURS DE FILOSOFIA NATURAL

LLIÇÓ TERCERA

I. ELS PRINCIPIS DE LA FILOSOFIA NATURAL. — Coneguda ja la via l'orientació que havem de seguir per a un adequat estudi de la ciència natural, cal temptar per elles l'ingrés en la mateixa ciència.

Però aquesta, en quant plaçada en el radi més elevat dels procediments epistemològics, s'ens ofereix tantost, o, si hom vol, l'havem de fer esclatar en la nostra intel·ligència, amb elements i procediments essencials a tot procediment científic definitiu, és a dir, un objecte de coneixement; uns principis que, a manera de focus lluminosos, cada vegada més profunds i extensos, ens el facin veure d'una manera racional. Conèixer científicament no és altra cosa, en el radi més alt de què aviat parlarem, que llucar la immanència d'un ésser determinat al través d'uns principis on en definitiva rau el *perquè*, o sia la raó íntima dels aspectes enclosos en aquella immanència.

Així, doncs, i per tal d'haver — com escau a un filòsof — una consciència perfectament clara de l'objecte científic i dels mitjans amb què l'havem d'arribar atènyer, ens cal estudiar de primer i en conformitat a l'ordre estatut en la lliçó segona, els principis més universals i immanents constitutius de l'ésser mòbil; fixar després l'objecte de la nostra ciència d'una manera ben precisa i últimament analitzar quins són, què son i com són les raons que com il·luminadors i mitjans de coneixement haurem d'emprar en el decurs de la nostra ciència.

II. PROCEDIMENT EXPERIMENTAL I PROCEDIMENT RACIONAL. — Havem ara de sortir a l'encontre d'una objecció ben possible. Si bastim la nostra ciència amb un procediment racional, deixant de banda l'empíric, no ens trobarem desvinculats de les ciències modernes, submergits en una mar d'idealismes i, per tant, fora de tota realitat?

Les ciències modernes, com a novelles, han de tenir i tenen a causa de llur posició inicial una plena convergència amb l'inici del coneixement de l'home i amb el coneixement dels irracionals. Tots tres apunten a l'ordre individual i directament sensible, però els dos primers, progredint constantment, marxen de dret cap a l'esfera de l'actuació pròpiament humana, l'universal, mitjançant el qual s'adrecen d'un sol esguard vers això que és per-

manent i comú en l'ordre concret i individual i en descobreixen successivament nous aspectes i caires necessaris.

Aquesta esfera universal i científica enclou tres línies que hom en podria dir especulatives, a saber: I: Aspectes comuns i tan sensibles o perifèrics que són a l'abast de tothom. II: Aquelles veritats anomenades ja dignitats, ja posicions (1), que d'elles mateixes són evidents i irradien d'una visió immediata de la realitat. III: Aquelles altres veritats o expressions mentals de realitats immanents que, deduïdes de les anteriors, tenen amb aquestes i amb la nostra estructuració íntima un enllaç natural i indesvinculable.

Aquests elements constitueixen l'engranatge d'una ciència llavors que ella és arribada a una elevació pròpiament humana. Però en aquelles aventeses en què els principis al·ludits en el § II ni mediatament no atenyen encara en la intel·ligència de l'home alguns aspectes reals o en aquells altres casos — tals el de les ciències novelles — que es troben encara en llur inici, cal emprar el procediment empíric, maldant, però, per arribar a una sistematització més humana, això és, l'estrictament racional, obtinguda la qual — parlem hipotèticament — seria indigne de l'alta serenor de la nostra ment tornar altra vegada als procediments experimentals, com no fos per via d'exemple o per tal de fer capir i fixar millor en la ment dels escolars el contingut de l'ordre racional i el seu procediment.

Hi ha coneixements que permeten ambdós viaranyes en tota llur amplada. En una Geometria hipotèticament inicial hom començaria a l'ordre empíric. Així la presumpció de la igualtat de dos angles oposats pel vèrtex seria trans-

(1) «Dels principis indemostrables els uns són anomenats posicions, i els altres dignitats. Dignitat és el principi indemostrable que naturalment i per necessitat ha de conèixer aquell qui vol aprendre alguna ciència abans d'escoltar-la del professor. La posició, però, és el principi indemostrable que no és precís que naturalment conegui aquell que vulgui aprendre alguna ciència, sinó que el rep del professor d'aquesta. Per al coneixement de la qual cosa cal parar compte que per bé que tota proposició immediata, això és, que el seu predicat és enclòs per si i primerament en el subjecte, és evident d'ella mateixa, no, però, totes les proposicions de aquesta mena són d'elles mateixes notòries per a nosaltres, car llurs termes no són de si notoris per a tothom. Però són altres proposicions que no solament d'elles mateixes sinó també respecte de nosaltres són evidents per si, car llurs termes són coneguts de tothom, com és ara aquesta proposició: *una cosa, o és o no és*, és notòria per ella mateixa, car ésser o no ésser es convé immediatament a tota cosa i, d'ella mateixa, ens és notòria, com sigui que els seus termes o extrems són coneguts de tothom, car el que primer coneixem d'una cosa és que ella és o no és, i per tal motiu aquesta proposició és anomenada dignitat, car és digna d'assentiment sense cooperació de professor, de seguida d'haver-la escoltada. I aquestes tals proposicions són anomenades simplement notòries de si, per bé que entre les dignitats hi hagin graus, car hi han dignitats universalíssimes com ara l'adés esmentada, i d'altres que amb aspecte particular són emprades en algunes ciències, com ara *el tot és major que la part* a les matemàtiques; *els cossos naturals es mouen* en la filosofia natural.

»Però aquesta proposició, *tots els angles rectes són iguals* per bé que d'ella mateixa sia evident per això com la igualtat és de definició de l'angle recte (car és angle recte el que fa una línia recta caient damunt una altra recta bo i fent iguals ambdós angles), no ens és evident d'ella mateixa. Un rústic, malgrat de conèixer la llengua en què li sia ella presentada, naturalment no la judicarà veritable fins que el geòmetra li hagi esgranada i provada d'alguna manera. I la causa d'això rau a que la definició de l'angle recte no ens és notòria d'ella mateixa. Per la qual cosa ni és demostrable, car és immediata, ni tampoc és dignitat, sinó que és anomenada posició la qual és encontinent proposada i explicada pel professor a l'alumne» (D. Soto: *I. Posteriorum; De scientia et demonstratione*, cap. II, pp. 286-287. Venècia, 1587).

mutada en confirmació juxtaposant ambdós angles els quals coincidirien; però el geòmetra de major edat esguarda amb raó com a barroer i menys humà i acadèmic tal procediment i el substitueix pel racional provant la igualtat d'ambdós angles per mancar-los el mateix suplement. En el procediment empíric l'home sofreix el domini de l'univers; en el racional és rei que s'imposa; en el primer, la natura li fa veure el que té; en el segon, l'home mostra irònicament a la natura el que aquesta gelosament estotja.

La Filosofia Natural, construcció secular de l'ànima grega i medieval, arribà, segons que ja anirem veient, a una major edat relativa i sense menysprear l'experimentació exclusiva llavors que cal usar-la, en parteix per arribar a les fórmules més gràvides de veritats de l'ordre material a la llum de les quals escorcolla i esbrina les més profundes immanències de l'ordre sensible amb una seguretat i claretat anàvem a dir matemàtiques.

III. ELS PRINCIPIS CONSTITUTIUS DE L'ÉSSER MÒBIL. — I veu's aquí que en formular el primer punt del programa de la nostra ciència ens trobem ja de cara a dues dificultats formidables.

A) L'estudi dels principis constitutius de l'ésser mòbil no perjudicarà, ja a l'inici, la natura de l'ésser mòbil que transitòriament havem deixat en suspens per a fixar-la al través i com a conseqüència del mateix moviment? No: La via més accessible per a estudiar-lo rau a considerar-lo en els éssers que ens són més pròxims tant per llur caràcter material com per ésser els qui constantment ens envolten. L'estudi de tals principis ens emmenarà cert, al resultat que els éssers a què es refereixen són corporis, però no a que sien corporis tots els éssers que es mouen. En canvi, des d'aquells i per llurs principis com a mitjà de coneixement, ens llevarem vers l'estudi del mateix moviment, arribarem fins els seus penetrals i en sortirem amb la conclusió que només els cossos són dotats de moviment.

Per a estudiar, doncs, la seva natura d'una manera altíssima, haurem començat movent-nos de faisó transitòria per una àrea extraordinària de moviment.

B) «Però hom es pot meravellar — escriu A. Mansion (1) — de veure Aristòtil tractar aquest problema — el dels principis de l'ésser mòbil — abans de l'objecte mateix de la Filosofia Natural, la natura, car és en el llibre segon que la definició n'és estatuïda i hom s'enterra de quina manera precisa el físic deu estudiar-la.»

Aquesta dificultat resta, però, esvaïda en considerar la metodologia característica d'Aristòtil tan ben lligada amb les més rigoroses exigències científiques com amb les de l'ordre purament pràctic.

Es constant en l'Estagirita desempallegar-se per endavant de totes aquelles noses que, sense raó, li haurien de dificultar la marxa vers l'objectiu científic que ell es proposa demostrar, o ha d'ésser així com el postulat de tot un

(1) *Introduction à la Physique Aristotélicienne*, p. 15 (Louvain, 1913).

enfilall de conclusions. Abans d'ell, la major part dels pensadors de Grècia, en analitzar l'univers o el concebien com estàtic i per tant negaven el mateix objecte de la Filosofia Natural — l'ésser com a mòbil; — o bé restringien la noció del moviment deixant-la reduïda a canvis purament accidentals. Calia, doncs, liquidar aquest viu passat per tal d'obrir una via abastament ampla on pogués discórrer l'estudi del moviment en tota la seva plenitud. Per això, i com veurem de seguida, comença combatent les opinions dels qui el precediren i prova les mutacions substancials establint-ne els principis. La definició de natura es referirà, doncs, després i sense contrast a tota l'àrea del moviment real, no a la concepció migrada dels predecessors d'Aristòtil.

Per altra part, seguint rigurosament el seu pla de passar de lo conegut a lo desconegut, de l'universal a lo particular, prova i fixa els principis definitius i últims dels éssers que ens envolten, dels quals s'haurà de fer un ús constant en tot el decurs de la Filosofia Natural.

Mes per a esbrinar-los podem seguir dos camins, això és: *a)* o bé atenyent-los de dret segons els resultats definitius a què arribà la filosofia aristotèlico-tomista segons que féia Joan de S. Tomàs; i *b)* o estudiar el procés evolutiu de la pensa humana en l'ordre cosmològic fins arribar a les concrecions de l'Estagirita. El primer procediment és ràpid i ens posa immediatament en contacte amb la veritat; però el segon, preconitzat suara pel Prof. Olgiati de la Universitat de Milà (1), en la *Metafísica*, i seguit aquí d'una manera discreta per Aristòtil, ofereix una munió d'aventatges que s'adiuen molt bé amb la manera més profunda i conscient i per tant més filosòfica de l'activitat humana i alhora amb el caràcter filosòfic de la nostra ciència. A part de fixar la història dels sistemes sortits de la humana pensa per a explicar la constitució més íntima dels cossos, el segon procediment ens els ofereix engranats amb la propedèutica, l'ambient i l'època de cada pensador, ens fa assistir a llur progressió ascendent per línies i flexions fonamentals de primer pressentides, i esbiaixades pel sentiment i la imaginació, centrades després i enriquides lentament per la intel·ligència pura que ha pogut arribar al seu equilibri i substituir-se al predomini d'una imaginació lassa de disbauxes. Tal és la trajectòria que hom observa des dels primers pensadors grecs fins a Plató, des de Plató fins Aristòtil.

IV. L'ESCOLA D'ELEA: XENÒFANES, PARMÈNIDES, I MELISSUS.—Confirmant amb l'experiència una profunda afirmació de S. Tomàs (2), havem de dir

(1) *Rivista di Filosofia Neoscolástica*, gener-març de 1922.

(2) «Et quod speculativae scientiae non sint inventae ad utilitatem, patet per hoc signum; quia acquisitis vel repertis omnibus huiusmodi quae possunt esse ad introductionem in scientiis, vel ad necessitatem vitae, vel ad voluptatem, sicut artes quae sunt ordinatae ad hominum delectationem: speculativae non sunt propter huiusmodi repertae, sed propter seipsas. Et quod non sint ad utilitatem inventae patet ex loco quo inventae sunt. In locis, enim, illis primo repertae sunt ubi primo homines studierunt circa talia. Alia litera habet: «et primum his locis ubi vacabant», id est, ab aliis occupationibus quiescentes studio vacabant quasi necessariis abundantes. Unde et circa Aegyptum primo inventae sunt artes mathematicae, quae sunt maxime speculativae, a sacerdotibus, qui sunt concessi studio vacare et de publico expensas habebant,

que la vida científica i per tant contemplativa esclata naturalment en aquelles contrades o moments històrics en què l'home es troba cavalcant damunt la vida material i sensible en l'ordre de la seva activitat psíquica, o bé — quant a les seves necessitats naturals — serva un perfecte i senyorial equilibri amb l'ambient que l'envolta; aleshores té lleure i es sent delitósament arrossegat vers una íntima contemplació de si mateix i dels éssers que el circumden; aleshores s'esguarda i els esguarda amb serenor màxima: cada aspecte mestre que li ofereixen ocasiona l'estructuració d'una ciència novella. Contràriament, un desequilibri en menys el transmuta en esclau de les seves necessitats naturals; un desequilibri en més, un excés de riquesa, l'incita a una veritable tirania, a imposar la seva ideologia al tot per a finir esclavitzat i submergit en el tot.

La filosofia hel·lènica, pròpiament dita, naix, com veurem, en mig del veritable devassall de riqueses naturals de l'Asia Menor convergint amb una secular inèrcia dels esclats de la imaginació i del sentiment. El vers anava a deixar la via oberta a la prosa (1), però cavalcava encara damunt d'aquesta; l'home, lassa la imaginació, sentia vives cobejances de llevar-se vers la mateixa saviesa, però la seva volada prenia encara coratgia amb els bells mots de la poesia. Xenòfanes de Colofon, veritable patriarca de l'Escola d'Elea, llucava els resplendors de l'ordre intel·lectual pur i els transportava així en aquest fragment:

..... ῥώμης γὰρ ἀμείνων
ἀνδρῶν ἢ δ'ἵππων ἡμετέρη σοφίη (2)

això es:

..... car millor que la força
dels homes i dels cavalls és la nostra saviesa.

A l'edat de vint-i-cinc anys i, per tant, amb una estructuració cerebral ja ben determinada, Xenòfanes abandona la seva terra nadiua i després de moltes giragonses inscriu en la seva trajectòria de poeta i de rapsoda les especulacions més pures i elevades anant-se'n a sojornar a Elea de Lucània. Es el Plató de les primeries gregues, malgrat d'haver contribuït amb el fracàs definitiu de les altres escoles cosmogòniques a un moment prou dens d'es-

sicut etiam legitur in Genesi» (S. TOMAS, *In Metaphysicam Aristotelis*, n.º 33, ed. Cathala, Torino, 1875).

I en l'obra *Principios de Literatura general* — els tresors de la qual no han estat pas encara sospesats abastament — diu també el nostre MILÀ I FONTANALS: «Nacemos en medio de los objetos sensibles con los cuales nos hallamos durante el curso de la vida en comunicación continua. Después de haberlos conocido como propios para satisfacer nuestras necesidades físicas, fijamos la atención en los objetos mismos.»

(1) Cf. A. CROISSET: *Histoire de la littérature grecque*, vol. II, cap. IX (París, 1914).

(2) *Fragmenta Philosophorum Graecorum* per FR. MULLACH, frag. 19, p. 104, vol. I (París, 1883). Cal encara passar els ulls pels fragments XX i XXI, en els quals Xenòfanes descriu els esplendors de la seva contrada natal. No volem pas dir amb això que tot pensament filosòfic hagi de brollar en aquestes circumstàncies; ens referim als moviments de conjunt, car fins els esplendors purament sentimentals i imaginatius, com ara la Iliada (p. ex. XIV: 201, *Ἄχεαιόν τε, θεῶν γένεσιν*, etc.) són clapats d'ullades intel·lectuals.

cepticisme que, per contracop i per desil·lusió de molts, féu saltar la ment hel·lènica de l'ordre contemplatiu pur a l'ordre pràctic de la moral on fou Sòcrates capdavanter.

La seva obra filosòfica malgrat, segons sembla, fressar aparentment els mateixos viaranyes que els seguits pels seus predecessors (*περι φύσιος*) s'eleva vers l'Esser immutable, que és essencialment, convergint en absolut i d'una manera colpidora amb els relleus més plens del Sagrat Text (*Exode*, III, 14, אהיה אשר אהיה), i amb una de les més glorioses adquisicions de la pensa humana, l'*Ens a se*.

No descura els problemes cosmològics; segons ell, tots havem sortit de la terra i de l'aigua (*πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγεγόμεσθα* frag. 9), però esguarda tots aquests problemes amb ben marcada desconfiança; només la simple opinió els pot atènyer (*δόκος δ'ἐπὶ πᾶσι τέτυκται* frag. 14). Si havem de creure Aristòtil, sembla reduir la totalitat del cosmos a l'Esser suprem (1).

Parmènides, nascut en mig d'esplendors principescs i abundor de cabals, apareix íntimament vinculat amb la doctrina de Xenòfan. No pas sense raó els antics el concebien tan lligat amb aquest que fins arribaren a afirmar ésser-ne deixeble (2). Contràriament al judici de Ciceró (3), és bàsicament un imaginatiu de colpidora volada, un foc de S. Joan que amb grossos resplendors il·lumina les altures i, com Xenòfan, consum els substentacles sensibles de la intel·ligència. Ben aviat tindrem ocasió de posar de relleu els seus corpreneadors desequilibris. I després d'ell Melissus, son deixeble, tany reverdit de l'exuberància natural de Samos (4), la illa jònica de les mur-tanyes blaves i d'aquell dolç vi que emmena ràpidament a la ubriaguesa, fins a fer exclamar a Paul Jeancard: «De l'austérité, à Samos, comment cela put-il être!» (5); la contrada del predomini aristocràtico-polític i d'una puixança marítima que segons Tucídides (6) estigué a punt de liquidar la d'Atenes; Parmènides i Melissus esvaeixen els termenals que semblava respectar Xenòfan i el porten a les conseqüències més extremes sotmetent el món objectiu a la suprema tirania de la raó humana en conformitat a les trajectòries socials que abans havem remarcat.

La concepció filosòfica de Parmènides és una transportació plena de les

(1) *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων... εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν Θεόν.* (*Metafísica*, llib. I, cap. V). «Antiqui—afegeix S. Tomàs—enim dicebant ipsum mundum esse Deum. Unde videns omnes partes mundi in hoc esse similes, quia corporeae sunt, iudicavit de eis quasi omnia essent unum.» (*Metaph. lect. IX, n.º 141.*)

(2) ARISTOTIL, lloc citat en la nota anterior.

(3) «Parmenides, Xenophanes, minus bonis quanquam versibus, sed tamen illis versibus, increpant eorum arrogantiam, quasi irati, qui, cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere.» (*II Academicorum, § XXIII.*)

(4) No confondre aquesta illa que forma així com un anexe marítim d'Anatòlia davant Aïdin, ni amb el Samos de què parla Homer en Iliada (II: 634), que no és altra cosa que Cefalònia, on es troba encara la població del mateix nom; ni amb l'altra Samos de què parla també Homer (*Ob. cit. XXIV: 78 i 753*), que, com resulta del context, és la Samos de Tràcia, o sia Samotràcia, davant per davant Dedeagatx i la desembocadura del riu Maritza.

(5) *L'Anatolie*, p. 114 (París, 1919).

(6) VIII: 76.

predileccions de Xenòfanes per l'ésser immutable. La fórmula fonamental de Parmènides és aquesta: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (frag. 70), *l'ésser és o no és*; res no és ni serà fora del radi de l'ésser (οὐδὲν γὰρ ἢ ἔσται, ἄλλο παρὲκ τοῦ ἔόντος); ell és tot l'existent, i alhora immòbil i perennal.

Parlar, doncs, del seu origen o del seu fi comporta quelcom inintelligible, o sia *l'ésser no és*. Però això que no és, com pot passar a ésser? I si tot és ésser, com pot hom concebre que ell augmenti o bé minvi? La ideologia de Parmènides atempta, doncs, directament a l'existència del moviment i, per tant, de l'objecte de la Filosofia Natural, car si no existeix aquell, no existirà tampoc l'ésser mòbil: ni l'infinit com a sa característica intrínseca; ni el temps: *l'ara* és alhora tot, diu ell (γὼν ἔστιν ομοῦ πᾶν frag. 60); ni la generació i la destrucció dels éssers.

Aquesta concepció de l'univers és profundament hel·lènica i artística, car irradia d'una visió ultra sublim de les coses. Posant-se a excessiva distància d'elles Parmènides estigué frec a frec de perdre-les de vista. Així com una part dels savis dels nostres dies han volgut contemplar la immanència més profunda dels éssers bo i seguint encastats a la matèria i volent reduir aquella a aquesta: Parmènides segueix una trajectòria inversa, fuig de l'ordre sensible i cinètic de les coses instal·lant les seves llambregades no en l'ordre físic il·luminat amb les irradiacions de la metafísica, sinó en l'esfera d'una metafísica que evaporant múltiples realitats les incorpora a l'ordre purament estàtic, i les hi deixa absolutament confoses. Tot devenir, com a tal, és, cert, una entitat, però aglutinadora de concrecions que la diferencien d'altres entitats que no són devenir i que, com aquestes, deuen ésser incorporades sota llurs diferenciacions en el pla que podem anomenar segon de la Metafísica.

La mateixa orientació seguia Melissus, però abillant-la amb les fortes suggestions d'una dialèctica tan grollera i incipient com seductora. Si l'ésser existeix, diu ell, ha estat o no ha estat generat o fet. En aquest segon supòsit és eternal *a parte ante*; en el primer supòsit hom arriba a la mateixa conclusió. Car tal generació o bé comporta el no ésser anterior, la qual cosa és fins inintel·ligible — de res no pot ésser fet res, — o bé comporta l'ésser en el moment anterior, i aleshores tenim el mateix ésser. Lliga després aquesta conclusió amb un altre raonament que podem anomenar fonamental de Melissus: *això que és generat o fet té inici; això que no és generat no té inici*: l'ésser, però, *no és generat; no té, doncs, inici* (τὸ γενόμενον ἀρχὴν ἔχει, τὸ μὴ γενόμενον ἀρχὴν οὐκ ἔχει, τὸ δ' ἔόν οὐ γέγονε, οὐκ ἂν ἔχοι ἀρχὴν, § II).

D'una manera semblant intenta Melissus demostrar que l'ésser no té fi, car si en tingués passaria o a no ésser, absurd, diu ell, dins la mateixa física estricta; o bé a ésser, i aleshores ens trobem amb la mateixa permanència de l'ésser.

L'ésser, doncs, no té principi ni fi i, per tant, és infinit. Però si és infinit ha d'ésser únic, car pel seu caràcter mateix d'infinit exclou tot altre ésser. Així, doncs, no hi ha més que un ésser; ell és tot i tot és ell.

Posada la seva unicitat, hom diu Parmènides ha d'arribar a la seva immobilitat. Car si fora d'ell no pot haver-hi res, no pot sofrir augment ni disminució ni moure's de lloc perquè tot ho omplena, ni començar, ni finir. Tot moviment de l'ésser, diu Melissus, comporta la transmudança d'això que ell és a altra cosa que ell no era (*ἕκ τινος καὶ ἐς ἕτερόν τι μεταβάλλει*, frags. § IV), però fora d'ell no hi ha res més. El moviment és, així, impossible.

Dins de l'Escola d'Elea és, doncs, improcedent aquesta pregunta: ¿de què són fetes les coses? Car ella, segons que és evident, comporta d'una manera essencial la noció de moviment o transmudança i la de pluralitat que no s'adiuen pas ni troben marc possible en les d'un sol ésser immòbil que tot ho enclou.

Caldrà, doncs, per endavant *judicar*, dins la Filosofia Natural, els corrents d'aquella Escola i *desfer-ne els arguments*? A dreta llei, això no seria pas científic ni exigít per la severitat que ha de regir en tota elucubració científica.

Una ciència determinada es fonamenta en dos ordres que cauen dins la més vulgar i rudimentària evidència; un objecte sota l'aspecte particular que estudia aquella ciència, uns principis o focus primitius homogenis amb aquell objecte.

Així, fer un anàlisi d'aquells corrents per tal de consolidar els al·ludits objectiu i principis seria una perfecta nisciesa semblant a la d'aquell que en un jorn clar es proposés analitzar l'afirmació d'un que digués que no feia sol.

Per altra part, tota ciència determinada parteix essencialment, com havem dit, del seu objectiu particular i dels principis que li són propis, i, basant-se en un i altres, basteix el casal de la ciència a què ells es refereixen; ascendir enrera llur seria envair el camp més elevat i més extens propi de la Metafísica general. A aquesta, doncs, en últim terme pertoca analitzar les doctrines de l'Escola d'Elea empalmant-les i compulsant-les amb les nocions més elevades.

Una cosa semblant cal dir respecte de si escau a la Filosofia Natural contestar i desfer els raonaments d'aquella Escola, car ells — segons que ja veurem — són defectuosos en el fons i en la forma. I cap ciència té l'obligació de fer-se càrrec d'això que manifestament es troba desvinculat de lo més elemental d'ella talment com un literat no és obligat a pendre en compte una composició poètica mancada d'inspiració i de metre. I en arribar a aquest punt i seguint el que havem dit abans, cal remarcar com l'excés de refinaments materials transportat al Casal de Minerva és equipol·lent a un excés de grolleria de caràcter científic.

D'altra banda, encara que els raonaments de l'Escola d'Elea no fossin defectuosos de la manera dita, tampoc pertocaria a la ciència natural el desfer-los. Ja havem dit abans que la ciència marxa cap endavant partint

d'un objecte i d'uns principis elementals. Tot, doncs, el que d'una manera o altra s'engrani amb aquesta marxa pertoca científicament a la ciència que la porta. Un raonament que procedint d'un principi o d'una conclusió arribi a una conclusió falsa haurà d'ésser analitzat, jutjat i contestat per aquella ciència que enclou i empra el principi o conclusió que ha servit de base per a aquella conclusió equivocada; però tal ciència no s'haurà d'ocupar d'aquells raonaments que es refereixen als elements que són així com la socialada i el postulat de la seva marxa i, per tant, anteriors a ella.

Però, malgrat de totes aquestes consideracions, Aristòtil amic, segons que havem dit abans, de desempallegar-se de tota llei de noses, considera ventatjós per a ell ésser deferent amb aquella Escola, disputant — ho diu amb aristocràtica ironia — una mica amb ella, actitud per altra part ben escaient a un filòsof en raó a la matèria de què aquí hom tracta.

V. CRÍTICA DE LA DOCTRINA DE L'ESCOLA D'ELEA. — Segons que acabem de dir, la doctrina cosmològica de l'Escola d'Elea en la seva estructuració definitiva enclou com a determinació màxima l'ésser únic i infinit.

Ara bé: ¿Què és aquest ésser? diuen Aristòtil i S. Tomàs. ¿El concebia l'Escola d'Elea com a substància, o com accident, o bé enclouent ambdós alhora? I no és vana aquesta pregunta tant perquè en tota acurada discussió filosòfica cal, de bell principi, fixar el sentit precís de les paraules com perquè els sentits ens testimonien a cada pas l'existència de dues línies ben diferents i diverses d'essers, uns, anomenats substàncies, que subsisteixen en ells mateixos, com ara un hom determinat, una pedra, etc.; altres anomenats accidents, que no subsisteixen per ells mateixos, ans llur existència gravita i té com a postulat el sòcol substantiu d'altres éssers, com la quantitat, la color, la figura, etc.

Si, doncs, el tot còsmic és *un ésser*, o serà només substància, o només accident, o enclourà alhora ambdós aspectes reals. En aquest últim supòsit, no hi haurà ja un sol ésser, sinó dos. «Ni difereix quant a aquest punt — escriu S. Tomàs — que la substància i l'accident sien en un subjecte o en diversos; car per bé que sien només en un, no constitueixen per això una unitat simplement sinó una unitat que brolla de trobar-se ambdós en un subjecte». En el segon supòsit ens trobarem també de faç a un altre absurd. Un accident sense substància comporta una contradicció evident, car com a tal serà accident i, per tant, haurà d'existir inherent a una substantivitat i a la vegada existint sense substància apareixerà en la línia entitativa sense cap inherència; serà accident i no accident alhora. D'altra banda, tot accident es refereix sempre a un subjecte en què aquell es troba; una quantitat, una configuració, determinen i denominen sempre el subjecte on respectivament existeixen. La color alba no existeix substantivament, sinó en un subjecte. En el primer supòsit, això és, que aquell ésser únic sia només substància, no el podem concebir amb els caràcters essencials que li adjudicava Melissus. Car ell, ja ho havem dit, li atribuïa el caràcter d'infinit, però la

noció d'infinít — segons que veurem més endavant — es refereix pròpiament i cau sota el radi de la quantitat; «això és — diu Soto — l'infinít en quant es refereix a la matèria segons els filòsofs antics volien dir, car la noció de lo infinít segons l'essència com és Déu, és tota altra» (1). Ara bé; la quantitat no és altra cosa que un ésser accidental. Si, doncs, l'hipotètic ésser únic és només substància existirà sense quantitat i, per tant, sense base possible per aplicar-li el concepte d'infinít. La hipòtesi de l'ésser únic segons el concebia l'Escola d'Elea és una aberració filosòfica.

Haurà observat el lector que els raonaments que precedeixen es fonamenten en les diverses concrecions de l'ésser; apoiant-nos en elles havem arribat a palesar l'absurd d'aquesta afirmació fonamental de l'Escola d'Elea, *l'ésser és un*. Analitzat el subjecte d'aquesta proposició, temptem ara d'investigar-ne el predicat, el concepte d'unitat, el qual ens emmenarà també a les mateixes conseqüències.

Efectivament, el concepte d'unitat té tres aspectes diversos:

a) El que comporta per exemple el continu, com ara un cos determinat. Però tot continu — i ho demostrarem en una de les vinents lliçons — és divisible fins l'infinít i, per tant, comporta potencialment un nombre infinít d'entitats o parts. D'altra banda el continu amb relació a elles és a manera de tot. Aquest, doncs, enclou una veritable distinció amb ses parts. I no es digui que el continu és quelcom real i les parts que enclou sien potencials, car tot ordre potencial, pel simple fet d'ésser-ho, va cap al radi de lo actual d'una manera naturalíssima en quant encaixa d'un mode ben faent amb la realitat pura i en ella s'apoya. L'unitat de l'Escola d'Elea és, doncs, purament fantàstica en quant el seu caràcter absolut exclou fins tota pluralitat potencial.

b) Altre concepte d'unitat és el que comporta això que és indivisible, com ara el punt. Però a l'indivisible no li escau el concepte de quantitat i, per tant, ni el de finit que atribuïa Parmènides a l'ésser únic, ni el d'infinít que li adjudicava Melissus, car les nocions de finit i d'infinít s'apòien en la de quantitat; el terme indivisible com el punt — escriu Sant Tomàs — és fi, i no finit.

c) Finalment, l'altra unitat, que brolla de la convergència en una sola raó o definició. Però tal unitat comportaria un veritable eixam d'inconvenients, si l'havem de pendre en el sentit absolut amb què la presentava l'Escola d'Elea. En primer lloc les *coses contràries* s'identificarien segons aquella unitat car convergirien en la mateixa única raó; així una sola seria la noció del bé i del mal i per tant intrínsecament i lògica es podria dir que el bé és mal o que el mal és bé i en conseqüència que el bé s'identifica amb el no bé. Paral·lelament seguint aquesta trajectòria diríem que l'ésser i el no ésser s'identifiquen en aquella noció única; després que l'ésser únic és no ésser;

(1) *Super octolibros Physicorum Aristotelis*, p. 8, text XV, cap. II (Salamanca, MDLXXXII).

i finalment que res no existeix. D'una manera semblant identificariem els diversos gèneres d'entitats, com ara la quantitat i la qualitat, etc.

Podem encara sospesar en l'ordre pràctic la valor de la repetida proposició fonamental de l'Escola d'Elea. Constel·lacions filosòfiques diverses han arribat a la situació d'arcàiques, o bé per exageracions ulteriors basades en veritats incontrovertibles que tard o d'hora han tornat a obtenir l'honor que els pertoca, o bé, per constituir sistematitzacions purament idealístiques, s'han anat enrunant a mesura que hom les posava en contacte amb la realitat. L'Escola d'Elea pertany a aquest últim grup.

Ella brollà amarada d'esplendors materials i seguint la profunda trajectòria humana tan ben concretada per S. Ignasi (1) es mogué amb esperit d'honor, de dominació, i de tirania. I la tirania no té altra concepció adequada ni fórmula més expressiva que la norma antinatural de la unitat absoluta, això és, excloent tota pluralitat, sia de l'ordre que hom vulgui. I en aquesta desvinculació de la realitat troba ella mateixa la seva timba adequada i definitiva, així com veiem en els nostres dies en les lluites del centralisme amb el nacionalisme.

Grollers de la ment, ni Parmènides ni Melissus sabien concebir altra cosa que una sola realitat: egoïstes i corsecs com tota aristocràcia mundanal, on veien la unitat la proclamaven absoluta excloent implícitament la pluralitat. Llurs successors emmotllats en la mateixa trajectòria i empaitats per llurs contraris que els obligaven a confessar que l'un sota un aspecte pot ésser múltiple sota altres aspectes, es trobaven en un veritable embarç i, volent a totes passades salvar la doctrina de llurs predecessors, maldaven per a liquidar la noció de multitud apel·lant a l'únic mitjà que s'ofereix a tota decadència inevitable; l'utilatge còmic de les apariències.

Per això alguns d'ells, com és ara Licofrò, deien que calia suprimir de tota proposició el verb *ésser*, car aquest, posat entre el subjecte i el predicat, els semblava que comportés dues realitats que unia. D'aquí que sostenien no haver de dir-se *l'home és blanc*, sinó *l'home blanc*, per tal com, segons ells, els conceptes *d'home* i de *blanc* constituïen una sola unitat; altrament, afegien, l'últim no podria ésser aplicat al primer.

Però aquesta norma purament verbalista, a part de no modificar la realitat de les coses, tenia els inconvenients de deixar inacabada tota proposició desvinculant-la com és evident, dels motllos ordinaris i, demés, de produir en la ment del qui l'oïa un sentit imperfecte, car *l'home blanc* p. ex. sembla més aviat el subjecte complex d'una proposició que no pas una proposició completa: per això hom s'hi queda com penjat.

Per tal, doncs, de fugir d'aquest inconvenient que els exposava a les befes de la humanitat, deien altres que no s'havia de dir ni *l'home és blanc*, ni *l'home blanc*, per les raons susdites, sinó *l'home és blanqueït* (en grec amb un sol verb).

(1) *Exercicios Espirituales*, setmana II, dia IV.

Així els semblava que no anunciaven una pluralitat d'aspectes reals, sinó una senzilla transmutació del subjecte *home*, com si tota transmutació no comportés una altra realitat.

Aquesta concepció tirana de la unitat absoluta que ni en el dogma cristià ha pogut trobar recer (1), pugnava amb el mateix ordre fenomènic. Sa existència seria, doncs, a guisa de cometa en el cel de la filosofia. Car això que d'una manera és un — diu Sant Tomàs — pot ésser múltiple sota altres aspectes. Un home té la unitat que comporta la seva individualitat, però aquesta unitat no és tan absoluta que exclogui d'ell altres realitats; la seva color, la seva figura, la ciència que ha après o l'art que pot exercitar, són tantes altres realitats que radiquen en aquella unitat substantiva abans dita. La noció del tot integral comporta la d'unitat de tal tot, però no exclou la de pluralitat de les parts que el componen, com ara un rellotge, una casa; i en la noció del continu trobem el concepte d'un tot, i per tant el d'unitat, però encloent d'un mode potencial i cap a l'infinit la pluralitat de parts. I observen aquí Aristòtil i Sant Tomàs que si aquells deixebles de l'Escola d'Elea creien, en l'esmentat cas de l'unitat que brolla d'un subjecte, salvar llur situació amb les violents combinacions gramaticals susdites, en canvi davant de la noció de tot, i per tant inclusiva de parts, no sabien què respondre, persistint en què era cosa il·lògica que això que és ú pugui alhora ésser múltiple.

Així la realitat, més forta que no pas el fantasiejar dels homes, ens imposa la pluralitat i amb aquesta la impossibilitat que la universalitat de les coses sia una unitat absoluta i simple.

VI. ELS ARGUMENTS DE L'ESCOLA D'ELEA. — Però no fineix pas aquí, ni de molt, la crítica que Aristòtil i Sant Tomàs fan de la doctrina de l'Escola d'Elea. Seguim-los ara *responent les raons* d'aquesta, cosa, cert, ben fàcil, compresa llur estructuració interna i externa, car llurs antecedents son falsos i llur forma defectuosa.

Comencem per Melissus. Ja havem vist que la seva afirmació fonamental és aquesta: allò que és *fet (generat) té començament* i partint d'ella raona en la següent forma: *per tant, allò que no és fet (generat) no té començament; però l'ésser no és fet, no té doncs començament*. Heu's aquí una fal·làcia del conseqüent que distingiria de seguida un migrat estudiant de lògica. El concepte de lo fet o generat (2) i el de principi o inici no s'identifiquen en llur radi; no

(1) «Si in Deo sit summa iucunditas, cum nullius boni sine socio sit iucunda possessio (Sèneca I *Epist. ad Lucilium*, VI) ergo ad summam iucunditatem requiritur societas et ita pluralitas» (S. BONAVENTURA, I *Sententiarum*, dist. II, art. únic, quaest. II, fund. 1. Quaracchi, 1882).

(2) «Principium enim dicitur dupliciter. Uno modo dicitur principium *temporis et generationis*, et sic accipitur principium cum dicitur: quod factum est habet principium, vel quod non est factum non habet principium... Non tamen ita quod simplex generatio et momentanea, quae est inductio formae in materiam, habeat principium, quia simplicis generationis non est accipere principium: sed totius alterationis, cuius terminus est generatio, est accipere principium, cum non sit momentanea mutatio, et aliquando generatio dicatur propter suum terminum» (S. TOMAS, I. *Physic. Arist.*, lect. V, n.º 5). I en la lliçó següent, n.º 3, escriu: «Sed Melissus procedebat ex eo quod est falsum et improbabile, scilicet, quod ens non generatur»

poden, doncs, ésser aplicats l'un a l'altre en qualsevol ordre, car el concepte de principi o inici té un domini que ultrapassa la noció de generació. Prescindint de la impropietat d'aplicar el mot *inici* a la generació estricta, l'ànima humana té inici i no ha estat generada. Com ara si diguessim: *Això que corre es mou: jo em moc; doncs jo corro*. La noció de moviment enclou encara altres aspectes que el de *córrer*. Inversament el raonament estaria bé si digués *jo no em moc; doncs no corro*, car la noció de moviment enclou el *córrer*. Sant Agustí en el llibre II *De Doctrina Christiana*, cap. XXXIII, en posa aquest esclatant exemple: *Es orador, doncs és home*, però, com ambdós conceptes no s'identifiquen, hom no pot capgirar aquesta proposició dient lògicament; *no és orador, doncs no és home*, però en canvi podria dir-se; *no és home: doncs no és orador*. D'una manera paral·lela, com que el concepte de començament té una extensió que ultrapassa el de *lo fet* que ell enclou, no s'identifiquen. Així podrem dir que *això que no té començament no és fet*, o generat, car aquell s'extén a aquest, però no que *si no és generat no té començament* per la raó susdita. L'argumentació de Melissus no té, per tant, cap valor quant a la seva forma.

Més encara: afegeix Melissus que si l'ésser a què es refereix no té principi, és infinit *a parte ante*, i prova, després, com havem vist, que tampoc té fi, deduïnt de tot això que és infinit en absolut, o sia sota tota mena d'aspectes. Heu's aquí un sofisma ben fàcil de distingir. Car, prescindint de l'inici en la generació que el lector ara com ara no capiria, la noció d'infinit comportada per les premisses es redueix a la *de duració* o sia en el temps; la conclusió, doncs, no hauria d'ultrapassar-la. Melissus l'extén a l'infinit en la magnitud, per tal com a continuació en dedueix la negació del moviment local i la de la pluralitat; la primera perquè fora d'ell no resta lloc; la segona perquè fora d'ell no pot haver-hi res en raó a sa infinitat que exclou tot lo que li pugui ésser extrínsec.

Més avant: Melissus, com acabem de veure, dedueix la immobilitat de l'ésser únic del caràcter d'infinit que a aquest atribueix. Però entre ambdós conceptes no hi cap una il·lació estricta. «Primerament — escriu Sant Tomàs — en quant al moviment local, car una part de l'aigua es pot moure en ella mateixa, de manera que no surti cap enfora, sinó aplegant-se i disgregant-se ses parts; i de faisó semblant si tot el cos infinit fos aigua seria possible que les seves parts es moguessin dins el tot sense extendre's més enllà del lloc d'aquest. Demés, respecte del moviment d'alteració: car hom no veu cap dificultat en que l'infinit sofrís alteració en tot o en part i no per això s'hauria de posar quelcom fora l'infinit».

Darrerament: Judicant els raonaments de Melissus pels corrents antics ens cal interpretar com a purament material la unitat que ell dedueix de la infinitat de l'ésser. Tal unitat no enclou, doncs, l'específica, i per tant no exclou la pluralitat d'éssers. L'home i el cavall — diu Aristòtil — difereixen segons l'espècie encloent diferències contràries.

Passem ara a l'estudi de la doctrina de Parmènides. Ell, ja ho havem

remarcat, situant-se en una esfera ultrametafísica i ultraformalista, denunciava com a fonamental que *l'ésser és, o no és*, i, apoiant-s'hi, raonava d'aquesta manera: tot el que és fora l'ésser és no ésser, i el no ésser és no-res, però l'ésser té com a característica la unitat, i per tant és ú; fora doncs d'aquesta unitat no hi ha res. No hi ha, en conseqüència, sinó un ésser.

Després de referir-se a aquest raonament, remarquen Sant Tomàs i Aristòtil que el seu examen ofereix un camí més ample i planer que no pas l'argumentació de Melissus. En efecte; mentre que aquesta oferia només dues portelles obertes, això és, la falsedat dels antecedents i la forma defectuosa en el raonar, el discurs de Parmènides n'hi afegeix una tercera o sia la de qualques proposicions seves en algun mode vertaderes que hom les pot tornar contra d'ell mateix. «Melissus — diu Sant Tomàs — partia d'això que és fals i improbable, això és, que l'ésser no és generat; per la qual cosa Aristòtil no disputà contra ell adoptant-ne les proposicions».

Entrant, doncs, per aquesta nova portella, Aristòtil i Sant Tomàs, cenyint-se al radi formalíssim en què actua Parmènides comencen observant que aquest pren l'ésser com si es digués tan sols d'un mode, i l'ordre real ens l'ofereix de molts modes. Car ésser és la substància, i ésser és l'accident, i éssers són encara les diferents realitats que sota la noció d'accident es troben encloses. Sota aquest aspecte la ideologia de Parmènides no respon a la realitat i per tant ni a la veritat. Però hom pot pendre l'ésser com a noció comú a la substància i a l'accident, i per tant a tota realitat còsmica, i aleshores és cert que *tot lo que és fora de l'ésser és no-res*. Ara, si el concepte d'ésser enclòs en aquesta afirmació es pren per un determinat gènere entitatiu dels que havem esmentat abans en aquest paràgraf, aleshores la susdita proposició és falsa, car si aquell concepte comporta la substància, resten fora d'ell les realitats-accidents o qualsevol d'ells, o inversament, segons que és notori. Una cosa semblant cal dir de l'altra afirmació de Parmènides, *l'ésser és un*, car si el concepte d'unitat enclòs en ella es refereix a una substància o accident determinats aleshores és exacta, però, ens autoritza a deduir-ne lògicament que a l'enfora de tal unitat no hi ha res més? No pas.

Això dit, Aristòtil i l'Angèlic Doctor passen a demostrar com la forma de raonament emprada per Parmènides és defectuosa i per tant inadmissible. Si ella fos llegítima seria eficaç en tota matèria, però esdevé precisament tot el contrari. En efecte: Parmènides diu:

Tot el que és fora l'ésser és no ésser; i això que és no-ésser, és no res: però l'ésser és ú, etc.

Seguint aquesta forma i referint-nos a la color alba a la qual atribuïm hipotèticament la unitat que Parmènides adjudica a l'ésser, diriem:

Això que és fora de lo blanc, és no blanc, i lo que és no blanc és no res. Però lo blanc és ú, etc.

D'aquest raonament no podriem deduir-ne, a dreta llei que no més hi hagi un *blanc* en el sentit de Parmènides. Primerament, diu Sant Tomàs,

perquè no és necessari que totes les coses blanques constitueixin un continu, i fins constituint-lo no apareixerien amb la unitat absoluta que aquell raonament comporta. Car, ja veurem en una de les vinents lliçons que el continu enclou *pluralitat de parts*. Ni *la raó* el concebirà tampoc amb aquella unitat, per tal com, essent ell un concret, hi destriarà el concepte de *blanc*, com a cosa que informa, del subjecte en què dita color es troba, i n'és informat i rebut per ell.

L'aplicació que acabem de fer de la forma de raonament de Parmènides palesa que el punt més defectuós del seu discurs provenia de prescindir o allunyar-se una mica massa de la realitat. Tancat en la noció d'ésser li havia fet perdre tot contacte amb el món objectiu, adjudicant-li una unitat apriorística i, com havem dit abans, farcida de tirania. A la llum dels raonaments emprats per Aristòtil apareixerà encara ella amb major relleu.

En efecte: el símil de la color *blanca* com a única, ens ha emmenat a la conclusió necessària que la seva unitat no tan sols no exclou sinó que comporta *pluralitat de parts* de diversa ordre, i per tant que la unitat concebuda per Parmènides és del tot fantàstica.

Seguint ara, doncs, el mateix procediment aplicant-lo a l'ésser de què parla el filòsof grec arribarem també a la conclusió que la seva unitat és un impossible metafísic per tal com ell comporta conceptes reals i parts del tot diverses en diferents esferes.

Ben cert, parant compte en que tot ésser és, o accident o substància i aplicant a la realitat el concepte d'ésser amb la unitat que li adjudica Parmènides tindrem que aquell, a causa de la seva unitat no pot adaptar-se sinó o bé a l'accident, o bé a la substància; o bé, en últim terme com diu D. Soto (1), exclosos l'accident i la substància isolats, enclourà aquell concepte ambdues realitats indiferentment; però és així que no pot referir-se únicament a cap d'aquelles dues, haurà, doncs, de comportar una pluralitat d'entitats que en el nostre cas no podran ésser sinó la substància i l'accident. Anem a veure-ho seguint les petges de Soto.

A) No es pot entendre només l'accident, car la noció pròpia i estricta d'ésser, l'ésser simplement dit és la substància i a ella s'aplica. Demés «si l'ésser en relació al subjecte és prè per l'accident, com aquest sia allò que és dit del subjecte, es segueix que allò al qual és inherent, lo que és, val a dir el subjecte al qual convé l'accident, lo que és ésser, serà no ésser; car si no més l'accident és ésser, i lo que és fora de l'ésser és no ésser, es segueix que la substància no serà, això és, serà no ésser i no-res; car la substància és altra cosa d'allò que és, això és, de l'accident que és ésser (així quelcom serà que no és) la qual cosa equival a dir que el no ésser com la substància, serà ésser, això és, *llanc*. Car la blancor a la qual, en tal supòsit, pertocaria exclusivament la noció d'ésser seria aplicada en concret a la substància la qual seria

(1) *Ob. cit.*

no ésser i així hom cauria en l'absurd de predicar un dels contradictoris de l'altre. Demés, n'esdevindria un altre absurd, que això que és, és a dir l'accident, no seria existent en altre i com l'ésser de l'accident no sia sinó existir en altre, es seguiria que l'accident no existeix. D'on pervindria una altra contradicció, és a dir, que això que és, no és. Si la noció d'ésser comporta, doncs, la substància i l'accident, això és no més l'accident, aquest no pot existir». I així tindríem que no existiria res.

Així l'ésser imaginat per Parmènides, aplicat només a l'accident comporta també la substància i, per tant, la pluralitat d'éssers, absurd evident dins la teoria d'aquell filòsof. Fem ara d'adaptar-lo només a la substància i arribarem a la mateixa conclusió de la pluralitat d'éssers.

B) «Si l'ésser — continua dient Soto — és pres només per la substància aleshores com l'accident sia fora del concepte d'ésser, això és sia altra cosa que la substància, tindrem que serà no ésser, i com l'accident, per exemple la blancor en concret, sia predicada de la substància, llavors que diem l'ésser és blanc, es seguirà el mateix absurd que abans, és a dir, que això que no és denominarà el que és i per consegüent que un dels contradictoris serà predicat de l'altre». La substància tal com ens l'ofereix la realitat ens emmena, doncs, a concedir amb ella l'existència de l'accident, i aquest ens obliga a concedir l'existència d'aquella.

I en arribar aquí és un gaudi particular per a nosaltres, i pensem que ho serà també per al lector, transportar-hi la visió que dels arguments que acabem de consignar arribà tenir la ment catalana en la seva concreció més alta, més equilibrada i més viva. Fra Didac Mas de Vil·lareial, el més profund i clàssic dels pensadors de la nostra raça condensa els arguments susdits, que en definitiva brollen d'Aristòtil en la següent brevíssima forma: «Si totes les coses són només que una cosa, aquesta serà o substància o accident, o quelcom agregat de substància i accident; però tal unitat no es pot aplicar a cap d'aquestos; doncs no totes les coses seran només que una sola cosa. Es prova: En primer lloc no pot ésser quelcom agregat car això que és per agregació, no és ú sinó pluralitat. Ni tampoc pot ésser accident per tal com essent predicat aquest de la substància, si tot el que és fora de l'ésser és no ésser, es seguiria que l'ésser denominaria la substància la qual seria no ésser, i així el no ésser seria ésser. Finalment no pot ésser ni la substància, car essent aleshores l'accident fora d'ella, seria aquest no ésser i predicant-se de la substància, el no ésser seria predicat de l'ésser, i així l'ésser seria no ésser. Essent, doncs, absurdes totes aquestes conseqüències, és impossible que totes les coses sian una sola cosa» (1).

Comparant l'exposició de Fra Didac Mas amb la de Domènec Soto, hom observa en aquest una marxa més discretament lenta i més atapeïda de varietat d'expressions per tal de facilitar la comprensió del lector, però també

(1) *Commentaria in octo Libros De Physica Auscultatione Aristotelis*, llib. I, cap. III (València, MDXCIX).

una centració metafísica més alta i fina. Didac Mas — dominic com l'altre i pastat en la mateixa escola — és clar i ben tangible tot essent breu, però no serva en el nostre cas la mateixa elevació ni finor de Soto. Aquest, ja ho havem vist, planeja la qüestió dient: L'ésser únic de Parmènides, o es refereix a la substància, o a l'accident, o enclou indiferentment ambdues realitats. En aquest últim membre sense afegitor que concretant més el faci davallar, es serva en una elevació més filosòfica. Didac Mas planejant l'argumentació amb els mateixos termes que Soto, concep l'últim membre esmentat davallant una mica més a la realitat crua i concreta — confirmant així la nissaga romana de la nostra raça — l'*agregat* de substància i accident; però la seva assequibilitat més ràpida i eixamorada de plasticisme té una adequació major per al prosselitisme i escau més harmònicament a la nostra psicologia.

Però tornem ja als nostres raonaments. Arribats als absurds que havem constatat, Aristòtil i els grans pensadors de l'escola tomista remarquen que l'ésser únic és aiximateix un mite estudiat sota altres punts de mira, o sia perquè la realitat és ben bé diversa encloent arreu la multiplicitat de parts quantitatives i conceptuals.

«Si l'ésser — diu Sant Tomàs — significa exclusivament una sola cosa no tan sols no hi podrà haver accident amb subjecte, però ni tampoc podrà haver cap magnitud, car tota magnitud és divisible en parts i cada una d'aquestes, com a tals, comporta un concepte divers. De la qual cosa es seguirà que aquell ésser ú no és substància corpòria».

Però la concepció que té Parmènides de la unitat de l'ésser aterra encara una altra realitat ben palesa. Ell exclou el concepte de substància, car la noció d'una substància qualsevulla, això és de l'ésser que no existeix en altre, enclou manifestament *una pluralitat d'aspectes reals i substantius*. Suposem — diu Aristòtil — que tal substància sia l'home; la noció d'aquest enclou dues notes substantives, car si el definim dient que és *animal bípede*, haurem de concloure que és *animal* i que és *bípede*, i per tant que és composta de pluralitat d'aspectes substantius. Però no podrà hom objectar que aquests són accidentals? Acceptem-ho, respon el filòsof, i aleshores ens trobarem que ells seran aspectes accidentals o bé de l'home, o de qualque altra cosa.

El primer supòsit és impossible, car l'accident o bé té una existència eventual en el subjecte on es troba, com ara el seure, o bé té amb ell una connexió permanent i com essencial: tal és aquell accident en la definició del qual hom deu posar el subjecte on el propi accident es troba. Si dic *colltort* i vull explicar el contingut ideològic de tal paraula hauré d'acompanyar la noció de *tort* com a accident a la de *coll* com a subjecte. D'altra banda les lleis més elementals de la Lògica no ens permeten posar en la definició de qualsevol part integradora d'una altra definició, l'objecte d'aquesta última, amb la qual hom vol precisament esclarir la natura d'aquell a què ella es refereix, altrament la definició en aquest cas no explicaria res, seria com hom diu circular, car faríem d'esclarir la natura d'una cosa que cal suposar prèvia-

ment desconeguda i posteriorment coneguda per mitjà d'una altra previament desconeguda que cal suposar primerament coneguda a causa de la trajectòria natural de l'enteniment, que passa de lo conegut a lo desconegut. Voler posar de relleu el que és *l'home* dient que és *animal racional* a un que no conegués llur contingut ideològic i maldar per a explicar aquestes dues notes per *l'home*, que és el que finalment hom ha d'esclarir, seria un contrassentit i un absurd tan evident com va en la seva finalitat.

Fetes aquestes consideracions Aristòtil i Sant Tomàs argüeixen en la següent forma. Si el concepte de *bípede* és accidental a l'home o bé ho serà d'una manera eventual i per tant perfectament separable sense perjudici del caràcter d'home i aleshores aquest podrà deixar d'ésser *bípede* sense deixar d'ésser home o el que és igual l'home de si no serà *bípede*, la qual conseqüència dins la nostra hipòtesi és absurda; o bé el caràcter de *bípede* comporta el concepte d'accident inseparable i com essencial, abans explicat, i aleshores segons lo dit haurem de definir *l'home* per mitjà del concepte de *bípede* i aquest pel d'*home*, car serà accident com essencial de *l'home* la qual cosa és completament absurda per contravenir a la norma lògica abans exposada. Un raonament semblant podríem fer amb l'altre concepte d'*animal*.

Però hom podria dir, els aspectes d'*animal* i de *bípede* no són accidents de l'home sinó d'un altre subjecte. Però aleshores llur tot = *home* seria un aspecte accidental d'un altre subjecte, absurd evidentíssim dins el sistema de Parmènides, car comporta la pluralitat de realitats que precisament ell negava; ens trobaríem amb uns accidents sense subjecte on radiquessin i per tant arribaríem a la conclusió absurda que abans remarcavem *ésser és el no ésser*. D'altra banda com els repetits aspectes substantius constitueixen la substància *home* i havem partit del supòsit que aquest no és inherent a cap altre subjecte, és impossible que tals aspectes plegats, ni per tant l'home, sien accidents d'altre subjecte.

En la nostra hipòtesi, doncs, les nocions d'*animal* i *bípede* són substantives i, com a constituents el tot substància *home*, emmenen a la visió de la pluralitat de realitats intrínseques en aquesta. La unitat de Parmènides no respon, per tant, a l'ordre objectiu en quant atempta a la pluralitat que comporten l'accident en el subjecte, l'existència de parts quantitatives i les que constitueixen la noció de tota realitat substantiva.

VII. EL RAONAMENT DE PARMÈNIDES I LA DOCTRINA DE PLATÓ. — La tàctica d'Aristòtil en escometre l'argumentació de Parmènides, ja ho havem vist, raïa a posar-la en contacte i controlar-la amb la realitat, denunciant així la profunda divergència que servava aquella en relació amb aquesta. D'una banda l'escola d'Elea emmenava a la conclusió que si hi ha subjecte no hi ha accident i si hi ha accident no hi ha subjecte i, per tant, que el *no ésser és predicat de l'ésser*; d'altra banda que en el supòsit, ben positiu d'existir qualque *magnitud* hauria ella d'ésser *indivisible*, car en altre cas comportaria parts i per tant, pluralitat d'éssers.

En el sistema de Plató i procedint en part d'una manera anàloga a Parmènides hom arriba a les mateixes conclusions absurdes subratllades en el paragraf anterior. Quant a la magnitud la judica indivisible en el sentit que en definitiva és ella composta d'indivisibles, car tot cos, diu ell, es resol en superfícies, i aquestes en línies i les línies en punts. Però d'aquest particular en parlarem extensament més endavant.

Plató concep l'ésser com una unitat genèrica que únicament, per participació del primer ésser, enclou només la substància, o millor dit, el radi de lo substantiu. Tot, doncs, lo que no sia substància serà no ésser; car en altre cas seria substància i no substància alhora. Seria substància en quant seria ésser: no seria substància en quant partim del supòsit que no ho és. En conseqüència tot el que és fora del radi substantiu és no ésser. Parmènides continuaria dient: doncs no és res. Però aquí comença la divergència entre ambdós filòsofs. Partint d'un mateix punt (*tot el que és fora de l'ésser és no ésser*), Parmènides amb lògica més massissa i certera dóna a continuació i com a sequela aquesta equivalència: *no ésser = no res*, però Plató, colpit profundament per la pluralitat en l'univers, s'espaoordeix davant aquesta equivalència i presuposa en el primer membre d'ella una doble categoria, això és, el no ésser en quant enclou el no res, i el no ésser en quant comporta allò que sense tenir el caràcter d'ésser, és, com ell diu, *quelcom*. L'accident, diu Plató, és una realitat fora de la substància; és, doncs, fora del radi de l'ésser, però no es pot confondre amb el no-res i per tant és *quelcom, quelque cosa*. Així, per aquesta via, arribem al mateix absurd a què emmenava el raonament de Parmènides. Si l'accident és no ésser i per altra part és ell predicat de la substància tindrem que el no ésser és predicat de l'ésser o sia que *no ésser és l'ésser*.

D'on provenia l'equivocació de Plató? De no haver sabut llucar plenament la pluralitat en la unitat de la realitat. Semblant fou també la flaca originària de Parmènides, pensar que una unitat ha d'excloure tota pluralitat, i que una pluralitat ha d'excloure tota unitat. Si l'accident no és *quelcom* — deia Plató — tot serà ú. Però replica Aristòtil, suposem fins que l'accident no existeix, això és, l'equivalència de Parmènides *no ésser = no res*, i que no més existeix l'ordre substantiu posat per Plató, aleshores ens trobarem també de faç a la pluralitat. Ja havem vist abans que l'home és *animal* i demés *d'animal*, és *bípede*, dues realitats substantives ben diverses. Per altra part la multiplicat de diferències va contraent un gènere determinat en ben diverses substàncies.

Finalment remarca Aristòtil amb seny admirable que malgrat ésser cert que el concepte d'ésser, simplement dit (1), no pot aplicar-se sinó a la subs-

(1) *Ens simplement dit*; cal explicar una mica aquesta expressió. La noció de substància es forma amb elements que no surten del seu radi intrínsec, per això la definim dient que és allò que existeix en ell mateix. Però la noció d'accident es troba ja complexionada necessàriament amb un ordre extrínsec, car ella enclou per necessitat la substància d'on l'accident brolla a manera de causa instrumental; sense la substància l'accident no existeix, i la seva llei fonamental rau a modificar-la. La seva entitat dins la diferenciació estatuïda per la filosofia, no vol

tància, no cal, respecte de l'accident, ni és raonable anar a parar a l'altre extrem, o sia al no-ésser absolutament, car diu Sant Tomàs «per bé que l'accident no sia ésser simplement dit, no podem denominar-lo absolutament no ésser».

Acabarem aquesta matèria transportant ací un bell resum de Domènec Soto en el qual és explicada segons que ell la comprenia, l'evolució de l'escola de Parmènides en la platònica i el punt just d'equilibri entre ambdues constatat per Aristòtil: «Els deixebles de Parmènides — diu — segons que hom pot deduir del diàleg *El Sofista* de Plató on tractà de l'ésser i el no ésser, sostenien que tot era una sola cosa — posat que no hi hagin contradictòries veres — d'aquesta manera. Pensaven que l'ésser és simplement univoc i que significava només la substància, la qual subsisteix per ella mateixa. I argüien que l'accident era simplement no ésser; car si fos ésser (com l'ésser simplement dit s'identifiqui amb la substància) l'accident seria aleshores substància; i com és ben manifest que l'accident no és substància, tindriem que l'accident seria i no seria substància. Per la qual cosa, si l'accident — deien — és simplement no ésser, serà no-res. I així sostenien que tot era només que una cosa, és a dir, que tot convenia en l'única raó o noció d'ésser. Els platònics, però, concedien, cert, que l'ésser significava només la substància (car Plató posava l'ésser com univoc generalíssim a la substància i afirmava que de cap de les maneres encloïa l'accident), però, per tal de respondre al raonament de Parmènides, deien que no més d'un mode hom podia negar que tot era una sola cosa, això és dir, si hom concedeix que hi hagi quelcom fora del radi de l'ésser que sia no ésser, i malgrat d'això sia quelcom, com ara l'accident i la matèria prima, els quals són simplement no ésser, per això, car no són substància, i, amb tot, són qualche cosa. Aristòtil, però, judicà absurdes ambdues opinions i prengué una via intermèdia, això és, que l'ésser no tan sols significa la substància, sinó que és un anàleg que significa principalment la substància, i també l'accident per atribució a la substància. I per això l'accident ni és simplement ésser, ni simplement no ésser, sinó ésser com en un terme mig, això és, ésser de l'ésser». (*Ob. cit.*, cap. II, text XXXI, in fine).

PERE M. BORDOY-TORRENTS.

dir entitat, sinó amb referència a un ésser on es troba i que necessàriament comporta. Per això escriu sant Tomàs: «La quantitat, i la qualitat i altres semblants no són simplement éssers, segons que més avall hom dirà. Car hom diu «ens» així com per haver l'ésser, la qual cosa tany només a la substància, que subsisteix. Els accidents, però, són anomenats éssers, no perquè són, sinó més aviat perquè per ells quelcom és; com ara la blancor es diu ésser per tal com el seu subjecte és blanc. Per aquesta raó no són dits *simplement éssers*, sinó éssers dels éssers així com la qualitat i el moviment» (*XII Metaph.*, lect. 1, n.º 2419, ed. Cathala.)

Secretaria de l'Institut de Ciències