

Realitat i coneixement en la filosofia grega. Una nota bibliogràfica

Andreu Grau i Arau

Universitat de Barcelona
andregrau@ub.edu



Resum

En aquesta nota bibliogràfica sobre els llibres de Miguel Candel i d'Antoni Bosch-Veciana, hem mirat d'apropar-nos a una sèrie de temes ontològics i epistemològics del pensament grec, com ara la identitat, el coneixement i la seva transmissió, la natura i la realitat.

Paraules clau: identitat; coneixement; realitat; natura.

Abstract. *Reality and Knowledge in Greek Philosophy: A bibliographical note*

In this bibliographic note on the books of Miguel Candel and Antoni Bosch-Veciana, we have tried to examine a number of epistemological and ontological issues of Greek thought, such as identity, knowledge and its transmission, nature and reality.

Keywords: identity; knowledge; reality; nature.

Sumari

1. Els grecs i la filosofia
2. Del mite al logos
3. Natura
4. El coneixement de la realitat
5. *Traditio et translatio*

Presentem dos llibres sobre filosofia grega publicats a la nostra terra: *Tiempo de eternidad: Reflexiones sobre y desde la filosofía Antigua* (TE), de Miguel Candel, professor titular d'Història de la Filosofia de la Universitat de Barcelona, i *Lectures gregues* (LG), d'Antoni Bosch-Veciana, professor d'Història de la Filosofia Antiga a la Universitat Ramon Llull¹.

1. Miguel CANDEL (2013), *Tiempo de eternidad: Reflexiones sobre y desde la filosofía antigua*, Barcelona, Montesinos, p. 361, i Antoni BOSCH-VECIANA (2014), *Lectures gregues*, Barcelona, Publicacions de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, p. 303.

A la nota introductòria, Candel ens avisa que la major part dels textos s'havia publicat l'any 2002 sota el títol *El nacimiento de la eternidad* i que alguns dels capítols (II, III, VIII, IX, XI, XII i XIII), lleugerament modificats, abreujats, més desenvolupats, lleugerament ampliat o ampliat del tot, ja havien aparegut en revistes i en llibres de congressos. Aquests escrits podem classificar-los per matèries:

- a) Física: «Lo lleno y lo vacío: la realidad como límite entre dos infinitos» (III) i «La aporía del movimiento» (VII).
- b) Psicologia: «El alma es acción» (X) i «No hay sujeto sin objeto» (XI).
- c) Onto-epistemologia: «Realidad de las formas o formas de la realidad» (V) i «Naturaleza y razón» (VI).
- d) Lògica: «La saludable levedad del ser: Una lógica con alma metafísica» (VIII) i «Posibilidad, necesidad y ser en Aristóteles».
- e) Filosofia pràctica: «Virtud pública y virtud privada en la *República* de Platón» (IV), «La amistad: el yo en el tú» (XII) i «El combate de Eros y Fobos» (XIII).

Al capítol I, «Filosofía solar, filosofía lunar», hi trobem la justificació del títol del llibre. El capítol II, «Filosofía y traducción» és d'ordre metodològic.

Amb un prefaci d'Ignasi Roviró, també professor de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, Bosch-Veciana reuneix dotze intervencions seves als Col·loquis de Vic ordenades cronològicament: «Sobre la llei» (1997), «Sobre la història» (1999), «Sobre la política» (2000), «Sobre la poesia» (2002), «Sobre la natura» (2003), «Sobre la salut» (2004), «Sobre la identitat» (2005), «Sobre l'economia» (2006), «Sobre la memòria» (2007), «Sobre la bellesa» (2009), «Sobre Europa» (2010) i «Sobre la imatge» (2011).

A partir d'aquests textos diversos, ens hem proposat d'assajar una sèrie de qüestions ontològiques i gnoseològiques sempre obertes a l'hora de meditar sobre la filosofia i la cultura hel·lèniques.

1. Els grecs i la filosofia

Tal com ho havia estat l'espècie humana en la història de l'univers, sosté Miguel Candel que la filosofia és un accident en la història de la humanitat. Tot va començar ara fa vint-i-cinc segles i, probablement, això no s'hauria produït si l'astronomia mesopotàmica i l'agrimensura egípcia no haguessin arribat al coneixement d'uns mercaders grecs que navegaven arreu de la Mediterrània per cercar el cereal necessari per poder subsistir. Aquella astronomia i aquella agrimensura que reforçaven la superstició dels pobles esmentats van despertar la curiositat dels grecs, gent que, com molt bé puntualitza Candel, en la primitiva organització de clans guerrers, no havia tingut una casta sacerdotal. La curiositat els va dur a interrogar-se sobre la fàbrica de l'univers, com ho pot fer qualsevol artesà que es pregunta sobre la manera de fabricar atuells, estris o teixits (TE, p. 13-14). D'aquesta manera, els relats mítics van ésser

gradualment substituïts per explicacions tècniques sobre l'origen i l'estructura del món, i, d'aquesta peculiaritat cultural, acabaria sorgint la filosofia. «Estranya criatura de la ment hel·lènica —ens diu Candel— que, sigui com vulgui, durant els seus primers anys de vida, va continuar arrossegant esquinçalls de la placenta mitològica en la qual s'havia format» (TE, p. 14-15).

«Quan els grecs foren els grecs?», es pregunta Bosch-Veciana. Hi ha alguna estreta relació entre la seva identitat com a poble i el naixement de la filosofia? Sembla ésser que la identitat com a tema no fou una preocupació per als grecs: mai no van reflexionar temàticament sobre la seva experiència grega, sobre la seva identitat com a tal; no van pensar pròpiament en termes d'allò que anomenem *grecitat*, «per molt que en el seu pensar mateix estaven duent a terme, estaven realitzant, allò que ara anomenem, amb força contundència, *grecitat*». Per a Jacob Burckhardt, constituïen una nació, tot i que van ésser una cosa molt variada. Ens fa veure Bosch-Veciana que la denominació de *Nation* és més pròpia del romanticisme alemany del segle XIX, al qual pertanyia Jacob Burckhardt, que no a la Grècia clàssica de la qual parla, i acceptarà que aquesta unitat en la diversitat que observa l'historiador suís és un dels punts de la consciència grega viscuda des de dins. La identitat d'un poble o d'una nació es veu en el fet de saber-se diferent dels altres i, en això, la filosofia hi té un lloc principal. Diògenes Laerci, en les *Vides dels filòsofs*, havia escrit que, amb els grecs, no només s'havia iniciat la filosofia, sinó també una estirp humana (LG, p. 117-119).

Tant pel seu objecte com per la seva vocació de completa autosuficiència —signe d'identitat—, els grecs entengueren la filosofia com un saber total, i aquesta fou —podem dir-ho— la seva peculiaritat. Indica Candel que la llum que constitueix la filosofia brolla d'ella mateixa i, per això, es pot qualificar de «solar». Tot el que ha vingut després no són més que reflexos d'aquesta resplendor originària i original, i no perquè els grecs fossin molt més intel·ligents que els pobles que els van succeir, sinó pel fet d'haver pensat abans (TE, p. 38; vegeu-ne també la p. 40).

2. Del mite al logos

Com es va generar i va evolucionar aquest pensament? Candel ens proposa fixar-nos en dos processos: el de «fetitxització» i el de «naturalització». Si la religió s'havia vist com el procés de «fetitxització» del món, la filosofia es presentava com el de «naturalització». El paper heurístic de la mitologia religiosa es limitava a una espècie d'argument d'autoritat generalitzat, segons el qual les coses són com els déus volen que siguin. Això fa que els processos mundans siguin arbitraris i no restin sotmesos a regles racionals i universals de càlcul i revisió (TE, p. 22-23). La fetitxització no és més que sobrecarregar de sentit els objectes del món. Candel sosté que, al llarg del procés d'hominització, cap grup de l'espècie humana no s'ha vist lliure de la irresistible pressió de l'impuls mitopoètic. La consciència projecta la coseïtat del món sobre el jo, d'una banda, i, d'una altra, la subjectivitat del jo sobre el món, de la qual brolla directament el fenomen miticoreligiós. Cal, però, no oblidar que la humanitat

no evoluciona en bloc: en les societats més primitives, hi trobem individus avançats, i en les més modernes, en canvi, topem amb gent anquilosada en el passat (TE, p. 15-17).

Defineix Candel el món del mite com un conglomerat d'àmbits inconnexos. La manca d'unitat del pensament no filosòfic es dona per no reconèixer la seva pròpia dispersió i pluralitat de continguts. Al contrari, el món de la filosofia és una unitat fonamental. El caràcter racional de la naturalesa consisteix en el fet que tot hi està relacionat, que totes les coses formen una unitat. Ara bé, com que «unitat» i «pluralitat» són termes correlatius, i que el bloc conceptual que formen és el que, pròpiament, en diem *unitat*, hem d'acabar acceptant, seguint el que llegim a *Metafísica* Z I, que la filosofia no és tant el pensament de la unitat com la consciència insatisfeta de la pluralitat no integrada. Així, des d'Heràclit fins als corrents neoplatònics, la filosofia grega representarà un ascens constant de la pluralitat inconnexa i intel·ligible a la unitat omnicomprendiva. Sia com a *logos* heraclitià, com a *eídos* platònic, com a primer motor aristotèlic o com a *pneuma* estoic, en tot estrat de la filosofia antiga, s'acaba observant la unitat sobre la multiplicitat, tal com Plató va proposar. L'excepció dels anomenats *pluralistes* és, segons Candel, només aparent: «els processos de composició i descomposició només s'oposen com els dos sentits en què es pot recórrer una mateixa direcció, en tant que el ple i el buit, per la seva pròpia naturalesa complementària, no fan més que integrar una unitat superior» (TE, p. 24-25).

La història està relacionada amb el pas de la interpretació mitològica a l'explicació racional. Escriu Bosch-Veciana: «Aristòtil, que va ser qui per primera vegada va utilitzar el terme "historiador", l'oposa al de poeta. La poesia —ens diu a *Poètica* 1451a36— és més seriosa i filosòfica que la història, perquè s'ocupa del que és general i del que és possible, mentre que la història es limita a registrar allò que va passar». En la feina dels primers historiadors grecs, hi trobem «el testimoni d'una *mirada* i el *logos* teixit d'una intel·ligència penetrant i memorable» (LG, p. 50-51).

El racionalisme propi del moment polític i cultural d'Atenes influeix en la direcció de l'obra d'Heròdot, qui passa d'ésser un logògraf a ser un historiador. Malgrat que encara contempli la intervenció divina per explicar els successos, entendrà la història com una sèrie encadenada i racional d'esdeveniments» (LG, p. 42). La *historié*, que neix com a escriptura i que és testimoni escrit o reconstrucció literària, «narra una experiència personal, una constatació de fets, un testimoni directe del real i veritable, enfront d'allò narrat per altres i referit a temps llunyans, primigenis, que apunta a esdeveniments fabulosos que ningú no ha vist i que donen sentit present». La *historié* s'arriba a oposar al *mythos* d'una forma més remarcable que el *logos*. La investigació és l'estudi de les causes entre els esdeveniments i els fets. Pitàgores havia practicat la investigació més que cap altre home i Heràclit la va reclamar per als filòsofs (LG, p. 43-44). Del pròleg amb què Heròdot comença la seva obra, el professor terrassenc creu que s'han de destacar els lligams que estableix entre *a*) la *investigació* i la *memòria*, i entre *b*) la *investigació* i la *glòria*. D'aquesta manera,

la *historiè* es converteix en aquella narració dels fets que, articulats causalment, han de perviure en la memòria no només com a record passiu, sinó com a record que mou l'acció humana, i en «el canemàs en el qual es teixeix la vida dels homes i de les dones de cada present, els quals es viuen vinculats als esdeveniments i als fets humans i gràcies als quals poden desplegar-se maneres noves d'elaborar el present» (LG, p. 44).

D'altra banda, Tucídides, amb qui la història esdevé una disciplina crítica, pragmàtica i política, emprarà un altre terme: *syngrafè* («compondrà un testimoni escrit sobre... i no únicament serà testimoni de...») (LG, p. 44 i 49). Bosch-Veciana concretarà en quatre els termes que mereixen ésser destacats en l'obra de Tucídides (LG, p. 46-47):

1. La història com a història de *fets contemporanis*.
2. La *mirada* dels fets que succeeixen.
3. La *recerca de la veritat*, la qual cosa comporta que la història sempre hagi de ser història contemporània, història de transmissió de mirades i de presència.
4. La *memòria* d'allò esdevingut en l'actualitat: el que diu l'historiador és per a fer memòria d'una veritat teixida en un *logos* que ha rebut de la *mirada* la seva possibilitat de ser dita.

Els historiadors volen fer, del relat històric, un *teixit continu*, és a dir, un tot (recordem que abans hem dit que els grecs havien entès la filosofia com un saber total), o «*història*» *perpètua* feta des de cada present. Aquí, la memòria és «presència» i no «record», com entendrà posteriorment Lluçia (segle II dC), per a qui la tasca de l'historiador és dir el que ha succeït (LG, p. 49-50). Comptant amb l'obra *Literatura grega: Contenidos, métodos y problemas* (1967), de José Alsina, Bosch-Veciana mantindrà que Tucídides vol comprendre la seva pròpia època des d'un punt de vista nou: el polític. Contra l'actitud teològica dels seus antecessors, i amb un criteri totalment positivista, descobrirà l'existència d'una llei política en la història. Per això, per a l'historiador atenenc, l'autèntic estadista serà aquell que conegui bé la naturalesa humana en la seva dimensió social. El seu mètode no s'apartarà del de la medicina hipocràtica, com molt bé es percep en la distinció entre «causa aparent» i «causa real», que no és res més que l'aplicació original de la terminologia emprada pel metge de Cos: pressupòsit de la regularitat de la naturalesa, observació dels símptomes i pronòstic del curs de la malaltia (LG, p. 47-48).

3. Natura

Seguint el curs de la filosofia, comprendre el món serà *abastar-lo*, però cada acte de comprensió del món, en expressió de Miguel Candel, passa a formar part del mateix món, fet que ens obliga a haver d'escollir entre dos camins: el d'embranchar-nos en el que suposa aquesta comprensió o el de renunciar-hi (TE, p. 7). Ens decantem pel primer.

Hem vist com el naturalisme esdevenia una alternativa a la fetitxització. Candel, però, ens avisa que el pressupòsit bàsic de la concepció naturalista és quelcom que molts historiadors de la filosofia antiga veuen com una aportació tardana dels estoics, quan ja es troba explícitament en Heràclit: la intel·ligibilitat dels processos naturals i la identitat de *physis* i *logos*. Malgrat que comencés fent-lo per les naturaleses particulars de les coses, la filosofia havia de permetre entendre la natura en el seu conjunt (TE, p. 23). Candel ens diu que, des de Plató i les seves diferents formulacions de la «teoria de les idees» fins a Kuhn i el seu concepte de «paradigma», passant per Locke, Hume, Kant, Hegel i Husserl, la filosofia no ha estat, en ètica, en física o en lògica, res més que la pugna per donar raó general, i no merament particular, de la seva pròpia manera de donar raó del particular a través del general (TE, p. 167).

Però la naturalització del món que perseguia la filosofia, que partia del fet que el caràcter racional de la naturalesa s'observa en la relació de tots els seus components, no va eliminar la comprensió dualista de la realitat: l'*aquí* i el *més enllà* que havia predicat la religió. Per a la religió, «el plus de realitat atribuït al món és un determinat ésser transmutat que se serveix dels éssers mundans»; en canvi, per a la filosofia, «és l'ésser del món com a tal, que es manifesta en tots i cadascun dels seus éssers particulars». Per això es diu que la filosofia identificarà aquest *més enllà* amb una dimensió constitutiva del món. No es pot negar que religió i filosofia coincideixen en el fet de considerar el coneixement profund del món inassolible als sentits i al llenguatge corrent, però difereixen en el fet que la filosofia proposa suplir-los amb el saber sistemàtic del *logos* i la religió ho fa amb una acte de simple assentiment en què es renuncia d'entrada a qualsevol intent de comprensió. «Et hoc dicimus FIDEM» (TE, p. 30-31).

Antoni Bosch-Veciana ens convida a fixar-nos en un polèmic fragment d'Heràclit que s'ha traduït com «la naturalesa es complau a amagar-se». Segons el nostre autor, «la importància d'aquest fragment d'Heràclit rau en el fet de ser el primer text conservat de la nostra tradició hel·lènica que parla de la φύσις substantivament i sense complement de nom, és a dir, el primer text que parla de la φύσις de manera absoluta, no pas com la *naturalesa d'això o d'allò*» (LG, p. 71-72). Admesa aquesta notícia, hem d'entendre que el filòsof d'Efes, en la formulació del judici, ja està seguint el camí de la naturalització. Ara bé, Bosch-Veciana ens informa que el mot *physis*, a l'època d'Heràclit, no significava *natura* com una *totalitat*, sinó que significava tant *el procés* de néixer i d'aparèixer d'una cosa com *el resultat del procés*. Si ens fixem en el verb *kryptesthai*, veurem que es tracta d'un verb que pertany al vocabulari de la mort: «en el moment de la mort es velava la cara del difunt i, en l'enterrament, es cobria de terra el lloc on s'havia acabat d'enterrar el mort». Al fragment, s'hi percep una antítesi entre la vida d'allò que neix i d'allò que es va fent (*physis*) i la mort, que és el que s'amaga i es vela. Això és el que sembla ésser que volia expressar Heràclit: «Tot allò que fa néixer tendeix a fer morir» o «Allò que neix tendeix a morir». El sentit que més correntment li atorguem en l'actualitat: «La naturalesa es complau a amagar-se», té el seu origen en els estoics. Apunta Bosch-Veciana que «no hi ha, doncs, manera de tractar de la vida i amb la

vida sense tractar, alhora, de la mort i amb la mort o, si es vol, de parlar de la naturalesa sense parlar de la seva finitud, tal com llegim el fragment d'Heràclit». La natura no és més que un joc entre la vida i la mort, entre la producció i la destrucció (LG, p. 79-81).

A aquesta visió que parteix de la idea de transformació o canvi, s'hi oposa la de l'ésser de Parmènides. Tanmateix, Miguel Candel prova d'ajudar-nos a no veure l'ésser com un objecte, sinó a contemplar-lo com un simple vehicle de constitució dels objectes, designats pels predicats de la proposició. En si mateix, l'ésser no és cap predicat: és una simple còpula entre el subjecte i el predicat. Per això, la dignitat de l'ésser no es troba en el seu caràcter eidètic, com creia Plató, ja que no té més forma que la que li confereix el predicat per ell abocat sobre el subjecte, sinó en la seva ubiqüitat conceptual, que permet que s'infiltri en qual-sevol concepte (TE, p. 31-32). En relació amb això darrer, no podem deixar de notificar l'anàlisi que fa el nostre professor barceloní sobre la controvertida distinció entre «ésser» i «existència» aplicada a les formes: «parlar de l'existència de les formes és un mode d'expressió escassament rigorós que indueix a la clàssica interpretació individualitzada de les εἶδη platòniques iniciada, pel que sembla, pels seus deixebles directes i consagrada —per criticar-la— per Aristòtil». Candel insistirà en el fet que «ésser» és, fenomenològicament, molt menys, però ontològicament molt més que «existir», i, per això, especificarà que les formes platòniques «no existeixen», sinó que «són» (TE, p. 160-162).

Sense esmentar-la, Parmènides al·ludeix a l'eternitat com un tret constitutiu de l'ésser. Oposant-se a tota noció que impliqui dispersió i temporalitat, l'ésser vincula el saber científicofilosòfic a l'eternitat. Sosté Candel que associar «ésser» i «eternitat», més que fixar l'eternitat en la manca de temporalitat, que podria ésser interpretada com el no-res, equival a entendre-la com la suma concentrada de tots els temps o com l'invisible fil conductor unificador de tots els instants, o, si es vol, també, a veure-la com l'ànima del temps, com la seva essència profunda i la condició mateixa de possibilitat de la continuïtat temporal. Per això, creu que es pot afirmar que l'eternitat, el concepte de la qual va néixer a Grècia, (re)neix incessantment en el temps, per la qual cosa l'expressió «naixement de l'eternitat» té menys d'oxímoron que de pleonasma. Els grecs, però, es van limitar a objectivar l'eternitat adjudicant-se-la al món; van dur fins al final la naturalització del món, i van ésser incapaços de realitzar la tasca simètrica que demanava una autèntica superació del fetixisme religiós: la descosificació del jo, el seu alliberament de la condició d'un objecte més del món, particular i perible. Així, Plató es va conformar amb el succedani d'immortalitzar l'ànima i Aristòtil, amb el d'eternitzar l'enteniment. Opina Candel que no deixen d'ésser succedanis perillosos, sobretot el primer, ja que va provocar una nova caiguda, molt més difícil de superar que la primitiva, al fetixisme religiós, reforçat amb préstecs filosòfics (TE, p. 31-34).

Per a Aristòtil, que, abans de tot, és un físic que tracta de fonamentar la seva descripció del món mitjançant una explicació cosmològica culminada en una teologia i per un mètode analític que li permeti ordenar les observacions, a partir de les quals pugui fer inferències que estalviïn observacions incessants i

que permetin donar fonament necessari a la contingència empírica, com molt bé explícita Candel, la natura era el regne dels quatre elements, un món d'éssers subjectes al canvi i d'entitats compostes de matèria. Tal com ja havien vist els eleates, canviar és deixar penetrar el no-ésser en el cor mateix de l'ésser. No es tractava d'una simple juxtaposició d'ésser i no-ésser, sinó d'una imbricació íntima de tots dos: ésser en tant que no-ésser i no-ésser com a forma específica d'ésser. La raó per la qual els principis del canvi han d'ésser contraris és perquè canviar consisteix a identificar el nou estat amb la negació de l'estat anterior. (TE, p. 165-166, 175 i 195-199).

4. El coneixement de la realitat

Tenint present el que sosté Aristòtil en el llibre segon de la *Metafísica*, Candel conclou que conèixer la veritat és conèixer la naturalesa i que, per tant, el saber de la naturalesa és aquell coneixement per al qual està feta la nostra ment. Assenyala, però, el professor de la UB que, si no existissin les entitats divines, la natura, que ja hem vist definida en el capítol anterior, seria l'objecte de la ciència suprema, i la metafísica s'hi reduiria si no fos per l'existència d'entitats immaterials que es presenten com l'objecte de la metafísica. «Però, àdhuc —escriu el nostre autor—, aquesta ciència del diví és tributària de la ciència de la natura, el dinamisme de la qual, síntesi paradoxal de repòs i moviment, subministra el paradigma de l'entitat, essència o substància, que, al seu torn, concentra el sentit més genuí del concepte clau de la filosofia parmenídea: el concepte de *el que és*, l'ésser». La naturalesa se'ns presenta, doncs, a la vegada, com a *a*) l'esfera de la mutació i dispersió de l'ésser, i com a *b*) el definitori, intrínsec i invariable de cada entitat mutable i dispersa. (TE, p. 164-165 i 172-173). Com podem trobar solució a la paradoxa?

L'origen del plantejament epistemològic aristotèlic rau en la seva crítica a l'orientació platònica, segons la qual el nostre coneixement de la realitat, el qual, en una primera fase, ens duu a l'aprehensió dels individus, acaba per conduir-nos a la conclusió que el que de debò hi ha en el nostre coneixement són uns objectes no ubicats espacialment ni temporal, únics en si mateixos, amb uns trets que els defineixen, però, al mateix temps, comuns als múltiples individus que designem amb un nom idèntic. Així, per Plató, les formes seran l'objecte del saber pròpiament dit i s'identificaran amb el coneixement de l'ésser, mentre que el coneixement imperfecte tindrà per objecte un paradoxal terme mitjà entre l'ésser i el no-ésser. Ens dirà el professor de la UB que el filòsof atenenc no sembla entendre l'εἶδος com el *contingut* d'un coneixement, sinó com la *forma* d'un coneixement a posteriori: una mena d'esquematisme «protokantià», però no *a parte subiecti*, sinó *a parte obiecti*, ja que l'*esquema* eidètic no resideix en l'intel·lecte, sinó en l'intel·ligible com a tal, i ens recordarà que, segons l'autor de la *República*, només a partir de l'experiència sensible, es descobreix l'essència intel·ligible de les coses.

Troblem una ratificació del dualisme platònic en l'interessant aportació de Bosch-Veciana sobre el concepte d'*imatge*. Per Plató, és absolutament necessa-

ri que aquest món sigui imatge d'alguna realitat, i la forma intel·ligible seria allò a la semblança del qual es fa o s'*in-forma* tota cosa sensible. És per això que Plató, al *Timeu*, compara la realitat que rep la generació, com a receptacle, a la mare; la realitat imitada (forma), al pare; i la realitat sensible, al fill. El món es realitza tenint les formes com a model, i no calcant-les, sinó imitant-les (LG, p. 284-286).

Al contrari d'altres pensadors que tenen una noció d'imatge homogeneïtzadora del que és real, Plató en defensa una de jerarquitzadora. Amb la seva teoria de les idees, queda més que demostrat que jerarquitza el món de la invisibilitat respecte al món de la visibilitat (LG, p. 274). El professor de la URL, però, ens dóna l'oportunitat d'apropar-nos a les dues modalitats d'imatge que ens ofereix Plató: la imatge com a tal (εἰκόν), que és la «que diu relació a l'*intel·ligible* i, en tant que tal, ens hi permet l'accés», i la imatge com a simulacre (εἰδωλον), que és la que «es llegeix a si mateixa com a plenitud de la realitat». A la primera, situada en el món de la visibilitat, li manca alguna cosa: no expressa la plenitud de l'imatjat, sinó que la visió d'ella i el llenguatge que l'expressa menen vers una intel·ligibilitat més enllà del món visible. En l'ordre jeràrquic de l'estructura platònica de l'ésser, aquesta imatge es dirigeix vers l'ésser real, en la seva plenitud. Des de la visió d'aquesta no-plenitud de l'ésser, que és l'εἰκόν, l'home pot arribar a contemplar l'ésser veritable, que no és més que la visió plena o contemplació pura de la idea. En resum, aquestes imatges «són mediacions d'accés al que és real i, per tant, permeten, com a tals, passar del visible a l'invisible, guardant la distància necessària que hi posa la tensió harmoniosa entre la semblança i dissemblança que suposa la possibilitat d'accedir al real». La segona, en canvi, és definida per Bosch-Veciana com la imatge que es llegeix a si mateixa com a plenitud de la realitat. Es tracta de la imatge mimètica de l'original, i en ella mateixa s'escapa el sentit de la realitat, ja que no té cap deficiència ni apunta a res més que a si mateixa. És una imitació tan perfecta de l'original que només és el seu doble. Pel que fa a l'epistemologia, aquest tipus d'imatge tanca el pas al món de la intel·ligibilitat, convertint el món visible en el món de la realitat; rivalitza amb l'original, no volent mostrar cap mena de diferència, i, a l'ésser humà, li causa una fascinació visual sense cap mena de referent crític operant des del llenguatge, per la qual cosa diem que és una imatge sense logos (LC, p. 274-275). Tenint present aquesta distinció, el món serà comprès com una imatge icònica i no pas com una imatge ídol (LG, p. 285).

A partir d'aquesta distinció, es poden definir les tècniques del filòsof i del sofista. Tots dos són artistes, perquè elaboren discursos artísticament, però ho fan amb pràctiques distintes que —i això és l'important— suposen ontologies diferents. Coincideixen en el fet de donar cabuda al no-ésser quan componen els seus discursos, però difereixen en la forma. Fixem-nos: el sofista «sap que el no-ésser té una capacitat immensa d'afectar l'oient, com sap que igualment la té l'ésser; i del no-ésser se'n serveix en els seus discursos perquè així ell pot esdevenir convincent, encara que al preu de fer passar el no-ésser com a veritat (perquè l'oient pot ser enganyat/*con-vençut*)»; ara bé, el filòsof, en canvi, «se

serveix del no-ésser per tal d'establir les distincions que calgui en vistes a fer més intel·ligible l'ésser i mostrar, així, a l'altre, amb qui es *dialoga*, la veritat de l'ésser assolida en l'*acord dialògic*. Imatges falses i imatges vertaderes: aparença i autenticitat. En la distinció de les tècniques, Plató ha aplicat la seva ontologia i aquesta, com és propi ja en el seu discurs, amb la mateixa aplicació, s'acaba justificant. «I, en determinar l'εἰκὼν com a *imatge-icona* del veritable —conclou Bosch-Veciana—, s'obrirà el camí, encara que d'una manera diferent de l'època arcaica, per tal de tornar a situar la *imatge* en l'esfera del que és diví» (LG, p. 282-283).

Ara bé, la teoria de les idees de Plató comporta molts més matisos dels que han estat capaços de veure interpretacions posteriors com les de tall neoplatònic o agustiniana, les quals van «substancialitzar» les formes tot elevant-les a contingut de la ment divina, o les de tall racionalista prekantiana, que tendeixen a veure en les formes platòniques esbossos de les essències ideals que poblen la metafísica dels ens possibles, ideada per escolàstics tardans, com ara Francisco Suárez, i sistematitzada per Christian Wolff i els seus deixebles.

Ni quan era alumne de l'Acadèmia, Aristòtil mai no s'havia comptat entre els partidaris d'aquesta teoria i, malgrat que considerés l'existència del mutable i del definitori, no podia cercar, segons Candel, la solució de la paradoxa per la via del dualisme epistemològic (sensació o intel·lecció com dues formes de coneixement antagoniques) ni del dualisme ontològic (coses singulars i formes universals com a entitats dotades d'autonomia recíproca), que hem mirat de perfilar des d'àmbits diversos. Però, curiosament, al sentit de la teoria platònica, sembla més fidel, segons Candel, una interpretació que l'apropi a una espècie d'esquematisme kantiana «objectiu», amb la qual cosa es podria observar que el que la separa de la teoria hilemòrfica clàssica —i aquí podem trobar un motiu convincent de la coneguda i acceptada polèmica d'Aristòtil contra Plató, per citar Alfred Fouillée— és més el que Aristòtil va voler que semblés que el que, de debò, la distingia (TE, p. 30-31, 117, 120-121 i 173). Candel ens condueix a veure que la relació entre la forma i els seus participants en Plató no és substancialment distinta de l'establerta en el seu hilemorfisme: introduint la idea de «participació» en la teoria de les idees, Plató reconeix la presència de la forma en les coses sense dividir-s'hi. «Al *Timeu*, quan explica la constitució del món mitjançant la recepció de les formes pel receptacle o l'espai —escriu el nostre autor—, o en el *Fedó*, quan, en un passatge que recorda gairebé literalment la discussió del tema per Aristòtil en el llibre primer de la *Física*, sosté que no són els contraris en si mateixos (les formes contràries) els que es donen i es treuen mútuament l'ésser, sinó les coses que les acullen» (TE, p. 159-160).

Al capítol 19 del segon llibre dels *Analítics Segons* d'Aristòtil, el nostre autor hi veu una caracterització quasi platònica de l'universal, la qual projecta una certa ombra de dubte sobre la versemblança d'una interpretació empirista estricta del procés de la seva formació, cosa que es confirma seguidament en aquest text: «quan es deté en l'ànima alguna de les coses indiferenciades, es dóna, per primera vegada, l'universal a l'ànima (ja que, encara que se senti el

singular, la sensació ho és de l'universal: d'*home*, però no de l'*home Càl·lies*). [...] Nosaltres, necessàriament, hem de conèixer per comprovació, ja que així és com la sensació produeix l'universal» (II, 19 100a15-b5) (TE, p. 170). De tot això, certament, se'n desprèn una caracterització tant de l'universal com del singular, segons la qual el primer es dona ja, de forma confusa, en la percepció inicial del segon, que, en la seva primera aprehensió, tampoc no es percep com aquest singular. Conseqüentment, la inducció aristotèlica deixa de concebre's com un ascens del singular a l'universal per ésser reconeguda com un procés de fixació i depuració de quelcom preexistent, pel qual l'universal, donat des del principi en la percepció de manera indistinta, es verifica o es contraprova en els singulars, procurant la caracterització d'aquests com a membres d'una classe homogènia i, a la vegada, com a elements distints i mútuament irreductibles (TE, p. 171).

Però Aristòtil pot passar per un racionalista *avant la lettre* o també per un nominalista. Ens recorda Candel que filòsofs medievals com ara Pere Abelard o Guillem d'Ockham, entre d'altres, van interpretar el que Aristòtil opinava del «dir» en clau nominalista. Tanmateix, «dir», per a aquest filòsof, és molt més que emetre sons i, necessàriament, remet a alguna mena de realitat diferent del propi «dir». Per a l'Estagirita, «dir-se» i «ésser» funcionen com termes sinònims, ja que només té sentit «dir» allò «que és». Per això, independentment del que sostenen algunes teories modernes sobre els universals, el suposat nominalisme d'Aristòtil és menys real que aparent. Candel ens explica que, en aquella època, quan algú mantenia opinions clarament falses o absurdes, es comentava que no estava dient res. Vist tot això, ens adonem que la concepció dels universals que tenia Aristòtil no ens duu a haver-lo de considerar un nominalista, i amb molt més motiu s'haurà d'excloure una interpretació nominalista de les formes en Plató, encara que els atribuïm, com va fer la tradició, els trets que Aristòtil va atorgar als universals (TE, p. 120). L'Estagirita tampoc no és un realista, ni un empirista, ni un innatista, ni de molt un defensor de l'apriorisme racionalista. Candel creu que, si s'hi pot cercar algun paral·lel històric, és la concepció kantiana dels judicis sintètics a priori, però amb la condició important que el punt de partença d'Aristòtil no és subjecte del coneixement, com per a Kant, sinó l'objecte conegut, en l'estructura del qual s'articulen dues dimensions: l'una que l'obre a l'espaciotemporalitat del dispers i irrepetible i l'altra que el tanca sobre si mateix en la unitat i en la totalitat de la seva essència. Ara bé, l'articulació mútua de totes dues dimensions és tan íntima que aquella essència constitueix alhora, com a naturalesa de l'objecte, el principi del seu dinamisme, el qual, en els éssers no estrictament divins, se xifra en el moviment o en la dispersió espaciotemporal (TE, p. 172).

Després de reproduir el capítol cinquè del llibre tercer del *De anima*, d'Aristòtil, que tanta literatura provocarà al llarg de l'edat mitjana, ens dirà Candel que, d'aquí, en sorgeix una tradició secular que situa el centre de gravitació de l'activitat humana més característica: el coneixement intel·lectual, fora de l'individu que, presumptament, la realitza. Això és el que sembla entendre's quan se sosté que l'intel·lecte és immortal i etern, tot i que Aristòtil reconeixerà que

els humans, partícips o dipositaris d'aquest intel·lecte, no són immortals ni eterns. Hi ha dos intel·lectes: l'actiu, incorruptible, i el passiu, corruptible. Això, segons Candel, complica la cosa, ja que no només la corporeïtat i la sensibilitat de l'ésser humà són les destinades a perir, sinó també una part de la mateixa esfera intel·lectiva (TE, p. 306-307).

L'enfocament objectivista de l'intel·lectiu com a derivat de l'intel·ligible en acte, que, a través de Procle i dels falàsifa musulmans, arribarà fins a Averrois i als averroistes llatins, mostra que la nostra moderna visió occidental de la consciència com a fenomen estrictament subjectiu no és l'única possible, ni tampoc la millor. Candel ens recorda que el mateix Hegel, des del cim de l'idealisme alemany, va mostrar que l'esfera subjectiva no era el centre de la realitat, la dimensió absoluta de la qual es trobava més enllà de la polaritat formada pel subjecte i l'objecte (TE, p. 315). Probablement a causa de la interpretació averroïsta, assumida, amb lleus retocs per Tomàs d'Aquino, hem explicat així la teoria dels intel·lectes de l'Estagirita: les essències dels ens serien objecte d'una facultat intel·lectual especial i separada de la resta, anomenada, per la tradició aristotèlica, «intel·lecte agent» o «actiu», contraposat a l'intel·lecte pacient o passiu (TE, p. 167-168).

Alexandre d'Afrodísia sostenia que Aristòtil havia distingit tres intel·lectes o tres aspectes d'una mateixa realitat intel·lectual: material, en disposició i productiu. Els primers són dos estats d'una mateixa entitat: l'intel·lecte en estat merament potencial, com a simple possibilitat de conèixer, i el mateix intel·lecte en tant que predisposat al coneixement, i el tercer, el productiu o actiu, posseeix una dimensió intel·lectiva que comporta, a més de l'actualització de l'intel·lecte material, el fet de poder-se contemplar i, també, ésser efectivament contemplat (TE, p. 308). Candel es pregunta si som davant d'un antecedent del *cogito* cartesià, «l'acte del qual sembla recaure sobre si mateix, garantint així un coneixement en què l'absència de distància entre cognoscent i conegut impedeix la intromissió pertorbadora de qualsevol geni maligne», o, simplement, «es tracta d'una precoç formulació de les tesis idealistes postkantianes sobre l'autoconsciència». La resposta: «Sembla ésser que no» (TE, p. 309). Alexandre no diu que l'activitat intel·lectiva es faci transparent a si mateixa pel fet que l'intel·lecte i el seu objecte coincideixin (interpretació subjacent a la presumpta certesa del seu propi ésser que Descartes atribueix al *cogito* i punt de partença de la deriva solipsista que es dona en tota forma d'idealisme). Al contrari, el que afirma és que la forma com a tal, en la mesura en què és pura, és a dir, lliure de tota particularització espaciotemporal (que no és una altra cosa la matèria, també en la tradició platònica iniciada amb el concepte de *chora* del *Timeu*), és ella mateixa intel·lecte, ja que l'intel·ligible en acte és intel·lecte. «En termes més simples —conclou Candel—: no és que l'intel·lecte, quan actua, es converteixi en pur objecte de si mateix, sinó que els objectes purs com a tals produeixen l'acte d'intel·lecció, o, millor dit, són acte d'intel·lecció. Això, al capdavant i pel cap baix, suposa concebre el *noûs* com una realitat, o dimensió de la realitat, no reductible a la subjectivitat individual» (p. 310-311).

A l'ésser intel·ligent, aquest intel·lecte sempre li ve de fora, i el fet d'ésser extern, immortal i etern ens duu a identificar-lo amb la divinitat. En Aristòtil, l'única forma immaterial subsistent en la intel·ligibilitat del qual pogués consistir directament l'intel·lecte sembla ésser el primer motor còsmic, definit com «intel·lecció de la intel·lecció», i no hem d'oblidar que, al llibre x de l'Ètica a *Nicòmac*, l'enteniment és presentat com el més diví que hi ha en nosaltres. No és estrany, doncs, que Alexandre acabi identificant-lo (TE, p. 313-314).

La distinció que proposa Alexandre entre formes pures i formes materialitzades duu a acceptar l'existència d'una doble progènie d'intel·lectes productius: aquell que consisteix en la intel·ligibilitat en acte de formes immaterials i aquell que se centra en la intel·ligibilitat de les formes connaturals en la matèria. Què entén Alexandre per «formes pures» o «formes immaterials»? Sembla ésser que, des d'una perspectiva platònica, s'entendrien les entitats matemàtiques. Ara bé, sabem que Aristòtil no les considera amb existència independent, per la qual cosa difícilment podrem considerar-les al marge de la matèria. L'únic cas indubtable d'entitat immaterial independent, per a Aristòtil, seria el primer motor immòbil. No podem dir que aquesta sigui la concepció de l'Estagirita, ja que no va atribuir divinitat, en un sentit fort, a l'intel·lecte, tot i que sí que va atribuir intel·lecte al primer motor immòbil, que és allò que, en la seva metafísica, desenvolupa un paper semblant a la divinitat (p. 314-315).

No és difícil percebre que hem acabat amb una interpretació teològica de l'enteniment. En aquesta línia, s'han bellugat, segons Candel, nombrosos filòsofs que no han deixat de considerar la teoria de la intel·lecció des de la seva fe religiosa, sobretot, en la tradició cristiana, des de l'il·luminisme d'Agustí fins a l'occasionalisme de Malebranche. Ara bé, hi ha la possibilitat de fer-ne una interpretació no teològica? El professor barceloní creu que no és l'única explicació possible del caràcter extern, immortal i etern de l'intel·lecte productiu: tindria un poder explicatiu idèntic una concepció que situés aquest caràcter en la mateixa realitat, considerada en la seva generalitat i intel·ligibilitat de fons, sense la qual no seria possible tenir cap noció de realitat. Per descomptat que no es pot dir que aquesta sigui la concepció aristotèlica, però tampoc no podem dir que l'Estagirita, en cap moment, hagi atribuït divinitat a l'intel·lecte, tot i que sí que ha atribuït intel·lecte a la divinitat o al motor immòbil. Manifestarà Candel que no interessa tant aclarir una qüestió historicofilosòfica com aportar llum a una possible concepció del complex home-món que supera el que s'ha anomenat «subjectecentrisme», aclaparadorament hegemònic en la filosofia occidental ja des de la baixa edat mitjana (TE, p. 314-315). Vist això, hem de parlar de dos intel·lectes o de dues facetes d'un únic intel·lecte? Seguint Averroís, podem arribar a dir que, essent pròpiament l'intel·lecte productiu o agent l'estructura formal o intel·ligible de la realitat, i essent l'ésser humà part de la realitat, l'intel·lecte potencial o material, presumptament resident en l'ésser humà, no es distingiria de l'intel·lecte productiu realment, sinó només des del punt de vista de l'experiència humana (TE, p. 316). Fou Descartes, a l'edat moderna, qui primerament va expressar les conseqüències de la interpretació de la gnoseologia aristotèlica, en proposar una contraposició irreconciliable entre *res cogitans* i *res extensa* (TE, p. 168).

A partir d'aquí, i gràcies a l'experiència (resultat de la inducció), tant la individualitat com la universalitat es decanten a la ment com els dos pols inseparables de tota noció real, a través del procés d'abstracció. Aquí es pot veure que la inducció perd el seu caràcter anòmal, científicament problemàtic. En efecte, ¿com una suma finita de percepcions pot generar un esquema de valor infinit, ja que aquest és el valor semàntic de l'universal, apte per caracteritzar un conjunt infinit d'individus, ja que inclou no només els reals —en el sentit de *realment percebuts*—, que són limitats en nombre, sinó també els potencials, que no ho són? La inducció aristotèlica deixa, consegüentment, de poder-se concebre com un ascens del singular a l'universal per exigir ésser reconeguda com un procés de fixació i depuració de quelcom preexistent, procés pel qual l'universal, donat des del principi en la percepció de manera indistinta, es verifica o es contraprova en els singulars, procurant-ne la caracterització com a membres d'una classe homogènia i, a la vegada, com a elements distints i mútuament irreductibles (TE, p. 171).

5. *Traditio et translatio*

Ens recorda Candel que, com el llenguatge, el pensament és seqüencial i no pot seguir el seu curs sense enfilarse a les idees formulades pels seus predecessors. Així, de la mateixa manera que no es pot explicar la lluentor de la Lluna sense fer referència a la llum del Sol, tampoc no podrà entendre's la filosofia medieval, moderna o contemporània sense reconèixer el seu caràcter *lunar*, hereu de la vella filosofia que va donar a llum Anaximandre i que va batejar Plató (TE, p. 38).

Tot el que s'ha dit al llarg de la història de la filosofia deixa de tenir sentit si no es fa referència als interlocutors als quals anava dirigit, i aquests, segons Candel, són tant els predecessors com els successors de cadascun dels filòsofs o subjectes d'idees filosòfiques. No es poden copsar bé les parts si no es copsa bé el conjunt: no es pot entendre Plató sense conèixer els pitagòrics, Parmènides, el seu immediat deixeble Aristòtil, i els tan indirectes Descartes, Spinoza, Kant o Hegel. Podem dir que això és el que demana la coherència interna del discurs filosòfic històricament considerat. El professor barceloní hi afegirà que la història, tant de les coses com de les idees, és un teixit inconsútil del qual no és possible estirar el fil sense endur-s'ho tot. «A mesura que els nous presents s'hi incorporen, la posició del passat es modifica. Si no es té consciència del lloc precís d'una doctrina en el sistema dinàmic de la història del pensament, no es podran entendre els blocs d'idees anteriors i posteriors, ni tampoc no es valorarà justament el que ha suposat fins al present» (TE, p. 163-164). Des d'aquests pressupòsits i fixant-se en el començament del llibre primer de la *Física*, Candel opina que l'enfocament d'Aristòtil és històric («en aquest sentit, es pot dir que és realment el primer filòsof, ja que és el primer que reconeix el caràcter evolutiu de les idees, la seva dialèctica en sentit ple, *diacrònic*»): comenta i refuta la teoria eleàtica de la unitat i la immutabilitat de l'ésser; exposa i critica les teories dels que ell anomena *físics* o *vertaders filòsofs*

naturalis, i para esment a Anaxàgores, tot i que mostra preferència per Empèdocles (TE, p. 174). També en la història, com a investigació i discurs, es dona una implicació intersubjectiva: assenyala Bosch-Veciana que cada historiador parteix des d'on el seu predecessor va acabar la narració. Així, Tucídides continua l'obra d'Heròdot; Xenofont, la de Tucídides; Teopomp, la de Xenofont; etc. D'aquesta manera, cada «historiador» accepta la «mirada» (òptica) del seu predecessor i exposa la «mirada des del seu present» (LG, p. 49-50).

De la mà d'Antoni Bosch-Veciana, destacarem el paper —injustament valorat per molts savis i erudits— que va tenir Roma en la transmissió de la filosofia hel·lènica a la posteritat. Indica el professor de la URL que, «avui, entre els estudiosos del món grec, hi ha un afany creixent per anar descobrint i investigant aquesta *grecitat* i anar aprofundint com aquesta *grecitat* es va produir, sobretot en aquells moments tan aparentment difícils com foren els moments de la dominació romana». I havent accedit, a través de la xarxa, a les ponències dels col·loquis de 2001 sobre la grecitat dels grecs (*Greeks On Greekness*), que van tenir lloc al Center for Hellenic Studies de la Harvard University, Bosch-Veciana constata que totes «ofereixen una visió calidoscòpica del passat grec, sobretot del passat grec sota la dominació romana» i «mostren una riquesa interpretativa d'una realitat igualment rica i policromada com era la realitat de la vida grega» sota la vida romana. Hom s'adona, per bé o per mal, de la importància que va tenir Roma per a la grecitat: «Els romans feren dels grecs els grecs gràcies a la manera de viure i de veure el seu món: el dels grecs, el grec; el dels romans, el romà. I l'un i l'altre món s'entrelligaren per sempre. Per això, parlem sovint del món greco-romà. Grècia, que serà feta grega també en el renaixement italià, en el romanticisme i en l'idealisme alemany; en els moments nietzschia, heideggeria i gadameria, i en el moment present, s'emmiralla també avui en el seu passat per tal d'esdevenir, des de cada present que llegeix i reinterpreta el passat, futur d'identitat».

Bosch-Veciana deixa clar que la *romanitat* (la *llatinitat*) ha engendrat la *grecitat*, i això és el que li permet concloure que les *identitats* també poden néixer del reconeixement de l'altre, «com des de fora, però només a condició que, des de dins, s'hagi creat quelcom que pel seu propi pes específic sigui *quelcom: cultura*». Grècia ha estat allò que grecs (*ells*) i romans (*els altres*) han fet de si mateixa (LG, p. 121-124).

Però el que es passa, el que es lliura, el que es transmet, que, com acabem de veure, pot arribar a ésser fonament de la pròpia identitat, a més de comportar una translació conceptual, pot comportar-ne una d'idiomàtica. Miguel Candel no deixa d'indicar les dificultats que es troben a l'hora de traduir textos filosòfics. L'experiència en la qual es mou el traductor és molt menys «densa» que la majoria de les experiències, i és més fàcil enfonsar-s'hi arrossegat per una errònia descodificació de l'original o per un error a l'hora de codificar en la llengua d'arribada. Tanmateix, no hem d'oblidar que, a vegades, els errors han estat productius, la qual cosa ha obligat a fer interpretacions interessants en la història del pensament (TE, p. 47-48). Com a exemple, l'anàlisi següent de Candel sobre dues expressions que han estat mal enteses:

el τὸ ὄν grec, emprat per Parmènides i traduït com ‘el que és’, i que proposa que s’entengui per ‘la realitat’, i l’anglès *referent*, traduït al castellà com a ‘referent’, i que hauria de designar el signe que ‘és refereix a’ i no la cosa referida, com és el cas, i que s’hauria de designar amb els termes castellans ‘lo referido’ o ‘la referencia’ (TE, p. 50-51).

Com molt bé indica Bosch-Veciana, els romans van incorporar el grec en el seu llatí, la qual cosa va suposar un esforç de *traducció*: un afany per *transportar* (*trans-ducere*) la cultura que provenia de l’altre costat de l’Adriàtic. Així, la filosofia, «d’ençà d’aquest moment —comenta el professor terrassenc—, s’ha desenvolupat a partir de traduccions llatines de conceptes grecs. I això ha estat decisiu tant de cara a la *llatinització* d’Occident —si mirem endavant— com de cara a la *grecització* d’Occident —si mirem endarrere i, alhora, endavant—» (LG, p. 120-121).

* * *

Proposem al lector que atengui les aportacions de tots dos autors a temes cabdals de filosofia pràctica, com ara el de la virtut, la justícia o l’estat. En llurs plantejaments, des de diverses perspectives i àmbits del saber, hi podrà trobar punts de comparança i elements de complementarietat que permetran tenir una visió més àmplia de la cultura i del pensament grec.

I posem punt final al recorregut per aquests dos autèntics pous de saviesa que ens han ofert aquests dos grans especialistes del món antic amb un suggeridor text d’un ells, Miguel Candel, que, per no privar-lo de la seva força, oferirem en versió original:

Podría ser que a lo largo de la historia surgieran otras formas de saber que dejasen pequeño el “inventó” griego (más de un analfabeto informatizado piensa que eso ha ocurrido ya), igual que podría ocurrir que una estrella de mayor magnitud nos arrastrara algún día hacia su campo gravitatorio destronando al viejo “astro rey”. Pero lo más probable es que éste agote su combustible termonuclear mucho antes de que eso ocurra, en la misma medida en que es más probable que la peripecia intelectual iniciada en Grecia hace 2500 años fenezca cualquier día de éstos anegada por una irresistible marea de estupidez colectiva. En aquel postrero día, acaso un último filósofo (obviamente clandestino) se torture preguntándose si lo que perdió a la humanidad, siendo como fue sin duda su absurdo empeño en contraponer FISIS y LOGOS, consistió en poner éste por encima de aquélla o al revés. (TE, p. 40)

Andreu Grau i Arau és professor associat d'Història de la Filosofia Medieval a la Universitat de Barcelona. Membre de l'equip d'investigació NOESIS-2. La tradició gnoseològica aristotèlica y los orígenes de la filosofía de la mente. La seva tasca investigadora se centra en la lògica i en l'epistemologia de l'edat mitjana, sobretot d'Ockham i del corrent nominalista, com també del renaixement. Ha traduït al català Pico della Mirandola i Lluís Vives.

Andreu Grau i Arau is Adjunct Professor of the History of Medieval Philosophy at the University of Barcelona. He is a member of the research team NOESIS-2. La tradición gnoseológica aristotélica y los orígenes de la filosofía de la mente. His research focuses on logic and epistemology in the Middle Ages, especially Ockham and nominalism, as well as in the Renaissance. He has translated Pico della Mirandola and Lluís Vives into Catalan.
