



**F. W. J. SCHELLING**

**“TIMEU” (1794)**

Traducció de Silvia De Bianchi



European Research Council  
Established by the European Commission



2024

This research has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under grant agreement No 758145.

### **Nota editorial**

Aquesta traducció del text és un dels resultats del projecte ERC PROTEUS – Paradoxes and Metaphors of Time in Early Universe(s) del qual la Universitat Autònoma de Barcelona ha sigut co-beneficiaria. La edició crítica del text serà el producte d'una discussió entre experts que tindrà lloc durant el 2024. El text traduït es basa en la edició del manuscrit de F. W. Schelling “Timaeus” (1794) publicada per Schellingiana en 1994 i editada per Hartmut Buchner. La traducció del *Timeu* de Plató és la del volumen XVIII dels *Diàlegs* per Josep Vives.

**F. W. J. SCHELLING**  
**“TIMEU” (1794)**

El *principi* segons el qual s'ha de jutjar el tipus d'exposició del *Timeu* l'indica el mateix Plató a la p. 303: descobrir el creador i pare d'aquest univers és cosa àrdua i, una vegada trobat, és impossible d'explicar-ho a tothom. [*Tim.* 28 c 3 – 5; trad. cat. p. 70]

L'afirmació fonamental de la pàgina 301 és aquesta: “[...] El que hem de dilucidar és el següent: ¿Quina és la realitat que sempre és i no té generació, i quina la que sempre està generant, però no és? La primera, la realitat sempre igual a ella mateixa, pot ésser captada per la ment mitjançant el raonament; la segona, allò que es fa i es desfà i que realment mai no és, és objecte d'opinió, que es forma a partir de la percepció sensible no racional.” [*Tim.* 27 d 5 – 28 a 4; trad. cat. p. 68-69]. Aquí és el mateix Plató qui considera l'ov com a un objecte de l'intel·lecte pur (ανευ αισθησεως), completament i perfectament cognoscible i no només com a objecte d'opinió (δοξα) aleatòria i imperfecta.<sup>A</sup> Aquestes característiques s'adaptan a les idees de l'intel·lecte pur i a la raó pura. D'altra banda, el γιγνομενον (és a dir, l'empíric, que deriva de l'experiència) és explicat per Plató com allò que només és objecte d'opinió i com independent de les idees, de fet és intuïció en oposició amb elles (αλογου). (Les idees <entre les quals Plató inclou tots els conceptes purs de la facultat representacional> s'oposen a la intuïció, ja que estan fora de l'esfera de la intuïció, i encara menys es troben entre els objectes de la intuïció, i la intuïció mateixa, considerada simplement com a tal, és independent de totes les idees). Vegeu *Rh[apsodien]*, 1, p. 3.

A La δοξα sembla a Plató anàloga a la πιστις. A la pag. 304 s'afirma: “allò que l'ésser és en relació a l'esdevenir, això és la veritat en relació a la creença.” [*Tim.* 29 c 3; trad. cat. p. 71]. De la mateixa manera que γενεσις es relaciona amb ουσια, així πιστις es relaciona amb αληθεια. Ara queda clar pels passatges citats que vol dir γενεσις, és a dir, quelcom que només és comprensible per l'opinió [δοξη περιλεπτον], en lloc de ουσια, que significa quelcom que és comprensible per la raó i el pensament [λογω και φρονησει περιλεπτον]. αληθεια, en canvi, és el que ell anomena, per exemple en el Menó i Gòrgies, επιστημη. (γενεσις: ουσια = δοξα: επιστημη).

L'altra proposició és: tot el que és generat ho és necessàriament en virtut d'una certa causa (*Tim.* 28 a 4 – 5; trad. cat. p. 69). <Ms>

Com que Plató atribueix la perfecció (το καλον) només a allò que existeix independentment de tota experiència i sensibilitat, segueix naturalment la proposició de la p. 302: “Quan el demiürg treballa per realitzar la idea i la funció de qualsevol cosa mirant constantment vers el que és immutable, com si li servís en certa manera de model, necessàriament tot el que en resulti serà bell. Però, si mira vers el que és objecte de generació i pren com a model el que és engendrat, el resultat no serà bell.” [*Tim.* 28 a 6 – b 2; trad. cat., p. 69].

Aquí ja es pressuposa, en cert sentit, que el demiürg tenia davant dels seus ulls un ideal a partir del qual va crear el món. Si aquest ideal hagués estat etern, increat, és a dir, un ideal pur, independent de la sensibilitat, llavors l'obra que hauria construït conforme amb ell hauria hagut de ser perfecta, ja que tota perfecció és conformitat amb l'ideal. Si, per contra, el món s'hagués produït per imitació d'una imatge sensible, hauria de ser absolutament imperfecte i irregular, ja que el caràcter del sensible és la irregularitat. La següent pregunta, a la p. 302, és:

“¿El cosmos és quelcom que existí des de sempre, sense començament, o fou fet a partir d’algun terme originari?” Resposta: “Fou fet, ja que és quelcom visible i palpable i té un cos; i totes les realitats d’aquesta mena pertanyen al que és sensible, i el sensible, que és el que pot ésser captat per mitjà dels sentits, aparegué com a susceptible d’esdevinença i de generació.” [Tim. 28 b 4 – c 2; trad. cat. p. 69].

Això es dedueix dels conceptes ja discutits, ja que tot el que es coneix mitjà de l’experiència i de la percepció (δοξη, αισθησει) és γενετόν (vegeu més amunt).

(Per cert, és comprensible per què Plató descriu la matèria original com a invisible.)

p. 303: “A més, sobre l’univers s’ha d’investigar a partir de quin model el va fer el seu fabricant.” [Tim. 28 c 5 – 29 a 1, trad. cat. p. 70] (aquí de nou es pressuposa el fet que el creador del món havia d’actuar segons un ideal, ja que només es pregunta: προς ποτερον, etc.

“Si aquest cosmos és cosa bella, i si el seu demiürg és bo, és clar que aquest va mirar vers el model etern. En cas contrari,<sup>B</sup> cosa que ni és lícit de pensar, hauria mirat vers el que s’esdevé. És evident a tothom que el demiürg va mirar vers el model etern, ja que el món és millor de tot el que s’ha fet, i l’artífex és la millor de les causes.<sup>C</sup> Havent, doncs, estat fet així, és construït segons allò que és captat pel raonament i la intel·ligència i és immutable.” [Tim. 28 c 5 – 29 a 1; trad. cat. p. 70]. (Aquí, doncs, de nou hi ha una correspondència entre allò que sempre és idèntic a si mateix [το κατα τ’αυτα εχον] i allò que pot ser aprehendit pel raonament i pel pensament [λογω και φρονησει περιληπτων]. Aquesta correspondència també és important per la voux platònica).

B Aquest terme falta en la edició bipontina, però és necessari per entendre el significat. Ficino també ho tradueix.

C En el Timeu hi ha proves suficients de la idea d’un creador únic del món. També s’esmenta en aquest fragment. Plató sempre parla d’un δημιουργος i mai de δημιουργοι. Es pot entendre fàcilment la raó per la qual s’expressa d’una manera tan prudent, obscura i ambigua. Amb quina aprensió intenta protegir-se, no només per les obscures afirmacions fetes en el Timeu a la pág. 304. Ell s’expressa en un to que encara avui ha d’adoptar l’amant reprimat de la veritat: “Així, doncs”, diu, “si resulta que en moltes qüestions sobre moltes coses referents als déus i a l’origen de l’univers no som capaços de presentar raonaments que siguin absolutament coherents i exactes en tots els punts, no t’hauries de sorprendre. Però, si aconseguim fer-los tan versemblants com qualsevol altre, ens haurem de felicitar (N’hi ha prou si només tenim al nostre costat no menys versemblança que els altres), fent memòria que tant jo, el qui parlo, com vosaltre, que feu de jutges, tenim una naturalesa humana, i en conseqüència ens escau acceptar aquell relat que tingui verosimilitud, sende buscar més enllà.” [Tim. 29 c 4 – d 3; trad. cat. p. 71] Plató també parla tímidament dels dimonis a la pág. 324: “Conèixer i explicar la gènesi dels altres éssers divins és cosa que ens despassa, però cal fer confiança als qui ens parlaren abans de nosaltres. Com que, segons deien, eren descendents, d’aquests déus, suposo que coneixien prou exactament els seus propis avantpassats. No és admissible que desconfiem d’uns que són fills dels déus, bé que el que diuen no ho demostrin amb arguments probables o de necessitats, sinó que, seguint el que s’acostuma, els hem de donar crèdit quan parlen dels seus propis familiars.” [Tim. 40 d 6 – e 3c; trad. cat. p. 85-86] *C’est tout comme chez nous*

Com és similar el llenguatge de la veritat en totes les èpoques! Faig aquestes consideracions degut al fet que molt sovint es creu que un servei (que en veritat no és bo) es presta a la revelació (que es pot definir més com adulació), negant en tots els sentits als filòsofs de l’antiguitat el coneixement d’un déu únic, o, si això no és possible, repetint l’antiga murmuració dels Pares de l’Església, que l’han extret de la revelació. Excepte que ni la primera ni l’altra opinió es confirma en aquests diàlegs de Plató.

D’altra banda, tota aquesta mena de procediments no són més que una elevació de la revelació en detriment de la raó, que mai no pot arribar a ser avantatjosa per a tal o qual cosa: és una iniquitat, difícil de conciliar amb la justícia d’un historiador astut, <una iniquitat> que oblida completament allò que està cada dia davant dels ulls, com ara <efectivament> no la convicció que deriva de les manifestacions autèntiques, sinó el poder polític que, havent privilegiat una determinada opinió, obliga la <veu de l’oposició> a callar o almenys a parlar imperceptiblement; una iniquitat, que no és tan gran com la burla del mestre privilegiat que governa sobre aquells que pensen diferent, que no tenen altre poder al seu costat que el poder de la veritat o almenys el poder de la convicció, i l’esperit qui, a través de l’observació diària del domini de tals afirmacions falses, segons la seva convicció més conscient, ja

presenta, tant com caldria, una insistència contra una arrogant apel·lació al privilegi. Com hauria de ser la història si aquest procediment fos universalment vàlid? Com injust seria, per exemple, dir que ningú abans de Luter era capaç de veure tan lluny (o tan profundament), perquè abans ningú s'havia atrevit a desfer-se del jou polític de la jerarquia? I què deu jutjar la posteritat de la nostra edat a partir d'aquesta premissa??

*Ib.*: “Si les coses són així, és absolutament necessari que aquest món sigui imatge d’alguna realitat.” [*Tim.* 29 b 1 – 2; trad. cat. p. 70]. Doncs ara Plató arriba a dir que el món ha de ser una còpia d’algun model. Com que Plató va degradar el món pel fet que era visible (*mundum materialiter spectatum*) i li va atribuir una subsistència només en els sentits (*αισθησει, δοξη*), ja que ell considerava el món (com un mer objecte de la sensibilitat) absolutament heterogeni respecte a tot allò que és formal, podia llavors considerar impossible que la forma del món, la seva regularitat i legalitat, fos una forma inherent a la matèria o produïda per la mateixa matèria. Ell havia d’admetre que aquesta forma del món estava present en alguna cosa que <difereix segons la seva essència de tota la matèria>; per això la va situar en l’intel·lecte, la va descriure com una cosa que només es podia captar *λογω και φρονησει περιληπτον*, i, com que no trobava <la causa> d’aquesta connexió de la forma (*περας*) amb la matèria (*απειρον*) o en aquesta o en aquella, o en ambdues conjuntament (ja que les considerava dues coses en constant oposició com regularitat i absència de regularitat), calia, doncs, (vegeu el *Philebus*) una tercera cosa per unir-les, o “que pogués donar forma al món, que era imitació de la forma original i pura de l’intel·lecte.”

“¿Què va impulsar el fabricant a crear el món?”

<p. 305>: “Aquest era bo, i en el qui és bo no hi pot haver mai cap mena de mesquineria. Quedant aquesta cosa exclosa, volgué que tot fos tant com fos possible semblant a ell mateix – (Una idea a la qual no havien arribat ni Moisès ni cap jueu) – volent doncs que totes les coses fossin bones i que, fins on fos possible, no hi hagués res de dolent, agafà tota la massa visible que hi havia, que no tenia repòs, sinó que es movia sense ordre ni concert, i ho reduí a un ordre a partir del desordre, ja que estimava que aquell és en qualsevol cas millor que aquest.” [*Tim.* 29 e 2 – 30 a 6; trad. cat. p. 71-72]

La idea més pura i meravellosa de la voluntat de Déu en la creació del món. La matèria original preexistent al món aquí es pressuposa. Es representa com a turbulent, es mou sense ordre i regularitat, ja que encara no s’havia fet partícip de la forma de l’intel·lecte. Per moviment sense ordre ni regla [*ουχ ήσυχιαν αγων, κινουμενον ατακτως*, *Tim.* 30 a 4 – 5; trad. cat. p. 71] s’ha d’entendre com una mera representació simbòlica de l’absència de normes *en general*?

“És que al qui és el millor de tots no li era ni li és permès de fer res que no sigui d’allò més bell.” [*Tim.* 30 a 6 – 7; trad. cat. p. 72]

*καλον* expressa no només bellesa, sinó sobretot perfecció, regularitat perfecta. Això es veu clarament en allò que segueix, ja que ell situa el *καλον* únicament i exclusivament en la participació en la forma de l’intel·lecte. Sobre el demiürg diu que “va trobà raonant que, en el àmbit de les realitats visibles, mai un conjunt carent d’intel·ligència no serà millor que un amb intel·ligència.” [*Tim.* 30 b 1 – 3; trad. cat. p. 72]

El significat és, de fet, que: el demiürg pensava que cap món visible (*εκ των κατα φυσιν ορατων ολον*) que no fos partícip de la forma de l’intel·lecte seria una obra més bella que un món unit a aquesta forma (*νουν εχον ολον*).<sup>D</sup>

D Seria més clar si es digués: “mai un conjunt carent d’intel·ligència no serà millor que un amb intel·ligència.” [*Tim.* 30 b 1 – 2; trad. cat. p. 72] Però Plató estima aquestes metàtesis. Ficino, en canvi, segons la seva traducció, sembla no haver entès aquesta proposició.

“I també que sense una ànima és impossible que hi hagi res intel·ligent. A partir d’aquest raonament, quan va construir l’univers, va posar la intel·ligència en l’ànima, i l’ànima en el cos, de manera que l’obra que fabricava fos per natura la més bella i la millor.” [Tim. 30 b 3 – 6; trad. cat. p. 72]

La primera afirmació també la trobem en el *Philebus*, vol. IV, p. 248. Plató aquí ja pressuposa l’ànima del món originària. Segons els passatges que Pleßing ha recollit en el Vol. 1, §. 26, 27, 28, ψυχη en Plató no significa res més que: principi originari del moviment, αρχη κινήσεως. Vegeu Tennemann en els *Memorabilien*. Com que Plató considerava la matèria com una cosa completament heterogènia respecte a l’essència divina, com si fos una cosa contrària a la forma pura de la conformitat a principis en l’intel·lecte diví, havia admès que el món present no havia rebut del déu res més que la forma.

Ja que la forma que el déu va comunicar al món es refereix només a la forma del moviment del món, el món també ha de tenir originalment, independentment del déu, el seu propi principi de moviment, que, com a principi pertanyent a la matèria, contradiu tota regularitat i legalitat, i va ser portat dins dels límits de la legalitat només a través de la forma (περας) que l’intel·lecte diví li va donar. L’expressió ‘moviment’ és en si mateixa només una manera particular d’indicar la forma de les transformacions en el món en general (species propria). Ψυχη no és, per tant, més que el començament dels canviaments en el món en general. Pel que fa a la frase: sense una ànima és impossible que hi hagi res intel·ligent [νουν χωρις ψυχης ουδεποτε παραγιγνεσθαι τω, Tim. 30 b 3; trad. cat. p. 72], vol dir que l’intel·lecte per si sol no té causalitat; no podria, per tant, convertir-se en una cosa visible si no fos vinculat a un principi d’efectivitat. Vegeu els llocs indicats del *Philebus*.

Ara bé, segons Plató, l’ànima del món estava originàriament en la matèria, així en les paraules “va posar l’ànima en el cos” (ψυχην δε εν σωματι τιθεις) [Tim. 30 b 4 – 5, trad. cat, p. 72], ψυχη no s’ha d’entendre com l’ànima original, sinó com ja partícip de la forma de l’intel·lecte. “Va unir l’intel·lecte amb l’ànima (original) del món, aquesta ànima (ara raonable) del món amb la matèria, etc.”

Ara Plató continua:

<p. 306> “Així, doncs, d’acord amb el raonament més versemblant, hem de dir que aquest món ha estat fet veritablement per la providència del déu com un vivent animat i intel·ligent.” [Tim. 30 b 6 – c 1; trad. cat. p. 72]

El que Plató vol dir per ζωον ara es pot jutjar sense dificultat a partir d’aquest passatge. ζωον és allò que conté en general una força motriu original (ψυχην). (Perquè vous no és una condició necessària de ψυχην, sinó més aviat el contrari.)

El món, en canvi, s’anomena εννους, en la mesura que participa en la forma de l’intel·lecte. De la mateixa manera, es defineix, a la p. 305, com un “conjunt carent d’intel·ligència” [όλον ανοητον] i “conjunt amb intel·ligència” [όλον νουν εχον] etc.

Ara bé, com que el món visible és una còpia d’un món ideal, es dedueix que la idea d’un ζωον (un ζωον νοητον) també ha de ser el fonament d’aquest.

El món no pot ser una imitació d’una espècie animal en particular (perquè això és γενητον τι), sinó és una còpia d’un model pur i ideal, i per tant una còpia d’una idea d’un animal, que és el fonament de cada gènere i de cada espècie, que inclou tots els gèneres i totes les espècies d’animals de la mateixa manera que el món visible conté totes les espècies d’animals.<sup>E</sup>

E “¿A quin dels vivents volgué el constructor que el món s’assemblés particularment? No podem pensar baixament i dir que s’assembla a algun dels éssers que per natura tenen una forma parcial, ja que res fet a imatge de quelcom imperfecte no podria ésser bell. Hem de suposar que s’assembla sobretot a aquell del qual tots els altres vivents intel·ligibles, de manera semblant a com aquest món ens enclou a nosaltres



i a tots els altres animals visibles. Com que el déu volia que s'assemblés tant com fos possible al més bell i al més absolutament perfecte dels intel·ligibles, el va constituir com un vivent visible únic, que contingués dins ell mateix tots els animals que per natura li eren afins." [Tim. 30 c 4 – 31 a 1; trad. cat. p. 72-73]

Plató assumeix efectivament que qualsevol objecte que apareix (γενητω) té per fonament una idea de la qual és, per dir-ho així, una imitació. Aquesta idea és la base del gènere total, que inclou totes les espècies individuals, encara que no coincideix amb una sola espècie. En el fonament del món visible, per tant, hi ha un κοσμος νοητος, és a dir, un món que existeix com a fonament i no existeix físicament com a món visible, ja que també seria quelcom originat, empíric, conegut per l'experiència, i al contrari és un món existent en la idea (en la mesura que és νοητος).

Aquest món ideal ha d'incloure totes les determinacions individuals i parts del món visible. En la seva idea, per tant, possedeix un principi original de moviment, que també ha d'existir en la idea com un ζων εμψυχον. Al mateix temps, ha d'incloure en si mateix tots els gèneres i espècies individuals que conté el món visible, i ser el fonament d'aquests com a idea. Ha de contenir totes els ζωα com νοητα, és a dir, en si mateix (com una idea).

Qualsevol persona que llegeixi aquest passatge reconeixerà fàcilment que està completament alterat en la *Darstellung* de Pleßing del § 31. Com que Plató no vol entendre per ζωοις νοητοις idees en general (per exemple, idees de quantitat, causa, etc.) sinó en particular les idees que són el fonament de les criatures (ζωοις) del món visible, vol dir per ζωα criatures com νοητα, és a dir, en la mesura que estan presents en la idea, de la mateixa manera que per κοσμος νοητος significa la idea del món, el món en la mesura que és νοητος, és a dir, en la mesura que està present en la idea.

De fet, en Plató (cosa que, pel que jo sé, encara no ha passat) cal distingir dos classes d'idees:

- 1) les idees que són el fonament del món en relació amb el que és material;
- 2) les que són el fonament en relació amb la forma o que, en general, no es refereixen a cap objecte com tal. (Com la idea del bé, de la quantitat, de la qualitat, etc.).

La clau per l'explicació de la filosofia de Plató en el seu conjunt és el fet que ell transfereix en general el subjectiu a l'objectiu. Per aquest motiu, Plató va arribar a la tesi (que feia temps que era present abans que ell) que el món visible no era més que una còpia de l'invisible. Però cap filosofia hauria arribat a una tesi així si no tingués el seu fonament filosòfic en nosaltres mateixos.

Ja que tota la natura, tal com apareix, no és només el producte de la nostra receptivitat empírica, sinó és, en realitat, obra de la nostra facultat representativa, en la mesura que conté les formes (de la natura) que són pures, originals, fundades en si mateixes, el món pertany a una facultat representativa superior a la mera sensibilitat, i la natura es representa com un tipus [Typus] d'un món superior, que expressa les lleis pures d'aquest món. Observant les lleis de la naturalesa prescrites per l'intel·lecte pur, un podria ser conduït des del principi a la idea que el món visible és un tipus [Typus] de món invisible, que, en la mesura que només es creia en relació amb les lleis de la naturalesa en general, tenia el seu fonament en l'ésser humà mateix, però tan aviat com aquesta idea es va estendre també a les intuïcions [Anschauungen] (segons la seva matèria) va conduir a l'entusiasme [Schwärmerei]. Ara bé, Plató suposava:

- 1) que el món, pel que fa a la seva legalitat, fos l'expressió d'una legalitat superior;
- 2) que en el fonament de tot ésser vivent del món hi hagués una idea que conté el caràcter de tot el gènere, sense coincidir, però, del tot amb cap espècie particular.

Si Plató hagués assumit que en el fonament de cada ésser del món hi fos objectivament un ésser invisible, però existent físicament, que contenia el caràcter de tot el seu gènere, això hauria estat llavors entusiasme [Schwärmerei], és a dir, hauria estat una

transferència d'allò que pertany a la simple intuïció sensible, <empírica>, a la intuïció supersensible. Plató mateix critica contínuament aquesta opinió, i és estrany que durant molt de temps se li hagués atribuït el concepte mateix d'existència física, contra la qual es va expressar de la manera tan forta, amb decisió i claredat.

Plató admet només les idees com el fonament dels éssers del món, en la mesura que aquestes idees poden ser objecte de pensament pur, expressió de la forma pura de la facultat representativa. Per tant, ell ha admès com a idees aquelles que són el fonament dels objectes com a tals, només en la mesura que també depenen directament, mediatament o immediatament, de la forma pura de l'enteniment. Si ara reconsiderem la seva teoria de l'origen del món, veurem com es farà evident d'una vegada. Plató assumeix una matèria preexistent, que, tanmateix, no té absolutament cap forma determinada empíricament. <Així ho testifiquen les p. 54, 55> Atès que, per tant, segons la seva teoria, tots els éssers del món eren obra del demiürg, no pertanyien a la matèria, sinó a la forma que el demiürg li atribuïa. La matèria en si mateixa no podia produir cap ζωα, ja que era obra d'un constructor del món [*Weltbaumeisters*], que unia la forma de l'intel·lecte amb la matèria, i amb això va produir no només la legalitat universal de la natura, sinó també la legalitat dels productes individuals de la natura, o <per dir-ho d'una altra manera> va permetre que les lleis universals de la natura flueixin cap a la creació dels productes regulars individuals. Cada ésser mundà individual, per tant, no era obra de la matèria, sinó, en el sentit propi, un acord d'una sola llei pura amb un tot, és a dir, era obra d'una idea, <una representació de l'acord de lleis pures individuals en un conjunt.>

A més, aquesta disposició de lleis pures per a la creació d'un tot també tenia lloc segons regles: la unió d'aquestes mateixes lleis, per tant, va ser de nou el treball (no de la matèria) sinó d'una forma pura d'unitat, el treball d'una intel·ligència.

També hem de recordar que Plató considerava el conjunt del món com a un ζῶον, és a dir, com a un ésser organitzat, les parts del qual només són possibles en les seves relacions amb el tot, i que es relacionen entre ells com a mitjans i fins, i es produeixen mútuament segons la seva forma així com segons la seva connexió.<sup>F</sup>

Hem de considerar que, segons l'organització de la nostra facultat cognitiva, no podem representar-nos a nosaltres mateixos l'origen d'un ésser organitzat sinó a través de la causalitat d'un concepte, d'una idea, que ha de determinar a priori el contingut de l'ésser, de manera que les parts individuals de l'ésser organitzat es produeixen mútuament i, en fer-ho, produeixen el tot. Per contra, la idea del conjunt s'ha de tornar a pensar com pressuposada i determinant a priori la forma i les parts en la seva harmonia.<sup>G</sup>

Per aquesta raó Plató podria, de fet, fins i tot haver admès, que en el fonament dels éssers de la natura són idees, però només idees com ζῶα νοητά, els models originals [*Urbilder*] dels éssers de la natura, ja que la raó pot pensar com a un tot la seva forma tal com es caracteritza per la seva conformitat segons finalitat.

F Vegeu Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 65.

G Loc. cit.

Va ser una gran idea de Plató, que fàcilment podria portar a l'entusiasme [*Begeisterung*], voler investigar no només l'harmonia dels éssers de la natura entre si mateixos, sinó també la de cada individu amb si mateix, no per la via de la recerca empírica de la natura, sinó per l'anàlisi de la forma pura de la pròpia facultat representativa. No és estrany que ell s'expressi sobre el tema de les idees en un llenguatge inusualment elevat en comparació amb el llenguatge filosòfic ordinari, que aquest mateix llenguatge sigui el fruit d'un entusiasme filosòfic que necessàriament sorgeix del descobriment en nosaltres mateixos d'un principi supersensible de la forma

i de l'harmonia del món. Però va ser precisament aquesta entusiasta intuïció d'un principi elevat sobre la sensibilitat la causa per la qual es va expressar amb tanta força i vigor sobre la seva essència, la seva puresa i la seva distància de tota materialitat, així que és impossible comprendre com l'afirmació d'una existència física d'aquesta idea se li podia atribuir tan sovint, ja que representava la forma de la seva existència en oposició a la forma de tota existència física.

De la mateixa manera, no escapava a la consideració del fet que en el fonament de tots els éssers de la natura hi ha en nosaltres un concepte que expressa la forma de cada objecte connectat amb ell, però mai coincidint amb cap cosa, sinó només a través del gènere. No podria ell haver pensat d'una altra manera aquest acord de tots els éssers en un sol concepte, ja que és només a través de la causalitat d'un concepte, que es col·loca intencionalment en el fonament de la tècnica del constructor del món, i que és l'únic que pot comprendre una totalitat, i que és suficient per a totes les representacions individuals del mateix *in concreto*, sense, però, expressar-se plenament per cada cosa individual.

Aquest concepte no podia ser obra de la matèria, havia de ser el producte de la forma de l'intel·lecte pur, gràcies al qual la matèria es convertia per primera vegada com un ésser capaç de representar-se conceptes. Això ho explica el § 46 de Pleßing ja citat.

Ja que, quan la forma de l'unitat, en la qual tots els objectes convergeixen en última instància, era la forma original de l'intel·lecte diví, també els conceptes d'objectes individuals en la seva universalitat devien estar presents en l'intel·lecte diví abans que els objectes mateixos fossin creats. <Un concepte universal, tal com està present en l'intel·lecte humà, només pot ser generat empíricament (encara que així i tot segons regles pures, independent de l'experiència), però com Plató considerava que tots els conceptes en relació a una intel·ligència superior eren emergits de la forma d'un intel·lecte suprem, en el qual es trobava l'ideal del món, no obstant això va haver de tractar aquests conceptes generals com a conceptes originals presents abans de tota experiència. No es van generar per primera vegada a través dels objectes d'intuïció sensual, sinó que van fer possible aquesta última, ja que només a través de la causalitat de conceptes ja presents es podien generar d'aquesta manera els objectes individuals del món, de manera que un intel·lecte empíric pogués descobrir-los de nou en si mateix mitjançant la comparació i l'abstracció. Els conceptes havien d'estar presents perquè tots els objectes ensenyassen l'efígie de la seva procedència i pugessin mostrar la marca de la seva origen. Els conceptes universals devien estar presents en una intel·ligència superior, perquè era una condició de la possibilitat d'una llei universal, sobre la base de la qual els homes organitzen les seves investigacions empíriques. Així ho afirma clarament Plató en el seu *Philebus*, p. 217: "Observem", diu, "que aquesta forma d'unitat en la multiplicitat ha dominat tots els discursos i les investigacions des de l'antiguitat fins avui. Aquesta forma de pensar no cessarà mai i ni tan sols ha començat, sinó que és una propietat eterna i immutable de tota investigació. El jove que troba per primera vegada aquesta forma del filòsof s'alegra com si hagués trobat un tresor de saviesa: està encantat d'alegria i condueix cada investigació amb plaer, comprenent tot el que ara se li presenta en un sol concepte, després haver-lo examinat i descomponent-lo de nou en parts." [Phil. 15 d 4 – e 3]

En conseqüència, segons Plató, la forma d'aquesta investigació seria una forma pura, original, sense la qual no seria possible cap investigació, per tant, una forma que també estava present originàriament en l'intel·lecte diví i que llavors s'aplicava pel demiürg a la matèria i que es comunica a l'intel·lecte humà com una forma original pura. Això queda encara més clar en el següent pas a la p. 219. – "Aquesta forma és un regal dels déus als homes, que els va ser enviat amb Prometeu juntament amb el foc del cel més pur. Així els antics (homes més grans que nosaltres i més propers als déus) ens van

transmetre l'oracle segons el qual tot el que existeix prové de la unitat i de la multiplicitat (pluralitat), que l'il·limitat (*απειρον*, universal) i el límit (*το περας*, unitat) estan units. I, per tant, també nosaltres, en aquesta organització de les coses, hem de pressuposar<sup>H</sup> i cercar una idea per cada objecte. Serien, doncs, els déus els que ens van ensenyar a pensar així, a aprendre i a ensenyar.”

H Això és la cosa principal. En tota la nostra recerca empírico-lògica, ja hem de postular una idea última com a fonament de tots els objectes per poder investigar-la —segons Plató, hem de posseir, doncs, la presència, en l'intel·lecte diví, d'aquesta idea, que es col·loca com a fonament en el moment de la creació dels objectes individuals.

La idea d'una connexió de la unitat i multiplicitat o pluralitat és una idea dominant en Plató, que s'aplica no només en àmbit lògic, sinó (per exemple, en el mateix diàleg del qual se cita el passatge anterior) també com un concepte de natura, i que inclou tota la natura, ja que per l'aplicació de la qual a la matèria sense forma no només es produeixen objectes individuals, sinó també una forma que inclou tota la natura i però la relació mútua entre objectes i la seva subordinació dins generes i espècies també és possible.>

Pel que fa a tot això, Plató havia d'admetre que cada objecte corresponia en l'intel·lecte diví a una idea original que comprenia totes les espècies individuals, i que, com que no s'originava en l'intel·lecte diví per abstracció dels objectes individuals, sinó que els feia possibles, no podia ser res generat o corruptible, en particular res subjecte a la forma del temps.<sup>1</sup>

I “En primer lloc”, diu Plató en el *Philebus*, p. 216, “les dissensions sorgeixen si es vol admetre que algunes unitats d'aquest tipus existeixen realment; A més, com cadascuna d'aquestes unitats, cadascuna sempre igual, i que no implica ni naixement ni corrupció, pot ser, al contrari, més estable en aquesta unitat. [Phil. 15 b 1 – 4] A tot arreu, però, col·loca aquestes mònades pures només en l'intel·lecte diví, <ja que només en aquest últim haurien d'haver estat presents originalment i abans de tots els objectes>, però només a l'intel·lecte humà atribueix la forma universal d'aquesta distinció lògica, el concepte universal mateix però (vegeu el passatge anterior a la p. 220) deixa que s'origini de manera empírica (aprenent i ensenyant). (vegeu també p. 219 “παντα, όσα τεχνης εχομενα αν εύρεθη ποποτε, δια ταυτης (όδου) φανερα γεγονε”) En general, en tot l'estudi de la teoria platònica de les idees, s'ha de tenir sempre present que Plató parla d'aquestes com idees d'una ment divina, que només haurien estat possibles mitjançant la comunió intel·lectual dels éssers humans amb l'origen de tots els éssers en la seva ment.

En la fundació del món com un gran ζωον hi havia de ser-hi una idea de intel·lecte diví que no representés només un gènere o espècie definida d'éssers orgànics, sinó que pogués servir com a idea universal del tot.

De la mateixa manera que només hi ha una idea del món, també podria haver-hi una sola idea del món visible. (Com que el déu volia que [el món] s'assemblés tant com fos possible al més bell i al més absolutament perfecte dels intel·ligibles, el va constituir com un vivent visible únic, que contingués dins ell mateix tots els animals que per natura li eren afins. [Tim. 30 d 2 – 31 a 1; trad. cat. p. 73]) Aquí veiem molt clarament que vol dir Plató amb l'arquetip [*Urbild*] que ha posat al fonament del món: res més que una idea, de fet. Perquè només la idea del món és necessàriament una. Ara, però, Plató afirma que el món visible és una imitació [*Nachahmung*] de l'arquetip més perfecte, i que és per aquesta raó que ha de ser només un. Per tant, afirma, fins i tot, que l'arquetip del món visible és només un. Si, en canvi, no hagués volgut significar una idea amb la paraula ‘arquetip’, no hauria pogut dir res per endavant. La idea del món per si sola s'imposa necessàriament com a forma d'unitat, ja que ella mateixa s'origina pròpiament a través de la forma d'unitat absoluta fundada en la facultat representativa. “Però és precisament per això que es torna a evidenciar aquí |

la transferència, absolutament dominant en tota la filosofia platònica, del subjectiu a l'objectiu. Al mateix temps, el món és pròpiament només com una representació en nosaltres i, per tant, una unitat, ja que la forma subjectiva de la raó procedeix a tot arreu de la unitat absoluta, i ja que cada part del món, que podria ser considerada com un món particular, és immediatament retornada a la representació del tot per la raó, que inevitablement procedeix de l'incondicionat. Que el raonament de Plató procedeix des de l'observació d'aquest tipus particular de procediment de la nostra raó es veu clarament a les p. 306, 307. Aquí diu: “En efecte, el que ha de contenir tots els animals intel·ligibles no podria estar amb un altre que li fos segon.” [Tim. 31 a 4 – 5; trad. cat. p. 73] (Això es pot dir, però, només del món intel·ligible —i, per tant, només de la idea de món— en la mesura que està present en la forma de la facultat representativa), ja que aleshores s'hauria de postular sobre aquests dos un altre vivent que els compregués ambedós com a parts seves (*alioquin*) [Tim. 31 a 5 – 7; trad. cat. p. 73] (una descripció molt senzilla del tipus de procés de la raó per tal de demostrar més clarament el fet que Plató només parla de la idea del món) i aleshores seria més correcte de dir que aquest món no s'assembla ja a aquells dos, sinó al que els conté [Tim. 31 a 7 – 8; trad. cat. p. 73] (De nou segueix una descripció de com la raó crea subjectivament la idea del món.)

<(Amb la idea universal del món, però, les idees individuals podrien tornar a estar connectades amb els tipus individuals. Així s'expressa Plató en aquest sentit a la p. 322: “Déu ha contemplat múltiples idees en la idea de ζῶον en general”. Assumint que Plató no sosté mai que cada individu del món tingui la seva pròpia idea individual, ell va posar en el fonament de cada tipus definit d'objecte una idea, que, precisament perquè es plantejava com una idea de gènere, com a idea era també el fonament de cada objecte individual (*individuum*). El significat d'això és molt clar a la p. 322. Aquí diu: “Va pensar que el món convenia que tingués aquell gènere i aquell nombre de formes que la ment veu que es troben en el vivent ideal.” [Tim. 39 e 7 – 9; trad. cat. p. 84] (Ara, en la mesura que l'intel·lecte contemplava sobretot les idees que estaven contingudes en l'ideal (τῶν ὄντων) ζῶον i contemplava tantes i de tan diferents classes, per això fins i tot el visible ζῶον havia de contenir imitacions d'aquest arquetip i d'aquest mateix tipus i nombre.) Més endavant aclareix: “Ara bé, aquestes (idees) són quatre: la primera, la nissaga celestial dels déus; la segona, la dels volàtils i els animals que es mouen pels aires; la tercera, el gènere aquàtic, i la quarta, el dels que caminen a peu i per terra seca.” [Tim. 39 i 9 – 40 a 2; trad. cat. p. 84] Aquí podem veure com el discurs es refereix només als gèneres, només a les idees com a conceptes de gènere)>

Ja que no hi pot haver res visible si no hi ha foc; ni hi pot haver res tangible si no és sòlid [ἀνευ τινοῦ στερεοῦ, Tim. 31 b 4 – 5; trad. cat. p. 73], llavors les parts constitutives fonamentals de la matèria del món són el foc i la terra, p. 307. Com a mitjà per connectar aquests dos necessitava foc i aigua, p. 308, “i d'aquí li ve el vincle de l'amistat, de manera que, una vegada s'ha format aquesta unitat, ningú ja no la podria destruir si no és aquell que la va lligar.” [Tim. 32 c 2 – 4; trad. cat. p. 74] p. 309. Déu va construir tots aquests elements, “sense deixar fora cap part ni cap propietat d'ells” [Tim. 32 c 7 – 8; trad. cat. p. 74], 1) perquè el món és el més perfecte, ζῶον omnicomprensiu, 2) perquè només n'hi ha un (i, per tant, no ha d'excloure res que doni lloc a un altre), 3) perquè no es pertorbi l'ordre del món o es pugui arruïnar per una força que resideix fora dels seus límits. Tal, doncs, és la causa i el raonament segons el qual ha construït aquest tot a partir de la suma total de les seves parts, perfecte, immune a la vellesa i a la malaltia. [Tim. 33 a 6 – b 1; trad. cat. 75], p. 309. “Ara bé, la figura convenient per a un ésser vivent que havia de contenir en ell tots els vivents és la que contà totes les figures: per això el va tornejar com una esfera, establint

pertot una equidistància del centre vers els extrems en forma circular, que és la més perfecta de les figures i la més uniforme amb ella mateixa.” [Tim. 33 b 1 – 6; trad. cat. p. 75] p. 309, 310. Pel que fa al moviment del món, “li va atorgar un <p. 311> apropiat al seu cos, val a dir, aquell del set que és propi de la ment i de la intel·ligència” [Tim. 34 a 1 – 4; trad. cat. p. 76]. (¿Perquè Plató tracta les diferents formes i relacions en l’espai sempre en relació amb una idea, per exemple, la forma esfèrica com la més semblant a la divinitat, <(pel qual també es ‘creen’ els ‘rostres’ dels éssers humans (pàg. 33<8>)>) i el circular com el més semblant al moviment de la raó? – Segurament perquè segons ell totes les construccions en l’espai deriven de les idees, perquè tenia una idea tan elevada d’una ciència que podia ser creada només per la facultat representativa, sense dependre de l’experiència,<sup>J</sup> i perquè considerava que les idees estaven mútuament relacionades entre si mateixes,<sup>K</sup> i d’aquí també considerava les formes de l’espai des del punt de vista formal com quelcom semblant a la naturalesa del diví i especialment a tot el que sigui ideal (vous, φρονησις).>) – “va fer que donés voltes amb un moviment circular, privant-lo de tots els altres moviments i aconseguint així que no marrés amb ells.” [Tim. 34 a 4 – 5, trad. cat. p. 76] (ab eorum errore et pervagatione penitus liberavit, Ficino.)

J Vegeu Kant, *Kritik der Urteilskraft* pàg.

K Meno p.

Pel que fa a l'ànima del món, era més antiga que el cos del món, i el demiürg la va lligar a aquest últim per dominar-lo. <pàg. 312> “(El demiürg) la constituí primer i més anciana per la seva generació i la seva excel·lència.” [Tim. 34 c 4 – 5; trad. cat. p. 76]. Ara explica les espècies que resulten de la seva unió d’aquesta manera: <p. 312> “A partir de la ουσια identificable i immutable (de l'ànima del món) i de la matèria corpòria divisible, ell (el demiürg) va barrejar un tercer tipus de substància intermèdia. Com que els dos es van repel·lir mútuament, ja que l'un és sempre el mateix, l'altre és heterogeni (το αμερες – το μεριστον – τ'αυτο δυσμικτον), els va forçar a unir-se i va barrejar aquests materials units per la força de nou amb μεριστον i αμερες i va crear un tot d'aquest tipus.”<sup>L</sup>

Ara, més endavant, descriu les diferents proporcions en què Déu va constituir el món, una harmonia que ja no ens és comprensible!

L'ànima del món estava dispersa per tot l'univers. La va col·locar al centre, des d'on es va estendre pertot arreu des del centre fins a l'extrem de l'univers <p. 315> – “i tot embolcallant-lo per la part de fora, girava sobre ella mateixa i començava a actuar com a principi dicí d'una vida inextingible i intel·ligent que ha de durar per sempre” [Tim. 36 e 2 – 5; trad. cat. p. 79] – així de nou a la p. 312 “Per tot això el va fer un déu feliç (un fill de Déu?)” [Tim. 34 b 7 – 8; trad. cat. p. 76]

L “Ideo forte bis haec philosophus putavit miscenda, quod materia copulari sese materiae simplici, nisi accuratissime misceatur et proportio adhibeatur optima, non patitur” Tiedemann, *Argumenta Platonis*, p. 315.

Sobre la comunicació de la forma de l'intel·lecte a l'ànima del món, Plató s'expressa de la següent manera:

<<Loc. cit.>> “El cos del univers va néixer visible, però l'ànima és invisible, dotada de raonament i d'harmonia, engendrada pel millor dels artífexs com la millor de totes les criatures intel·ligibles.” [Tim. 36 e 5 – 37 a 2; trad. cat. p. 79-80]

(Aquí, doncs, no hi ha res que indiqui una comunicació d'una substància a l'ànima del món, sinó només una participació de l'ànima del món en el λογισμος (és a dir, no en el λογος, l'intel·lecte, sinó en allò que és el seu producte, la forma de l'intel·lecte) i en

l'harmonia de l'intel·ligible [ἁρμονία τῶν νοητῶν] (en una forma de la unitat pròpia del món intel·ligible.)

Plató descriu més abaix l'activitat de l'ànima del món racional com anàloga a l'activitat de la raó humana. Afirmar, per tant, que l'ànima del món, en la mesura que està composta pel divisible i l'indivisible, separa immediatament de si mateixa els objectes simples de la sensibilitat (τα γιγνομενα) i els intel·ligibles (els éssers que sempre estan en si mateixos [τα κατα τ'αὐτὰ εχοντα αει]). Tota l'activitat de l'ànima del món es representa en termes sensibles mitjançant un moviment circular. Ara, com l'ànima del món es compon d'allò divisible, dóna lloc, quan relaciona la seva activitat <(circular)> a quelcom sensible, a l'opinió i a la creença (δοξα και πιστις vegeu més amunt a la p. 1 i *Über die Platonische Philosophie, Rhapsodien*, I, p. 1 ss.); En la mesura que es relaciona amb alguna cosa intel·ligible (λογικος), dóna lloc a l'intel·lecte i a la ciència (νους και επιστημη.) – Això ara està totalment en línia amb el que diu de l'ànima humana. Perquè l'ànima rep, a través d'objectes sensibles, només δοξας. L'ànima del món, per tant, en la mesura que es relaciona amb aquests objectes, no pot produir més que δοξας, sinó que per mitjà de les idees rep ciència, i per tant també produeix aquesta ciència, en la mesura que participa de les idees.<sup>M</sup>

M “Ara bé, quan és dóna un raonament immutable i veritable sobre la diferència o sobre la identitat, que es desenvolupa sense veu ni so en allò que es mou per si mateix, si fa referència a la realitat sensible i el cercle de la diferència movent-se en la recta direcció ho comunica a tota l'ànima, aleshores sorgeixen les opinions i les creences sòlides i veritables. En canvi, quan el raonament és sobre allò que és intel·ligible i és el cercle de la Identitat el que amb un moviment adequat indica aquestes coses, s'obté necessàriament el coneixement intel·lectual i la ciència.” [Tim. 37 b 3 – c 3; trad. cat. p. 80] p. 316. Cal admetre, a més, que tot el passatge és un dels més obscurs.

p. 316: “El pare engendrador de l'univers, quan va percebre que aquest es movia i vivia com a imatge dels déus eterns, s'en va alegrar, i en el seu goig va determinar de fer-lo encara més semblant al seu model.” [Tim. 37 c 6 – d 1; trad. cat. p. 80] D'aquest passatge encara no es pot inferir amb certesa que Plató anomenés idees αἰδιους θεους (Pleßing, § 32). Perquè, ja que representava les idees com a producte d'una intel·ligència divina, no podia anomenar el món, format segons les idees, només efigie d'idees, sinó també efigie de divinitats eternes. <Per cert, Plató anomena repetidament les estrelles (a les quals també pertany la Terra) θεους, per exemple a la p. 322, de la mateixa manera que, en el passatge anterior, anomenava el món sobretot θεον. Les θεοι αἰδιοι poden ser, per tant, les idees dels cossos celestes, que el Déu va copiar per crear les estrelles, i que va anomenar θεους αἰδιους, no perquè fossin idees, sinó perquè eren idees dels astres, que ell anomena θεος, de la mateixa manera que en el passatge precedent anomenava les idees de tots els éssers vius ζωα νοητα, no com a idees, sinó com a idees dels éssers vius. (Vegeu Tiedemann, *Argumenta Platonis*, pàg. 317.)> Conforme al model [προς το παραδειγμα] – encara es refereix al model ideal original del món, segons el qual es va crear el món– <p. 317> “Ara bé, atès que aquest és un vivent etern, intentà que l'univers ho fos també, en la mesura possible.” [Tim. 37 d 1 – 2; trad. cat. p. 80].

Aquest model ideal original del món era etern, ja que segons Plató tot el que és objecte de raó pura (és a dir, que està sota la forma de la necessitat i de la immutabilitat) es diu que és etern. Una nova demostració que ell com a tal παραδειγμα no podia admetre res físicament existent, ja que distingia expressament només dos tipus d'existència: la pura i la física. Però sota aquesta última categoria no podia haver situat el model del món, ja que el considera etern, sinó tot el que existeix físicament i que explica com γενητον, com veurem ara. No obstant això, Plató també va haver d'admetre un tercer tipus d'existència, una existència real però pura com, per exemple, l'existència de Déu.

El concepte d'existència, si s'aplica a alguna cosa supersensible, sigui a les idees o als objectes en la mesura que existeixen fora de les seves idees, perd qualsevol significat físic i només té un significat lògic. La idea de l'existència d'objectes supersensibles (reals) coincideix amb la idea de l'existència de meres idees. El concepte d'existència aplicat a la idea de Déu és un abisme [*Abgrund*] per la raó humana, que o bé es basa en l'entusiasme més errant o bé no supera pas els límits de la idea. En l'instant que vol ampliar la idea (per afegir-hi alguna cosa més que una determinació lògica), necessàriament la restringeix, ja que el concepte d'existència no té forma més que la que es manté dins dels límits de la natura, i per tant és infinitament massa petita per a aquest concepte supersensible. Plató, que havia penetrat tan profundament en l'esperit humà, encara que només fos amb un pressentiment –però sempre profund–; Plató, que havia investigat la raó com a mare de les idees, més a fons que qualsevol altre filòsof de l'antiguitat, Plató, que vivia com sempre ho feia en el món de les idees, certament considerava que el concepte d'existència era massa estret per idees d'aquest tipus. No es tracta d'una mera suposició, ja que diu expressament que tota mena d'existència, excepte la que està present davant la raó pura, és aniquilada quan s'aplica a les idees, i s'expressa d'aquesta manera, no només pel que fa a les idees com a formes de raó, sinó també pel que fa als ideals (objectes d'idees fora d'elles). Així, diu, per exemple, que l'ànima humana com a noumenon és semblant a les idees en relació amb la seva existència. En conseqüència, no coneixia cap altra concepció de l'existència que la que es troba en el pensament pur, concepte que s'adapta bé tant als objectes reals del món supersensible com als ideals. Per tant, sempre hem de ser prudents a l'hora de dir que no és possible determinar si Plató no va atribuir a les idees una existència de tal tipus com la que atribueix a Déu i a l'ànima humana (com a noumenon), o si els atribueix una mera existència lògica –però això no avança pas, ja que ambdós conceptes coincideixen–, no hi ha cap objecte existent en el món supersensible amb el qual, en relació amb la seva existència, es podria procedir més a una existència que torna a ser ideal. <Loc. cit.> “Però aquell vivent era etern per natura, i això no era pas possible d'adaptar-ho plenament a la realitat engendrada.”

“Va determinar, doncs, de fer una certa imatge mòbil de l'eternitat (aeternitatis) i, quan va ordenar el cel, d'aquella eternitat que roman sempre en un mateix punt, en va fer una imatge mòbil que es mogué eternament segons nombre: i això és el que anomenen temps.” [*Tim.* 37 d 3 – 7; trad. cat. p. 80-81]

El món segons la seva forma material no pot ser una efígie d'eternitat, que només pot ser una forma pura; per aquesta raó, Plató explica ara que aquesta efígie és el temps que representa com a còpia de l'eternitat. El temps és, per tant, una efígie de l'eternitat en la mesura que és només a través d'aquest que es fa possible la pregunta sobre l'eternitat; Però és precisament el temps, com a forma a la qual estem lligats, el que ens impedeix incessantment respondre-hi. <Més endavant queda clar que Plató, però, significa per αὐτὸν res més que la forma pura del temps en nosaltres que encara no s'ha aplicat als fenòmens, i que necessàriament n'hi ha d'haver una d'aquest tipus per tal que tard o d'hora es pugui aplicar als fenòmens. El temps en la mesura que conté una successió (és a dir, en la mesura que s'aplica als fenòmens) és εἰκὼν de la idea de temps; quan encara no s'aplica als fenòmens, només s'anomena εἶναι.>

<Loc. cit.> “No hi havia ni dies ni nits, ni mesos ni anys abans que el món fos engendrat; i per això, quan l'anava constituint, va enginyar que resultessin aquestes coses. Ara, tot això són divisions del temps: el passat i el futur són formes derivades del temps, que d'una manera incorrecta apliquem incoscientement a la realitat eterna.” [*Tim.* 37 e 1 – 5; trad. cat. p. 81] La successió en el temps comença només a partir d'un substrat (no existia abans que es generés el cel [οὐκ ὄντας πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι, [*Tim.* 37 e 2; trad. cat. p. 81]) i en la mesura que el temps existeix només com a forma



de la nostra intuïció [*Anschauung*], en la mesura que aprehem les successions; doncs, es pot dir que no es dona temps abans que el món existís o un substrat pogués mudar. Però Plató sembla conèixer un εἶναι pur del temps, que és independent de la nostra intuïció, i pel qual no és possible parlar de successió. Ja que afirma que els anys, els mesos, etc., comencen només amb el món, es refereix incorrectament sobretot a la forma de successió i, sense adonar-se'n, al temps mateix com una idea, de la qual, tanmateix, es pot afirmar: és. — (De la realitat eterna diem que era, que és i que serà; però, parlant en veritat, només és apropiat de dir que és; parlar del que era o del que serà només és apropiat quan es tracta d'allò que és objecte de generació en el temps.)

[*Tim.* 37 e 5 – 38 a 2; trad. cat. p. 81]

Plató afirma així que hi ha una forma de temps independent de tota successió de la matèria, una forma pura de temps, de la qual només es pot dir, és, i les determinacions de la qual no s'han de confondre amb les determinacions del temps quan s'apliquen a la matèria: mentre que l'època i la voluntat s'ha de parlar de la generació que avança en el temps, ja que són dos moviments; <pàg. 318.> mentre que allò que sempre roman igual amb si mateix, sense moure's, no cal que es faci més gran o més jove [...] en cap moment, ni que s'hagi convertit ara, ni que arribi a ser algun dia. [*Tim.* 38 a 1 – 5; trad. cat. p. 81] Plató distingeix així la idea de temps (allò que sempre roman idèntic a si mateix [το κατὰ τὰ αὐτὰ εχον]) del temps en la mesura que apareix en les successions de matèria. Es pot dir que simplement hi ha present en nosaltres una forma pura de temps en la qual no apareix ni el canvi ni la successió, ja que de fet aquests només es produeixen a través de la intuïció. Mentre la forma del temps no s'apliqui als fenòmens, no es coneix cap seqüència. Però ara també expliquem què volia dir abans Plató amb l'eternitat. Res més que la forma pura del temps en nosaltres, encara no aplicada als fenòmens, que només llavors, quan s'aplica als fenòmens, es coneix com a successió <(l'era i el serà [το ην, το, τ' εσται]).> Totes les successions són només parts del temps, en la mesura que es tracta d'una mera còpia de la idea de temps, que, com a tal, no coneix cap canvi (un temps que imita l'eternitat i avança circularment segons el nombre. [*Tim.* 38 a 5 – 8; trad. cat. p. 81]) És a dir, no són més que parts de la forma del temps, en el moment en què s'aplica als fenòmens (ja que independentment dels fenòmens no hi ha successió en el temps). – <Ms. > La forma pura del temps només és. Plató aquí torna a utilitzar εἶναι en el sentit eminent en què l'utilitza en altres llocs, i precisament per això afirma en aquest context, per tal de deixar més clar el seu significat, que l'εἶναι no es pot utilitzar per als fenòmens. Argumenta clarament que és fals dir: “El que va passar va passar, etc.”, perquè en totes les expressions d'aquest tipus no és més que canvi, mentre que l'ésser (immutable) pot ser en el sentit propi predicat només de les idees. <Loc. cit.> (“Totes aquestes expressions – que el passat és passat, que el que s'esdevé està esdevenint, que el futur s'esdevindrà o que el no-ésser no és –, res d'això no es diu d'una manera exacta.” [*Tim.* 38 a 8 – b 3, trad. cat. p. 81]) –

<Ms.> Tot aquest passatge sobre el temps pot servir per determinar en que sentit Plató parlava de la connexió de la ουσια amb les idees. “Així, doncs, el temps va ésser generat juntament amb l'univers.” [χρονος δ' ουν μετ' ουρανου γεγονεν, *Tim.* 38 b 6 – c 1; trad. cat. p. 81]. Ara és fàcil veure en quin sentit s'ha d'entendre el temps en aquesta expressió, és a dir, en la mesura que és sobretot γενητων τι, es va originar al mateix temps que el món, és a dir, en la mesura que s'observa en els fenòmens, però no en la mesura que és una forma pura de la intuïció, ja que no es pot dir que es generi a partir d'ella.

\*\*\*

A la p. 336 Plató arriba a parlar de les propietats de la qualitat. Aquest passatge s'aclareix gràcies al pas ja citat del *Philebus*. Aquí Plató afirma que el món s'origina a partir de la connexió dels elements en la mesura que són *απειρα*, és a dir, en la mesura que només es troben sota la categoria de qualitat, a través de la forma de l'intel·lecte, que ell anomena *περας*, i sota la qual comprèn la quantitat i qualsevol altra determinació mitjà de la forma pura de la facultat representativa. Ara bé, les propietats de la qualitat, en la mesura que pertanyen originàriament als elements, diu que només són co-causa [*ζυναιτια*], no causa en absolut [*αιτια των παντων*], és a dir, han contribuït a la creació del món, o, com s'expressa en un passatge anterior, Déu n'ha fet ús com a servidors (*ὕπηρετωντων*), per tal de representar el més perfectament possible la idea del bé (a través del món). Afirma expressament el que també diu en el *Philebus*, que també hi ha d'haver una tercera cosa, per la qual els elements han estat determinats a cooperar en la realització de les idees en el món. Aquest tercer ha de ser, també segons el *Philebus*, una *αιτια*, i en particular una *αιτια*, posseïdora d'una activitat autònoma racional. Les propietats de qualitat, per tant, que originàriament pertanyien a la matèria (calor, fred, llum, etc.), que, segons les cosmogonies físiques dels antics grecs, formaven el món, no podien ser elles mateixes la causa d'aquest, ja que són incapaces d'activitat intel·lectual (com a força actuant) i han de rebre la forma de l'intel·lecte des de fora. Perquè l'intel·lecte només és possible en una ànima. Però això és una cosa invisible <per excel·lència>.

El foc, l'aigua, l'aire, la terra s'han fet menys visibles (si haguessin pogut ser invisibles al principi, també serien capaços de les formes d'intuïció sensible). Ara bé, Plató afirma que cal distingir clarament entre els dos tipus de causes, aquelles que mitjà de l'activitat de l'intel·lecte generen la forma del bell i del bé (demiürgs intel·ligents de coses belles i bones [*όσαι μετα νου καλων και αγαων δημιουργοι*, *Tim.* 46 e 2 – 4; trad. cat. p. 94]) <p. 337>, i els altres que actuen sense intel·lecte, sense regla i per atzar (desproveïts d'intel·ligència, actuen cada vegada a l'atzar i sense disseny [*όσαι μονωθεισαι φρονησεως το τυχον ατακτων έκαστοτε εξεργαζονται*, *Tim.* 46 e 4 – 5; trad. cat. p. 94]).<sup>N</sup>

\* \* \*

N “Però la majoria de la gent opina que allò que produeix efectes de refredament o escalfament, de solidificació o líquefacció, no són causes secundàries, sinó causes [totals] de tot. Tanmateix, aquestes coses no poden tenir cap mena de raciocini ni cap intel·ligència per a res. En efecte, hem d'afirmar que l'ànima és de tots els éssers l'únic que posseeix intel·ligència, la qual és invisible, mentre que el foc, i l'aigua, i la terra, i l'aire són tots cossos visibles; i el qui és amador de la intel·ligència i de la ciència necessàriament ha de buscar les primeres causes de la naturalesa intel·lectual, així com les segones causes dels éssers que són moguts per altres i que a la vegada en mouen necessàriament altres.” [*Tim.* 46 d 1 – e 2, tr. cat. pàg. 94] p. 336, 337.

Plató ho relaciona tot, fins i tot en el cos humà, amb la finalitat. El cos humà és creat, segons ell, només amb el propòsit de meravellar-se del gran ordre del món i amb el propòsit d'apropar l'intel·lecte propi dels homes a la imatge de l'intel·lecte diví a través de l'observació del moviment del cel. Plató anomena els moviments celestes períodes de l'intel·lecte [*τας του νου περιόδους*], en la mesura que es basen en la forma de l'intel·lecte humà.<sup>o</sup> La intuïció d'aquests moviments, afirma Plató, ha de servir per construir l'acció del nostre intel·lecte (segons la seva forma) a partir d'ells. <pàg. 338> –“El que nosaltres hem de dir sobre sobre això és que la causa de la visió és que un déu la va descobrir i ens va fer el do a nosaltres, a fi que contemplant les revolucions dels cels ens en poguéssim servir per als moviments de la nostra intel·ligència que tenen afinitat amb elles, encara que els nostres són turbulents, i aquelles impertorbades.

Aprenent d'elles i participant del que és correcte en el càlcul (λογισμων)<sup>P</sup> segons la naturalesa, podem establir els nostres moviments erràtics amb la imitació dels moviments divins en els quals no hi ha cap error." [*Tim.* 47 b 5 – c 4; trad. cat. p. 95] També afirma que Déu ens va donar l'audició i la paraula unificant l'activitat de la nostra ànima en ordre de l'harmonia. Vegeu Pleßing, § 134 i següents.

<p. 339> “i tot el que ens serveix per a la percepció dels sons musicals ens ha estat donat en ordre a l'harmonia. Ara bé, l'harmonia, que té moviments afins als revolucions de l'ànima dins nostre, és donada al qui amb intel·ligència entra en relació amb les Muses, i no amb vista a un plaer irracional, com ara sembla estimar-se. Ella és un aliat que ens és donat per les Muses per tal que, en la interna revolució discordant que es produeix en l'ànima, aquesta pugui restablir l'ordre i la simfonia amb ella mateixa. Igualment, el ritme ens fou donat com a ajuda pels mateixos déus i amb les mateixes finalitats, àtes que, a la majoria, ens falta mesura i som deficients en gràcia.” [*Tim.* 47 c 7– e 2; trad. cat. p. 95-96]

---

Ara Plató tracta de la necessitat, tal com l'expressa, que actuava en el moment de la creació del món, o dels elements que existien abans, i de com van contribuir a la creació d'aquest món. La premissa principal de Plató és: “aquest món va néixer com una mescla per combinació de la necessitat i la intel·ligència.” [*Tim.* 47 e 5 – 48 a 2; trad. cat. p. 96] p. 339.

La relació recíproca de l'una amb l'altre en la creació del món és expressada per Plató d'una manera completament figurativa: l'intel·lecte (és a dir, la forma de l'intel·lecte) l'intel·lecte s'apoderaria de la necessitat cega (perquè la forma pura de l'intel·lecte és immutable i no es pot adaptar a la matèria, sinó al contrari és la matèria la que està sotmesa), i ell estava convençut que tot el que s'originava anava assumint una forma excel·lent: i així hauria nascut el món.<sup>Q</sup> (Perquè Plató utilitza la imatge de la persuasió no és fàcil d'entendre. ¿És perquè no podia concebre cap causalitat <que sorgeix de si mateixa en forma d'intel·lecte> en ordre de la cega matèria? I després va necessitar en seva ajuda una personificació, amb la qual va poder utilitzar una expressió intermèdia)

O La lectura és dubtosa. A l'edició bipontina llegim: de manera que, observant els períodes de l'intel·lecte al cel, podríem utilitzar-los per entendre els moviments circulars del pensament que hi ha en nosaltres [ἵνα τὰς ἐν οὐρανῷ τοῦ νοῦ κατιδόντος περιόδους χρῆσαιμεθα] etc. Aquí τοῦ νοῦ es refereix a l'intel·lecte humà. Ficino, però, sembla haver llegit κατιδόντες.

P Meliorandum> λογισμου.

Q “La intel·ligència ha dominat la necessitat, induint-la a orientar en bona part el que s'esdevé vers allò que és millor. I és així com, des d'un principi, aquest univers va ésser constituït com és, a partir de la necessitat sotmesa a la influència de la intel·ligència.” [*Tim.* 48 a 2 – 5; trad. cat. p. 96] p. 339.

Abans, Plató, en referència a l'origen del món, havia distingit:

- 1) el model original que és el fonament del món (model intel·ligible i sempre idèntic a si mateix [παραδειγμα νοητον, και αι κατα ταυτὰ ον, i
- 2) la còpia d'aquest patró a través del món visible (imitació del paradigma, subjecte a generació i visible [μιμημα παραδειγματος γενεσιν εχον και ορατον].

Ara parla d'una tercera, que pressuposa la segona, la matèria del món. ¿Consisteix aquesta en elements?

¿Quins són aquests elements? pregunta Plató. La resposta és: cap element és immutable, sinó que s'ha d'observar un mudament continu del primer a l'altre, per exemple, l'aigua es converteix en pedra amb fred, <aquesta> amb calor de nou a aigua, amb aire bullent o amb calor extrema de nou en foc, del qual torna a sorgir aire, que

quan es fa dens, crea pluja i núvols, dels quals prové aigua nova, etc. I així observem un cicle continu dels elements.<sup>R</sup> Podríem, per tant, sense por de ser refutats immediatament, donar un nom particular a un dels elements, així que hi haurà qui diu: “això és foc”, “aquesta aigua!” (Es pot veure que Plató parla d’una mutabilitat *empírica i especial* dels elements, –vegeu el passatge del *Philebus* citat més amunt i la Miscel·lània– d’una mutabilitat que no només els pertany en la mesura que són en general objectes empírics i oposats a objectes intel·ligibles: parla d’una mutabilitat empírica especial dels elements.)

R: És precisament amb aquest èmfasi en aquest cicle continu que Plató deixa clar que la base dels elements visibles, a mesura que col·lideixen entre si, són matèries empíriques discretes, realment diferents entre si, però alhora sempre noves <que prenen formes diferents>. Ja que, si aquestes qüestions no estiguessin presents, Plató no podria afirmar llavors que els elements es troben en un cicle continu. En aquest cas, només es tractaria d’un sol element.

Amb més certesa, continua, en conseqüència ens expressem d’aquesta manera: allò que apareix sempre sota figures diferents, però normalment com a foc, no és foc, sinó sempre només alguna cosa ardent, i ni tan sols aigua, sinó sempre alguna cosa aquosa. No podem, per tant, assignar als elements, tal com ens apareixen, cap nom definit, precisament perquè sempre estan canviant. Els elements fugen de qualsevol qualificació particular.<sup>S</sup>

Malgrat això, el mateix Plató s’explica aquí de la manera més clara enunciant la proposició universal: tot el que canvia en el fenomen no és objecte d’un determinat coneixement empíric (“i el mateix es dirà en tot allò que és objecte de generació” [ὅπαν ὅσον ἂν περ εἴη γενεσιν, [Tim. 49 e7; trad. cat. p. 99]). Amb aquestes paraules no vol ell definir en general tot l’empíric, que naturalment anomena en canvi, en oposició a l’immutable intel·ligible, generat i corruptible [γενητον και απολλυμενον]. Perquè explica aquestes mateixes paraules amb un exemple, que de seguida afegeix una altra cosa. De fet, per explicar la seva afirmació sobre els elements, diu: “Si algú canviés incessantment l’un a l’altre totes les figures possibles que sempre es creen a partir del mateix, i si se li preguntés per una d’elles que és fomada a partir de l’or, ‘¿què és?’ Podria respondre amb certesa així: és or, però no pot dir amb la mateixa certesa que és, per exemple, un trinagle, ja que aquestes figures canvien constantment”.<sup>T</sup>

S – “Sembla que mútuament es donen l’un a l’altre la generació en un procés circular. Ara bé, si cap d’aquests elements no es manifesta mai amb la mateixa aparença, ¿com no s’haurà d’avergonyir qualsevol que s’entossudeixi a afirmar que un d’ells és precisament tal cosa, i no una altra? Impossible. És molt més segur parlar sobre això a partir de la proposta següent: allò que veiem que ara és d’una manera, ara d’una altra, com el foc, no ho hem d’anomenar foc, sinó allò que té tal qualitat; ni tampoc no hem de dir aigua, sinó allò que té tal qualitat; i cap de les altres coses no les hem d’indicar com si tinguessin estabilitat, emprant els mots això o allò, mostrant així que pensem que són una cosa determinada. Tals coses són fugisseres i no suporten expressions com això, allò, així i totes les altres que indiquen una realitat permanent. Aquestes realitats no s’ha de dir que són tal cosa; però donem una determinada denominació a quelcom que es presenta amb determinades característiques que romanen semblants en totes i cada una de les fases. Així, doncs, serà foc allò que en cada moment tingui tals característiques; i el mateix es dirà en tot allò que és objecte de generació.” [Tim. 49 c 6 – e 7; trad. cat. p. 98-99] p. 342 i seg.

T p. 344.

És clar, doncs, que aquí Plató no parla de canviament en els fenòmens en contra de la immutabilitat dels objectes intel·ligibles, sinó de canviament en contraposició a la persistència de la substància, els accidents de la qual canvien. Defineix els elements, per exemple, com a coses absolutament variables i alterables, no en la mesura que són fenòmens en general, sinó en la mesura que es fan visibles com a fenòmens en el propi

canviament, i però la substància en la qual es basen és invisible. Això com a fonament persistent d'aquest canvi de fenòmens. Hi ha tal cosa com una substància, <empírica> el mateix Plató ara ho afirma immediatament a la p. 344. Defineix aquesta substància com el fonament de tot el canvi dels fenòmens, receptacle i nodrissa de cada generació [πασης γενεσεως υποδοχην, οιον τιθηνην, *Tim.* 49 a 5 – 6; trad. cat. 98], p. 341. El que s'anomena γενεσις ja s'explica a partir del que s'ha dit anteriorment. De fet, expressa en general el canvi dels fenòmens. Deixa molt clar sobre aquest tema que p. 344 – “aquella natura que rep tots els cossos ha de ser anomenada sempre de la mateixa manera”. Es pot veure que aquí ell contrasta el concepte de canviament amb la noció de persistència. (No és possible que es tracti aquí del model intel·ligible del món, ja que es tracta expressament dels objectes empírics, d'un substrat empíric –ell mateix va afirmar expressament <pàg. 341> que volia parlar d'un tercer diferent del model de l'intel·ligible.)

Això també es pot veure a partir del pas següent. Afirma, “perquè [la substància] mai adopta de manera definitiva les formes que li sobrevenen” [*Tim.* 50 b 5 – c 2; trad. cat. p. 100]. Això vol dir que la substància per naturalesa roman sempre igual, però es transforma en una altra cosa (εξισταται, p. 344.) – “En efecte, per natura és com una matèria modelable per a totes les coses, afectada i configurada per allò que li advé.” [*Tim.* 50 b 5 – c 2; trad. cat. p. 100] Ho abraça tot, és a dir, cada canviament s'hi pot observar, sense que canviï mai en la forma dels fenòmens que hi canvien. Plató estableix així tres coses:

- 1) una substància, a la qual tota forma ha de ser inherent,
- 2) les formes mateixes, que canvien constantment empíricament,
- 3) formes purament originals, per les quals es determinen necessàriament formes empíriques en el seu canviament continu.

La substància mateixa, per tant, (que existeix immutablement des de l'eternitat, per necessitat [δι' αναγκης]) es va convertir en el substrat de totes les formes diferents que es van originar per imitació de les formes originals, pures i intel·ligibles. La substància mateixa no era originalment partícip d'aquestes formes, ni era capaç de generar-les segons la seva essència; en canvi és només el *substratum* d'aquelles formes que sorgeixen de la imitació de les formes del món intel·ligible.

Per aquesta raó, Plató afirma que només les formes que sempre canvien són imitacions de les formes intel·ligibles, (que distingeix absolutament del substrat sobre aquesta base empírica persistent del món.) (“Tant el que li advé com el que desapareix d'ella són sempre imitacions dels éssers, que a partir d'ells s'imprimeixen d'una manera admirable ben difícil d'explicar, a la qual retornarem més endavant.” [*Tim.* 50 c 4-6; trad. cat. pàg. 100] p. 345.)

De la manera més precisa s'expressa en aquest sentit a la p. 345: “Ara ens cal, doncs, diferenciar tres gèneres de realitat: la que és generada, aquella en la qual té lloc la generació [το μεν γυνομενον] (formes empíriques dels fenòmens, que canvien); i aquella a imitació de la qual sorgeix el que és generat [το δ' εν ω γυνηται] (el substrat d'aquestes formes); aquella a semblança de la qual sorgeix [το δ' οθεν αφομοιουμενον φυεται το γυνομενον] (per mitjà de la qual es determinen necessàriament les formes dels fenòmens, la forma pura de la raó, que altrament anomena το περας).” [*Tim.* 50 c 6 – d 1; trad. cat. pàg. 100]

U < és a dir, precisament les formes que es transformen en la substància com a substrat.>

“La substància, en la mesura que és la mare de totes les coses, i en la mesura que ha d'assumir una multiplicitat de formes, ha de ser del tot αμορφος”, és a dir, com es veu clarament en aquest passatge <pàg. 345>, no té forma empírica determinada i immutable (sobre la base de la qual s'ha d'orientar allò que s'hi va originar). (La seva

forma no ha d'excloure cap altra forma). Si tingués una forma definida, llavors hauria de ser semblant a qualsevol altra forma que admeti en si mateixa (ja que ha d'admetre totes les formes possibles). I així també hi hauria formes contràries a les que hauria d'admetre <com a substrat universal de totes les formes>, sense, però, poder representar-les adequadament, ja que "tendiria" a compartir només les pròpies.<sup>V</sup> Que el significat donat per Plató sigui diferent de totes les lectures fantasioses dels comentaristes posteriors, es veu molt clarament en la metàfora a la qual recorre per explicar-se millor.<sup>W</sup> De fet, afirma que un artista que vol imprimir diferents formes a una massa no intervé sobre una figura concreta ja present per endavant, i lo mateix passa amb el material que és la base del món.<sup>X</sup> Aquí, però, el discurs tracta d'una matèria que no posseeix absolutament cap forma, sinó d'una matèria que no posseeix cap forma immutable definida, <sinó d'una matèria> que és receptiva a totes les formes – vegeu *Miscellaneen über die älteste Philosophie*, p. 7. Plató continua: "Per tant, precisament, no es pot dir que la mare i receptacle d'allò generat, visible i del tot sensible, no sigui ni terra, ni aire, ni foc, ni aigua, ni totes les coses que se'n deriven, ni totes aquelles de les quals deriven; Però no mentirem quan diem que és un gènere invisible i sense forma, que ho abraça tot i participa de l'intel·ligible (modo vix explicabili) d'una manera molt complicada i difícil de concebre. <I en la mesura que sigui possible, basant-se en el que s'ha dit, acostar-se a la seva naturalesa, es podria dir de la manera més correcta: "apareix sempre com a foc la part d'aquella realitat que és encesa; com a aigua, la que es presenta humida; i com a terra i aire, la que es presenta reproduint les qualitats d'aquests elements."> [Tim. 51 a 4 – b 6; trad. cat. p. 101] Plató ja ha afirmat en el passatge citat anteriorment que els elements, en la mesura que són molt diferents de la matèria que tenen al fonament i que mai es fa visible com a tal, <no són realment matèria mateixa, sinó formes, determinacions de la matèria, que hauria rebut de fora.><sup>Y</sup>

V Perquè si fos semblant a una de les coses que hi entren, quan haurien de venir coses de naturalesa contrària o ben diferent, les reproduiria malament si les rebés, perquè li superposaria el seu propi aspecte. Per tant, cal que allò que conté en si mateix tota mena de coses estigui desproveït de tota forma. W <Tiedemann afirma correctament (*Argumenta Platonis*, p. 328) "unde fit ut materia Platoni dicatur informis, si abstracte, és a dir, secundum naturam suam consideretur; concrete vero sumta, és a dir, ut re vera existit, aliquam semper formam – habet.">

X p. 346.67

Y <Un dels passatges més clars sobre aquest tema es troba també en el *Timeu* a la pàgines. 385, 386: "Dèiem, doncs, al començament, que tot això estava en desordre, i que va ésser el déu qui va posar proporció en cada cosa, tant en el que ella mateixa és com en relació amb les altres, almenys en aquelles coses i aquells aspectes en què era possible la proporció i la mesura. Originàriament res no tenia proporció, si no era per casualitat, ni hi havia res digne de portar els noms amb que ara designem, per exemple, el foc, l'aigua, o qualsevol altra cosa. Totes aquestes coses el déu de primer les va ordenar, i després va constituir a partir d'elles tot aquest univers, que és un sol vivent que conté en ell mateix totes les coses vivents, les mortals i les immortals."> [Tim. 69 b 2 – c 3; trad. cat. p. 127]

En aquell moment els elements eren al principi invisibles, ja que encara no havien rebut la forma de l'intel·lecte (sota la qual només apareixen i poden convertir-se en objectes d'experiència). Ara bé, ja que reben aquesta forma a través de l'intel·lecte diví, es faria visible precisament per això, però no segons el seu fonament empíric últim, perquè, quan ens apareguin els elements, s'ens apareixen en la forma <determinada, necessària> de la nostra intuïció, i no com eren originalment en el seu fonament, desproveïts de qualsevol forma necessària i determinada.

Ara bé, la matèria, en la mesura que està composta per elements, i en la mesura que és el substrat empíric últim de totes les formes que s'han produït a través de la creació del món, no pot fer-se visible, ja que res no pot fer-se visible per a nosaltres excepte aquestes formes (imitacions, còpies de la forma pura de l'intel·lecte). Per tant, dir que

la matèria que és el fonament del món sigui la terra, el foc, l'aigua, etc., no es pot afirmar, ja que la matèria només s'ha tornat ardent, aquosa, etc., pel fet que ha rebut de fora, d'una manera difícil de concebre, una determinació per la qual s'ha fet partícip d'aquestes formes, de l'aplicació de les quals els diversos elements s'originen sobre la matèria original. Els elements no ens apareixen com a objectes, sinó només en objectes, és a dir, no ens apareixen com a substància material homogènia a la matèria, sinó com a meres determinacions de la matèria. Això ens apareix a través dels «objectes» només en una forma que no és la seva forma, sinó que, originada per mitjà d'un intel·lecte ordenador, es fa partícip de la matèria com una forma aliena a ella <sota la qual, per tant, no es pot concebre la seva essència original>.

El substrat últim de tots els fenòmens, <la substància material última, en la qual apareixen els elements>, és *αορατον τι* [quelcom invisible], ja que com a substrat original no era necessàriament receptiu a cap forma, sinó que, tan aviat com en va rebre, va deixar de ser el substrat original. No tenia forma, és a dir, com explica el mateix Plató, acolliva totes les formes (*πανδεχες*) però no era necessàriament subjecta a cap forma originàriament particular. Que quan parla del món com a substrat dels fenòmens no es tracti del món intel·ligible s'entén quan ell diu: "Aquesta mare invisible de totes les coses s'ha convertit en partícip de la forma de l'intel·lecte d'una manera bastant incomprendible".

Ara bé, aquí també té lloc l'explicació del passatge del *Philebus* que s'havia explicat incorrectament a la Miscel·lània, p. 12 <ss.>.

Les principals afirmacions de Plató sobre la matèria són, de fet, les següents:

1. La matèria original (que també representa sota la categoria de *απειρον*) era receptiva a tota forma, i no tenia absolutament cap forma original necessàriament determinada.
2. La forma universal, que ha rebut de fora, és la unitat, *περας*, mitjançant la qual es determinen, com a substrat, les formes individuals que canvien en ella.
3. La matèria no consisteix en aquestes formes, per exemple, no és foc, aigua, etc., ja que aquesta sorgeix només de la forma que la matèria rep de fora.

Els elements, en la mesura que apareixen, no són més que formes aplicades a la matèria; determinacions de la substància material original [*Stoff*], que no són pròpiament inherents a aquesta substància, i que per tant no es poden confondre amb ella. En els elements, per tant, el que apareix no és la matèria, sinó les determinacions de la matèria per mitjà d'una forma aliena a ells; no la substància material original, sinó formes que la substància ha rebut; La matèria en si mateixa no és foc, aigua, etc., sinó que es fa ardent, o es fa aquosa, etc., és a dir, ha rebut la forma de foc i aigua. Ara bé, cal considerar el passatge del *Philebus* en el seu conjunt (vol. IV. ed. bip. p. 232 i seg.)

Plató investiga els conceptes de *ηδονη* i *φρονησις*. Ara bé, per poder determinar correctament aquests conceptes, investiga totes les formes possibles sota les quals es poden subsumir els objectes. La primera, que enuncia, són les formes de *απειρον* i *περας*. En conseqüència, divideix els objectes en *απειρα* i en aquells que tenen límits [*περας εχοντα*]. Com a fenòmens, que s'han de subsumir sota el concepte <de *απειρον*>, indica sensacions particulars (segons el principi de qualitat). "I primer de tot, veure si és possible pensar en algun límit pel que fa als més calents i freds, o si els més i menys presents en aquests gèneres, estant presents, no permetrien que es generés un terme final en ells; De fet, si es generés un terme final, ells també s'acabarien". [Phil. 24 a 7 – b 2).] p. 234, 235. En aquestes paraules podem veure clarament traces del principi kantian de qualitat. En particular, les últimes paraules expressen clarament la necessitat per la qual cada realitat pot pujar i caure contínuament infinitament en la

sensació. Aquest contínuo augment i disminució és la forma necessària de tota sensació, de manera que si el contínuo augment i disminució de la sensació (γενομενες τελευτης) no fos infinita, la sensació en si tampoc tindria lloc (και αυτω τετελευτηκατον). S'expressa en aquest sentit encara més clarament a la p. 249, on afirma: "El plaer, que es troba sota la categoria de απειρον, no té ni principi, ni mig, ni fi de si mateix (αφ' εαυτου)" – sens dubte, per tant, no té principi, ja que quan aquest, com a sensació, puja contínuament dels graus més febles als més forts, el més feble no es troba mai. Però es pot fer que comenci amb un grau encara més feble – no té grau mitjà, ni grau intermedi, ja que una vegada que es tria un mitjà, encara es pot dividir en moltes parts més petites, ja que cada magnitud intensiva és contínuo, i per tant fins i tot entre "tots" parells de graus sempre són concebibles altres graus: no té fi, perquè cada titulació, que s'ha d'admetre com a última, és més divisible, ja que entre la realitat i el zero en la sensació hi ha una infinitat de graus possibles de sensació: al final, tot això no té principi ni final per natura seva (*natura sua*, αφ' εαυτου), ja que aquest conjunt continu de sensacions és la forma necessària de tota sensació, i per tant cada grau de sensació dins dels límits contradiu el concepte de sensació.

Així veiem que Plató entén per απειρον ni més ni menys que la categoria de la realitat, i subsumeix sota aquesta categoria tots els objectes, que <i en la mesura que> es repeteixen en la sensació. Ho diu molt clarament a la p. 236: "Totes les coses que ens semblen més o menys, i que admeten el fort i la calma i l'excés, i totes les coses d'aquesta mena, s'han de col·locar totes en el gènere de l'il·limitat com en una unitat, a partir del raonament anterior." [Phil. 25 a 7 – b 3]. L'expressió μαλλον και ηττον és ara certament indeterminada, perquè es podria referir igualment a la quantitat: només Plató separa aquesta concepció massa determinada de la de απειρον, a la p. 237 separa especialment el més i menys d'una sensació del més i menys en nombres. Segons Plató, περας significa realment el contrari de απειρον. Després d'haver dit anteriorment que tot el que posseeix un grau pertany a la categoria de απειρον, es pregunta: doncs, les realitats que no accepten aquestes coses, i accepten, al contrari, totes les que són contràries a elles (el més i el menys, el fort i el feble i totes les coses d'aquesta mena): en primer lloc, igual és igualtat, i després d'igual, el doble i tot el que és un nombre en relació a un nombre o una mesura en relació a una mesura, si els remetéssim tots al límit, fariem bé de fer-ho, sembla. [Phil. 25 a 6 – b 3]

Aquí podem valorar ara l'explicació de Pleßing sobre aquest fragment. Afirma, a la p. 53 i seg.,<sup>78</sup> que Plató significa per απειρον res més que els elements moguts en desordre, que encara no estan units i ordenats mitjà la idea de qualitats determinades. Com si el concepte de απειρον no fos més general, com si Plató no hi inclogués també els objectes que determina mitjançant περας, i a més ja estan delimitats per mitjà de la qualitat, en la mesura que mai perden la seva realitat. Per contra, tot objecte està, segons ell, απειρον τι, connectat amb περας, és a dir, la realitat determinada per la quantitat. Plató, per tant, anomena απειρον la matèria original encara desordenada del món, perquè encara no estava ordenada, sinó perquè estava per sobre de tota matèria, sense importar si estava ordenada o desordenada).<sup>Z</sup>

Z Tanmateix, Pleßing no es refereix en absolut al passatge citat anteriorment, ja que Plató afirma: το περας ου δεχεται το απειριον [el límit no s'acomoda a l'il·limitat] i, per contra, τα μη δεχομενα το μαλλον τε και ηττον – εις το περας απολογιζομενοι καλως αν δρωμεν. [les realitats que no accepten més i menys [...] fariem bé si les remetéssim totes al límit, Phil. 25 a 6 – b 3] Perquè Plató diu clarament que tots dos s'oposen l'un a l'altre només en el concepte – La quantitat seria aquella que admet el contrari de la qualitat, és a dir, no un quàntum donat concret, sinó un quàntic en general, en la mesura que és quàntica. Vegeu el passatge citat més amunt, p. 249.

Hi ha més. Plató persegueix la categoria sota la qual es pot subsumir el concepte de plaer. Si el discurs aquí no concernís res més que matèria <original desordenadament



moguda>, l'argument de Plató seria el següent: ¿Què és el plaer [Lust]? – ¿A quin concepte pertany? La matèria desplaçada desordenada és *απειρον*, i les idees són *περας*. Plaer pertany llavors al *απειρον*, o (que per Plató és equivalent) als elements desordenats que encara no estan units i ordenats per mitjà de les idees segons qualitats determinades!!

Pleßing tindria raó si hagués dit: Plató subsumeix la matèria en general (no només la matèria desordenada) sota la categoria de *απειρον*, i no: Plató creu que la matèria desordenada és *απειρον*. Plató en realitat fa això, diu que sota aquest concepte bastant general de *απειρον* també hi ha el concepte de la matèria (com a realitat). Així que també afirma que p. 233: “el déu, en certa manera, ens ha mostrat la il·limitació i el límit dels éssers,” [Phil. 23 c 9 – 10] és a dir, que el déu (el governant del món) representava tot el món com una qualitat (realitat) determinada a través de la quantitat, o que el déu no va crear el món a partir de matèria i idees desordenades mogudes a partir de la quantitat, sinó que (en la mesura que tota la realitat és *απειρον τι*) el déu va reunir el món, segons la matèria com a tal, *απείρον*, i segons la seva forma, *περας*.

A aquestes dues formes de totes les coses (*περας* i *απειρον*) Plató n'afegeix ara dues més: *το κοινον*, és a dir, la que sorgeix de la connexió d'aquestes dues,<sup>AA</sup> i *το της αιτιας γενοσ*, la categoria de causalitat, a través de la qual les dues (*περας* i *απειρον*) estan connectades en *κοινον*. Plató considera aquestes formes com a formes de totes les coses existents, i per tant també com a formes mitjançant les quals s'ha de concebre l'origen del món. Per tant, *κοινον* no és, segons ell, el món present, sinó un concepte sota el qual s'ha de subsumir el món present segons la seva matèria i forma; *Το της αιτιας γενοσ* és per a ell no només la causalitat divina de l'ordenament del món, sinó el concepte de causalitat, sota el qual es troba aquesta causalitat. En aquest punt el passatge de la p. 240 és molt específic: *γενεσιν* (explicat més amunt a la p. 327-9) (generació) cap a l'ésser, que deriva de les mesures produïdes conjuntament al límit [Phil. 26 d 7 – 9].

---

És precisament per això que també considera aquestes formes com a formes de l'intel·lecte diví. Per tal de mostrar que aquestes formes no són meres formes del nostre intel·lecte, sinó concepcions generals del món <a partir de les quals s'hauria de poder explicar l'existència de tot el món>, busca la versemblança en analogia amb el món empíric. Així, conclou, de la mateixa manera que els elements estan presents no només en els objectes individuals que ens apareixen, sinó en tot l'univers, encara més aquests conceptes són conceptes generals del món. Aquesta deducció dels objectes empírics a partir de conceptes purs i independents de l'experiència pot ser menys sorprenent en Plató, tant que sovint s'hi lliura, i pot concedir-la amb raó sobre la base de la seva filosofia, que sotmet els mons sensibles i supersensibles a una forma més perfecta d'unitat.

AA A la p. 53 Pleßing té raó en entendre el següent: "els productes que sorgeixen de la connexió de *περας* amb *απειρον*". Per tant, també segons Pleßing, el *απειρον* seria la categoria de la matèria en general (o, més generalment, de tota la realitat) i no la identitat amb la matèria moguda desordenadament.

“Tots els cossos vius”,<sup>BB</sup> diu, “són reduïbles a quatre principis, foc, aigua, aire i terra.” Quan aquests elements apareixen en nosaltres,<sup>CC</sup> són insuficients, febles, ni purs, ni perfectes ni forts com correspon a la seva naturalesa.

BB, p. 245. ss.

CC Per a nosaltres [παρ ἡμιν], en el nostre horitzó, en els objectes individuals, s'explica al contrari en el tot [εν τῷ παντι]

Com feble <i impur> (σμικρον, ασθενες, φαυλον) ens apareix, per exemple, el foc en objectes individuals, i en canvi el foc que hi ha en tot l'univers té plenitud, bellesa i força infinites. (El que hi ha en l'univers és meravellós en la seva quantitat, bellesa i poder propi del foc). Aquest foc no es nodreix i controla mitjançant el nostre foc, que apareix en nosaltres o, en general, en éssers vius individuals, sinó que, al contrari, és el que nodreix i governa tots els focs individuals. Si concentrem tots els elements junts, s'origina: el cos. És precisament per aquesta raó que el Tot es pot considerar com un gran cos que inclou tots els cossos individuals, que nodreix el nostre cos i li comunica el que li és propi. El nostre cos és vivificat per una ànima (és a dir, per una força motriu original), ¿i d'on ha de venir això si no de la plenitud de l'univers, que conté tot el que posseïm, sinó d'una manera més pura, més gran i més excel·lent? A tot arreu aquí hi ha un procés ascendent: l'avanç del inferior al superior, del subordinat al dominant. <Aquesta observació facilita ara passar al següent raonament → – I aquestes quatre formes, quantitat (περας), qualitat (το απειρον), la que sorgeix de la connexió d'ambdues (το κοινον), i allò que en general constitueix el quart, la causalitat, ¿s'han de trobar ara simplement en nosaltres? Hauríem de creure, per exemple, que la causalitat, en la mesura que la <la descobrim en nosaltres mateixos><sup>DD</sup> ens procura una ànima i un cos material,<sup>EE</sup> ja que ensenya a preparar un medicament per al cos malalt, o ordena i restaura l'ordre de les maneres més diverses, satisfà tot el concepte de causalitat, es refereix a tota saviesa possible (tot intel·lecte possible, com a facultat de causalitat). Al contrari, ja que hem d'admetre que aquestes formes de les coses estan contingudes de la manera més pura i excel·lent en el tot celeste (univers) i en les seves grans parts (així com en les petites), ¿com podem creure que l'essència de tot, és a dir, allò que és bell i magnífic (present en ell) no es produeix per mitjà d'aquestes formes?<sup>FF</sup>

DD <Així és com segurament s'hauria d'haver traduït aquesta part>

EE <Crec que hauria de traduir σωμα σκιαν εμποιουν. Plató, per tant, va triar aquesta expressió sens dubte perquè també és a través de aquesta que expressa una causalitat visible per a nosaltres. En les ombres s'expressa quantitat i qualitat del cos>

FF En l'original aquest fragment diu el següent <pàg. 247>: “Perquè probablement no pensem, Protarchus, que, entre aquestes quatre classes, és a dir, límit, il·limitat, allò que és una mescla d'aquests, i el gènere de causa que està present com el quart en totes les coses, el segon, que proporciona una ànima per als nostres cossos i produeix exercici físic i medicina per al cos malalt, i en altres casos reuneix altres remeis i cures, que ell anomena saviesa completa i variada, al contrari, encara que aquestes mateixes classes estiguin presents en tot el cel i en una part visible, i a més belles i pures, en aquestes no ha produït la naturalesa de les coses més belles i de més valor.” [Phil. 30 a 9 – b 7] Plessing tradueix les últimes paraules de la p. 54 seguint incorrectament Ficino: “que la naturalesa del que és més bell i magnífic no es troba en aquest tipus de coses”. No sé 1) aquest significat de μεμηχανησθαι (troba, com va escriure Ficino). 2) No veig, segons la traducció anterior, una concordança gaire millor que la següent, on es tracta clarament de l'ordenament del món a través de l'intel·lecte diví, raó per la qual μηχανασθαι és un terme molt adequat. Allò que s'ha d'entendre per “magnífic i més bell”, que s'origina a través d'aquestes formes, s'exposarà prou prou.

Ara bé, ¿no hem d'admetre que l'univers conté una gran quantitat de realitat determinada per la quantitat,<sup>GG</sup> i que hi ha una força poderosa que actua sobre ell, que ha dividit els anys, les estacions, els mesos, i que mereix legítimament el nom de saviesa i comprensió? Però sense l'ànima la saviesa i l'intel·lecte són impensables,<sup>HH</sup> per la qual cosa hem d'assumir que la naturalesa del governant suprem requereix una ànima reial, i pel poder de la seva causalitat una saviesa reial. L'intel·lecte, per tant, s'erigeix com una espècie del concepte de gènere de causalitat universal, que

enumerem juntament amb les quatre formes universals, a les quals es va "traçar" aquesta espècie.

GG A notar: *απειρον εν τω παντι πολυ, νο το απειρον εν τω παντι, ο το παν το απειρον είναι*, com Ficino tradueix "infinitem prorsus in hoc universo consistere".

HH: És a dir, l'intel·lecte és impensable sense activitat, i l'activitat és impensable sense una força eficient original de moviment (*ψυχη*). Vegeu més amunt, pp. 6, 7.

Ara cal respondre especialment dues preguntes en relació amb aquest fragment: 1) ¿Què vol dir Plató quan diu que tots els elements de l'univers estan presents d'una manera més pura i perfecta que els objectes individuals?

Pleßing s'explica així <§ 16, p. 51, Bd. 1>: "Plató afirma en el *Philebus* que totes les coses de l'univers rebrien el seu ésser per participació i sempre a causa d'aquestes natures que serien en si mateixes més perfectes i excel·lents, i s'expressa en aquest sentit de la següent manera."

Aquí cita el passatge que hem citat abans. Així, <segons Pleßing (en comparació amb l'expressió que utilitza a la p. 53 de la participació en les idees de *περας*, etc.)> el discurs aquí tracta dels models originals, intel·ligibles i substancials d'elements fenomènics. D'altra banda, observo: que, tanmateix, en tot el passatge no hi ha el més mínim rastre que Plató tractés dels models intel·ligibles originals de substàncies. Més aviat, sempre utilitza només el terme *νοητος*. No es pot tractar aquí de les substàncies intel·ligibles dels elements, ja que Plató afirma expressament que els elements s'originen per aplicació de la forma de l'intel·lecte a la matèria sense forma, de manera que, per tant, es pot trobar la idea de foc sola i exclusivament en la forma pura de l'intel·lecte. Plató també situa en aquest passatge, per exemple, el foc que apareix, no en contraposició al foc intel·ligible, sinó al foc que apareix en els objectes individuals del nostre horitzó [com a contrapunt], al foc que està present en el gran univers, a la gran i única massa de foc expandida per tot l'univers que nodreix el foc únic. Més endavant, es veu clarament que es representa només en oposició a la substància empírica, és a dir, com els nostres cossos empírics s'oposen als cossos empírics del món, no als models intel·ligibles originals.

2) ¿Quin significat assigna Plató a les quatre formes de la coses: *περας*, *απειρον κοινον*, *αιτια*?

De l'anterior ja queda clar que Plató vol afirmar que cal tractar aquestes quatre formes com a conceptes sota els quals es pot subsumir tot l'ésser del món, en definitiva, com a conceptes del món als quals cal referir-se no com a objectes individuals sinó com a tot l'univers. Per tant, afirma que les dues formes *περας* i *απειρον* són conceptes sota els quals el món ha de ser subsumit segons la seva forma i el seu material, i que fins i tot pel que fa a la connexió entre aquestes dues s'ha de pensar en una causa original en referència al món, que ha posat el tot en ordre segons aquestes formes, de la mateixa manera que hem de representar una única causa universal dels efectes individuals. I amb aquestes formes també caldria pensar en l'ésser i l'origen del més bell i del més magnífic (és a dir, del món, o si es pren en referència l'expressió, utilitzada anteriorment, dels elements, els elements en tota la seva puresa i perfecció <tal com existeixen a l'univers>). L'explicació de Pleßing d'aquest passatge ja és substituïda per la traducció filològicament correcta donada més amunt. Per 'les coses més belles i excel·lents' [*καλλιστοις και τιμωτατοις*], vol dir idees. Però aquesta explicació es deu a la seva traducció d'aquest passatge i, en part, a la seva explicació de *απειρον*, que ja ha estat refutada abans. Al mateix temps, però, aquest pas es pot utilitzar per fer més llum sobre el significat de la doctrina de les idees de Plató.

Evidentment, per les quatre formes sovint citades, Plató significa els conceptes sota els quals es pot subsumir tot l'ésser del món: ell vol dir idees. Ara bé, si Plató havia cregut que totes les idees com a substàncies estaven presents en el món intel·ligible, ¿què sortiria d'aquest passatge? És obvi que les dues formes de *περας* i *απειρον* estan separades l'una de l'altra només en la facultat representativa, ja que fora de la facultat representativa només existeixen en connexió entre si. Per tant, Plató ha de parlar aquí també de formes que existeixen separadament simplement en la facultat representativa (fins i tot en l'intel·lecte diví, i només en aquest), o bé ha d'admetre que en el món intel·ligible hi ha present 1) una substància de *περας*, 2) una substància de *απειρον*, i 3) una substància de *κοινων*, és a dir, un tercer que les connecta ambdues. Això seria llavors una filosofia sense sentit!<sup>II</sup> D'altra banda, ¿què té a veure la substància del *απειρον* <existent en el món intel·ligible> amb certes afirmacions de Plató? Hi ha una forma pura del *απειρον*, com a tal, en l'intel·lecte (la forma de la realitat), però considerar el *απειρον* mateix com a una substància físicament existent és considerat per Plató com una cosa que contradia totes les idees (*περας*, que inclou sota si mateixa tota la forma pura del món).

Plató representa la forma del món intel·ligible com la forma de l'ordre més perfecte i de la unitat més regular: ¿com pot ser ara una substància del *απειρον* físicament existent <en el món intel·ligible> és a dir, una substància de l'absència de regularitat i il·limitació, que participi en la forma de l'intel·ligible?

Es veu clarament que Plató només parla de formes subjectives per les quals ens representem el món, que entén per *περας* i *απειρον* res més que els mers conceptes formals del món, i per *αιτια* res més que una concepció de l'intel·lecte, per la qual s'ha de pensar la connexió d'aquests dos en l'objectiu *κοινων*, segons la seva filosofia. Pleßing també es troba amb algunes dificultats quan vol demostrar que en el *απειρον* hi ha una imitació (*το μιμημα*) d'una substància existent en el regne intel·ligible.

II <Vegeu Pleßing pt. 1. p. 124>

Només pot ajudar-se dient: una imitació d'idees es troba en el *απειρον* com a tal, en la mesura que està connectat amb el *περας*.<sup>JJ</sup> Fins i tot si Pleßing hagués explicat correctament el passatge de Plató citat més amunt, hauria de mostrar no com es troba la imitació de les idees en el *απειρον* en relació amb el *περας*, sinó com es troba en el *απειρον* com a tal. ¿Perquè el *απειρον* es representa aquí semblant al *περας*, i a partir d'això es voldria mostrar com en aquest, com a tal, es trobi la imitació d'una idea? ¿Perquè el *απειρον* hauria de ser ara una excepció? És evident que el senyor Pleßing ha entès bé que és possible representar aquestes dues formes com a separades només en la facultat representativa, però segons el seu sistema, per ser coherent, ha de ser capaç de pensar-les com objectivament separades fins i tot fora d'el món (el món intel·ligible). Probablement per això també escriu a la p. 57 l'afirmació ja citada: el *απειρον* es va originar en primer lloc a través de la participació del *περας* – Tant de Bo! Si la discussió aquí és sobre l'existència empírica, llavors les dues coses estan presents només en connexió l'una amb l'altra. Excepte que Plató parla de *απειρον* com a tal en la mesura que està separat del *περας* i diu, si la traducció d'aquest passatge és correcta, que també en el *απειρον* com a tal s'ha de trobar la imitació del més bell i magnífic, és a dir, de la idea.

Segons el passatge citat més amunt a la p. 35, Plató admet que la matèria no consisteix realment en foc, aigua, terra i aire, sinó que s'ha tornat ardent, aquosa, etc., o que ha rebut la imitació del foc, l'aigua, la terra i l'aire. Segons el que ha explicat més amunt (pàg. 346), la matèria s'hauria fet ardent, etc., ja que hauria esdevingut particip de la

forma intel·ligible (μεταλαβουσα του νοητου), és a dir, ja que hauria estat ordenada per l'intel·lecte diví segons una regularitat pura, necessàriament determinada. Per tant, atribueix els elements a la forma del món, i afirma, molt correctament, que no podem dir com era la matèria prima de la creació del món, ja que no podem representar ressença la forma que la matèria rep primer a la creació. A través d'aquesta forma la matèria es determinava per primera vegada de tal manera que els elements es feien visibles, i en la mesura que els elements són originats mitjà la forma intel·ligible, o amb una expressió diferent, són imitacions, còpies de la forma intel·ligible, representen la forma intel·ligible.

Plató també parla sobre això a la p. 347. Ell pregunta si hi ha o no formes intel·ligibles dels elements: “¿Existeix algun foc absolut per ell mateix, igual que totes les realitats que, quan parlem, diem que són en elles mateixes? ¿O bé només aquelles coses que veiem o percebem per mitjà del cos tenen una tal veritat, de manera que fora d'aquestes no hi hauria absolutament res, sinó que debades afirmariem que de cada cosa hi ha una idea intel·ligible, la qual no seria més que una paraula?” [Tim. 51 b 6 – c 5; trad. cat. p. 101]

JJ <loc. cit. §.17>

Plató respon ara a la pregunta de la següent manera. Respon simplement a través d'un *datum* present en la facultat humana de la cognició, és a dir, a través del fet que els dos tipus de coneixement –l'experiència i el coneixement pur, independents de l'experiència– són tan diferents que no es poden explicar d'una altra manera que admetent objectes de coneixement completament diferents. L'experiència és, segons ell (cf. més amunt a la p. 1 i *Über die Platonische Philosophie*, p. 1 ff.93), δοξα, i com que de nou hi ha una diferència entre diferents percepcions, algunes de les quals (com la mera simulació de l'intuïció) no fan cap contribució a l'experiència en el sentit més específic, δοξα αληθης; Coneixement pur, que en un altre lloc anomena επιστημη i que aquí anomena νοϋς. La primera no aporta més que persuasió (πειθω), aquesta convicció (teoria, διδαχη), la primera sense raons sòlides, la segona procedeix per mitjà d'aquestes. La primera és mutable, el segon immutable, de la primera tots els homes són partícips, d'aquest només els déus, i uns quants homes, com afirma el mateix Plató, que són afavorits pels déus. Per tant, hi ha objectes, que sempre siguin iguals, que no s'originin (empíricament) i que no es puguin destruir mai, objectes que no es transformin en res més i que no passin a res més, és a dir, que no es canviïn en absolut en els seus objectes, que poden ser absolutament invisibles i mai objectes d'intuïció empírica, són mers objectes de la facultat intel·lectual de la cognició.<sup>LL</sup>

(Plató afirma que aquests objectes segons la seva naturalesa i concepte són immutables, cosa que no es pot dir dels objectes que existeixen físicament.)

KK L'obstinació amb la qual molts homes de cultura i intel·ligents afirmen la substancialitat de les idees també es pot explicar precisament pel fet que no admeten que Plató hagués pogut parlar de representacions pures a les quals pertocquen objectes intel·ligibles, ja que en realitat no distingeixen les representacions de les idees de les idees mateixes (la forma de la nostra facultat representacional dels objectes d'aquesta representació).

LL “Però si, com alguns creuen, l'opinió veritable i la intel·ligència no es distingeixen en res, hem de mantenir que tot el que percebem pels sentits corporals té la mateixa fermesa. Tanmateix, s'ha de dir que la intel·ligència i l'opinió són diferents, perquè tenen un origen divers i es comporten de manera distinta. En efecte, l'una prové de l'ensenyament, l'altra de la persuasió; la primera sempre va acompanyada d'un raonament veritable, l'altra és irracional; l'una és invulnerable a la persuasió, l'altra li està sotmesa. Es pot dir que tots els homes participen de l'opinió, mentre que la intel·ligència és cosa dels déus i d'una petita categoria d'homes. Si això és així, hem de confessar que existeix una realitat que té una forma sempre idèntica a ella mateixa, ingenerada i incorruptible, que no rep mai res d'un altre lloc, ni ella mateixa no es mou vers cap lloc, invisible i particularment imperceptible pels sentits:

això és el que li és donat a la intel·ligència de contemplar.” [Tim. 51 d 3 – 52 a 4; trad. cat. p. 102] p. 347, 348. Plató no s’hauria pogut explicar amb més claredat del que va fer en aquest fragment.

L1<Però això només és possible en la representació. No podem representar-nos a nosaltres mateixos cap concepte existent fora de la representació, que no connectem immediatament amb un objecte físicament existent.>

Ara també s’aclareix fins a quin punt Plató parla d’elements intel·ligibles. De fet, passa aquí immediatament des dels elements visibles a les idees en general. Per elements intel·ligibles no es refereix, doncs, a les substàncies especials del foc, de l’aigua, etc., que existeixen físicament, sinó a les idees en general, la forma pura de la raó, per la qual s’ordena el món. De fet, segons la doctrina de Plató, abans de la creació els elements no eren visibles en absolut, ja que encara no s’els havia comunicat la forma de la nostra facultat de coneixement. La matèria original (els elements) es movia sense ordre i sense regla. Primer va rebre una forma definida a través d’un intel·lecte ordenador, i amb ell van aparèixer els elements del món. Els elements reals, per tant, no són la matèria mateixa, sinó meres formes de matèria, és a dir, matèria, en la mesura que va rebre una forma des de fora, una forma empírica, la imitació (μιμημα) d’una forma intel·ligible. També és clar fins a quin punt Plató parla dels models intel·ligibles originals de cada objecte individual. De fet, no en la mesura que creia que cada objecte individual tindria el seu propi arquetip individual particular, sinó en la mesura que cada objecte individual es troba sota la forma general de tot l’èsser.

---

Després de la classificació de Plató ja informada a la p. 33, que repeteix aquí també, hi ha, per tant,

- 1) una forma pura i immutable de totes les coses existents. Apareix aquesta forma
- 2) en els fenòmens, en la mesura que canvien, ja que només en el canvi es troba una forma. (Ho afirma a la p. 348, de la manera següent: “l’altra realitat se li assimila en el nom: és sensible, generat, sempre en moviment, essent engendrat en un lloc i desapareixent d’allí altra vegada.” [Tim. 52 a 4 – 5; trad. cat. p. 102] Anomena el canvi dels fenòmens ὁμωνυμον i ὁμοιον τῷ νοητῷ perquè aquest canvi comporta la forma de les idees, ja que aquestes imitacions de la forma pura de l’intel·lecte només es fan visibles en ell); 3) en el fonament d’aquest canvi hi ha alguna cosa permanent (el sensible, que es genera en algun lloc i posteriorment es corromp allà), una substància, que no està subjecta a cap canvi (que no admet cap corrupció [φθοραν οὐ προσδεχομενον]), de la qual, però, tot el que canvia està compost (que ofereix un lloc per a totes les coses que s’han de generar [ἔδραν παρεχον ὅσα εχει γενεσιν πασιν]).<sup>MM</sup> D’aquesta substància diu que és μετ’ αναισθησιας ἄπτον, perceptible sense sensació (intuïció) – ell deriva aquest concepte de l’intel·lecte, no de l’experiència, i expressa un fenomen molt natural que ha turmentat durant molt de temps la filosofia: el sentiment d’una substància, subjacent a tot mudament, que en canvi no és penetrable, ja que és, de fet, la mera forma de l’intel·lecte que posem a la base dels fenòmens. No ho ha deduït d’aquests, però descriu tot el coneixement com una cosa que es pot aconseguir a través d’un raonament il·legítim i poc creïble [λογισμῷ τιμι νοθῷ μογισ πιστην, Tim. 52 b 2], com una mena de somni (el que veiem com a somni, προς ὀ ονειροπολουμεν βλεποντες), que no podem eliminar; Més aviat, hem de pensar en tot l’existent com a existent en algun lloc, i el que no es dóna enlloc; i no podem representar-lo en general com quelcom donat. Finalment, també ell afirma que si no admetéssim que tot ha d’existir en un lloc determinat, no podríem distingir una cosa d’una altra, sinó que tot el que hauria de ser diferent es confondria en la nostra representació (p. 349).

MM Aquestes explicacions són massa específiques perquè s'entenguin a partir d'elles, com han fet la majoria de comentaristes, que jo sàpiga. Tennemann, *Memorabilien*. Pt. 1, p. 40. D'altra banda, no es pot negar <cosa que Aristòtil ja ha deplorat> que Plató es va expressar d'una manera molt imprecisa i que les dues representacions podrien, segons ell, coincidir.

---

A la pàgina 350 Plató ho resumeix tot en una frase: “hi ha tres realitats distintes, l'ésser, l'espai i la generació, les quals ja existien abans que hi hagués el món”. [*Tim.* 52 d 4; trad. cat. p. 103] L'intel·ligible, per si mateix és clar, és persistent, la matèria però representa el canviament en la persistència, segons el que el mateix Plató afirma en altres passatges, o sigui que els elements haurien existit en un moviment, per desordenat que fos, abans de la creació del món. (vegeu pàg. 350.)

p. 350 “Ara bé, la nodrissa del que es va generar apareix a la vista amb tota mena de qualitats, àtes que és humida, ígnia, susceptible de rebre les formes de la terra i del aire, i subjecta a tot el que la pugui afectar com a conseqüència d'això.” [*Tim.* 52 d 4 – e 1; trad. cat. p. 103] Això s'explica a partir del passatge citat més amunt.<sup>NN</sup>

No és suficient, però, que la matèria hagi pres les formes dels elements. Aquests elements, per no estar en contínua oposició entre si, s'havien de determinar també mitjà formes específiques de la quantitat (περαç en el *Philebus*, o com els anomena en el *Timeu* a la p. 351 segons formes i nombres [ειδεσι και αριθμοιç, *Tim.* 53 b 5; trad. cat. p. 104]).

L'àmplia exposició de la creació mecànica i la constitució física dels elements no forma part d'aquesta discussió.

NN p. 352 "Els principis encara superiors a aquests els coneixen el déu i , entre els homes, aquells que tenen familiaritat amb ell." [*Tim.* 53 d 4 – 7; trad. cat. p. 105]