

Luigi Credaro

LA LLIBERTAT DE LA VOLUNTAT
EN LA
FILOSOFIA DELS GRECS



EDICIONS ENOANDA

ÍNDIX

La perspectiva religiosa	1
Anaxàgoras i Sòcrates	2
Plató	4
Aristòtil	7
La filosofia postaristotèlica	12
Teofrast	14
Epicur	16
La interpretació de Guyau	22
La interpretació de Gomperz	25
Indeterminisme i lògica en Epicur	29
Els estoics	32
Zenó de Cítion	35
Cleantes d'Assos	37
Crisip de Soli	40
Les informacions de Ciceró	42
La polèmica entre Crisip i Carnèades	45
El problema del mèrit i el demèrit	48
Les objeccions de Carnèades a Epicur	52
La simpatia universal	54
La vida pràctica	58
El valor de la solució de Carnèades	61
Els escèptics posteriors	65
Paneci i Posidoni	68
Crítica del platònics i dels peripatètics	70
Els neoplatònics i els últims filòsofs del món antic	79
Epíleg	83

LA PERSPECTIVA RELIGIOSA

El problema de la llibertat de la voluntat es presenta a la investigació racional del poble grec després d'haver recorregut més de dos segles de vida filosòfica; durant aquest temps per tranquil·litzar-lo n'hi hagué prou amb l'explicació de l'activitat humana donada per la religió. Primer es creu que Zeus imposa la seva voluntat als altres déus i als mortals, estant ell sotmès a la Moïρα, que expressa la llei i la necessitat de l'harmonia universal; més tard la Moïra es personifica en tres divinitats que seuen als peus de Zeus i són ministres de la seva dominació; Zeus obeeix la raó universal i és la mateixa raó universal; els homes no poden res, ho reben tot d'ell. Però al costat d'aquesta creença d'una necessitat suprema, universal i ineluctable, apareix en la consciència del grec antic el sentiment de la pròpia culpabilitat per les maldats comeses. Les instigacions d'Ate, filla de Júpiter i deessa del mal, ja no es consideren més com a irresistibles; aquesta indueix al delictes només als homes que per voluntat o per herència ja hi estan inclinats.¹ Sembla que en aquesta religió a l'home només li sigui deixada la llibertat per fer mal; no pot produir més que dissonàncies en l'harmonia universal. Tot el que de bo, de bell i de serè es manifesta en l'ordre físic i en l'ordre moral és obra de les Gràcies, les gracioses filles de Júpiter. La repre-

¹ Èsquil, en els *Perses*, drama que va ser representat el 472 aC; V. G. L. FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, París 1887, p. 4-11.

sentació estètica de l'univers empeny el grec a la creença que en els seus actes depèn de Zeus; però l'horror del delicte, que no pot ser d'origen diví, demana una certa llibertat per a l'home.

Els filòsofs anteriors a Sòcrates escriviren llibres sobre la natura comprenent-hi també els homes, convençuts que aquesta està regulada per lleis immutables i que en conèixer-les hi ha l'autèntica saviesa. A les lleis divines i humanes s'obeeix sense investigar-ne el fonament i el valor, i amb la seguretat que aquesta submissió comporta avantatges. Però després de la meitat del segle v aC «conflueixen a Atenes, ara ja esdevinguda, segons la bella expressió d'Hípias, el Pritaneion de la sapiència hel·lènica, els elements diversos de les parts més llunyanes de l'Hèl·lade, de les colònies de l'Àsia Menor i de Sicília. L'efecte natural d'aquest moviment de concentració de la cultura havia de ser i fou el trobar-se els diversos corrents intel·lectuals i el despertar-se aquell esperit de racionalisme i de crítica audaç i dissolvent que prengué forma en la sofística, i que fa assemblar tant aquest període de la vida grega en part a l'*Aufklärung* alemanya i francesa del segle XVIII, i en part al nostre Renaixement».¹

ANAXÀGORAS I SÒCRATES

Anaxàgoras de Clazòmenes (500? aC) sembla que ha estat el primer filòsof a combatre la fe comuna dels hel·lens d'aquell temps en el destí, sostenint que res del que esdevé ho en virtut del destí, que no és més que una paraula buida de sentit.² D'aquesta manera, el racionalisme filosòfic, que primer havia separat de la religió el problema de

¹ A. CHIAPPELLI, *Sulle teorie sociali dei sofisti greci*, Nàpols 1889, al principi.

² ALEXANDRE D'AFRODISIAS, *περὶ εἰμαρμένης*.

l'origen de les coses, ara també comença a sotmetre a la crítica les creences relacionades amb les accions humanes. Els atenesos devots de les antigues tradicions pogueren perseguir el lliure pensador i obligar-lo a abandonar Atenes per escapar de l'acusació que se li feu, però el moviment iniciat per ell no pogué ser sufocat. En efecte, la unitat que abans s'establia entre ciència i religió és sacsejada; sorgeix el contrast entre φύσις i νόμος, i també el just i l'honest es considera un producte humà; els ràpids canvis de les constitucions polítiques i l'altura a la qual arribaren alguns ciutadans amb les seves pròpies forces fan sorgir un concepte més adequat del poder individual en detriment de Zeus; se sent la necessitat d'adquirir un coneixement més profund de l'home interior, i Sòcrates continua i desenvolupa aquesta anàlisi iniciada pels sofistes amb el convenciment que la intel·ligència i la ciència ho són tot en la vida pràctica. En això està d'acord no només amb els sofistes, sinó també amb els seus contemporanis, atès que aquest convenciment es presenta sovint en Tucídides, en els oradors i en els tràgics d'aquell temps.¹ La nostra conducta ha de ser regulada per l'intel·lecte, que determina els mitjans, les accions necessàries per assolir el fi suprem, que per a nosaltres és el bé útil i més elevat; ningú pot restar indeterminat davant l'autèntic bé, per això ningú és malvat voluntàriament. Els que coneixen el millor i segueixen el pitjor no són ni savis ni raonables, sinó necis privats d'una ment sana. La ciència és la virtut i les virtuts particulars són conceptes lògics; l'objectiu de la vida és arribar a llur possessió; la cultura su-primeix la maldat, fer-se hàbils dialèctics és fer-se moralment millors i esdevenir més feliços.

És clar que Sòcrates no té el concepte de lliber-

¹ HIRZEL, *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*, Leipzig 1877, I, p. 163 i seg.

tat d'elecció, que per a ell és substituïda per una operació intel·lectual, el resultat de la qual és determinat. El seu intel·lectualisme hauria de tenir com a solució lògica del problema de la llibertat el determinisme. Això no obstant, s'apartaria massa de l'autèntic historiador qui anomenés Sòcrates un *determinista*. Ell no és un seguidor del determinisme ni de la doctrina del lliure albir. Aquest problema no es planteja ni a ell ni als seus contemporanis. La psicologia a penes està a les beceroles, i volent trobar una explicació de l'activitat humana, la troba naturalment en les facultats intel·lectuals, pel qual no es pot dir, com Boutroux, al qui sembla que s'hi acosti Fonsegrive,¹ que Sòcrates no ha negat el lliure albir sinó que l'ha *passat per alt*; com no es pot dir que un passi per alt una qüestió de la qual ell i els seus temps encara no han adquirit consciència. En efecte, Aristòtil, on parla d'ell, posa al costat del verb προαιρέσθαι el complement τῷ λόγῳ. Quan l'home es troba en aquell estat d'indeterminació pel qual ha de passar necessàriament qui té consciència de la ignorància i encara no posseeix aquella ciència que porta infal·liblement al bé summe, certament té necessitat d'un impuls volitiu per allunyar-se de la selva de la ignorància i dirigir els passos cap al cim de la sapiència; però Sòcrates, en aquest punt en què la ciència no pot ser tampoc l'impuls de l'actuar humà, no sap divisar un principi voluntari.

PLATÓ

El concepte de capacitat volitiva comença a operar en la filosofia de Plató, encara que hi aparegui amb moltes contradiccions. Ell fa dependre d'una primera elecció, presa per l'ànima abans d'entrar

¹ BOUTROUX, *Socrate, fondateur de la science morale*, Orleans 1883. Cf. FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 20.

en el cos, els esdeveniments externs i la forma de la seva vida terrenal. Aquesta teoria l'hauria portat directament al predeterminisme si després no hagués reconegut que l'autèntic obrar humà és lliure.¹ Plató parla repetidament d'actuar voluntari i involuntari, de mèrit i de demèrit, de lloa i de vituperi, de premi per a la virtut, de càstig per al vici, fundant un sistema religiós complet de càstigs i recompenses, i sosté repetidament l'existència de la capacitat d'elecció. Sembla doncs, que al costat d'una causa que està en el nostre poder, admeti l'acció del destí en les ànimes i en les vides dels homes.²

Encara que Plató no refusi el principi del mestre, κακὸς ἕκων οὐδέϊς, també l'interpreta en un sentit diferent, limitant-ne bastant l'abast, creient que la ignorància del vertader i la maldat consegüent són l'efecte de la manca de bona educació que però, l'home, si vol, pot procurar-se; i interpretant el principi en el sentit que l'home no vol mai el que sap que per a ell ha de ser un mal. El mateix principi després és fins i tot transformat en el Llibre novè de les *Lleis*, on es declara que l'home és voluntàriament injust quan, sabent el que fa, porta a terme la injustícia premeditadament.³

Difícilment s'aconsegueix captar amb precisió el pensament platònic sobre el problema en qüestió; em sembla que entre tots els estudiosos Fonsegrive és el que ha sabut veure-hi millor, encara que la

¹ ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, II, p. 851 i seg.

² PLUTARC, *Epit.*, I, 27; DIELS, *Dox. gr.*, p. 322, 5. Πλάτων ἐγκρίνει μὲν τὴν εἰμαρμένην ἐστὶ τῶν ἀνθρωπίνωμ ψυχῶν καὶ βίωμ, συνεισάγει δὲ καὶ τὴν παρ ἡμᾶς αἰτίαν.

³ Cf. CH. LÉVEQUE, *La cause et liberté selon les principaux philosophes grecs* (Séances et travaux de l'Académie des sciences mor. et polit. 1886, Tom 77, p. 35). Leveque s'ha aturat en Plató; volent aplicar el mateix mètode mixt, com ell l'anomena (75^e, p. 7), és a dir, el que és històric i teòric alhora, no pot mantenir-se sempre objectiu.

seva exposició no expliqui totes les parts del platonisme.¹ Segons la ben coneguda distinció de les tres parts de l'ànima, que és cardinal en tot el sistema platònic, hi ha tres maneres de conèixer (idea, opinió i sensació) i consegüentment d'actuar; la raó tendeix inevitablement al bé, l'apetit invenciblement al mal; en el món racional i en l'apetitiu no hi ha lloc per a la llibertat de la voluntat. Però entre aquests hi ha el món de l'opinió on domina el cor (ὁ θυμός); en aquest hi ha la possibilitat d'escollir, τὸ ἐφ' ἡμῖν, perquè l'opinió és per naturalesa tal que no s'imposa a l'home de manera irresistible, sinó que quasi el deixa amo de si mateix i en un cert estat d'indecisió. La llibertat de la voluntat no és per a Plató una perfecció, sinó més aviat una imperfecció, i és la propietat només dels homes que no són vertaderament savis ni vertaderament ignorants, sinó que representen la classe intermèdia entre uns i altres. Aquests són un nombre molt més gran que els filòsofs, és a dir, dels que, posseint la ciència del bé, per necessitat infal·lible ordenen llurs accions per aconseguir-lo. Pel qual és manifest que la llibertat de determinar-se en la filosofia platònica és una intuïció, no un pensament clar i lliure de contradiccions; es presenta a la consciència en una forma indistinta. Els pressupostos psicològics del seu sistema, la superioritat que ell atribuïa a la via especulativa per sobre de l'activa, admetent que l'ocupació política és un sacrifici que el filòsof porta a terme només per al bé públic; l'omnipotent acció que atribueix a la teoria de governar els estats i de guarir els mals de la humanitat² li devien impedir necessàriament que adquirís una consciència clara dels efectes que en la vida civil pot produir una ferma voluntat individual, encara que acompanyada d'un cert grau d'ignorància.

¹ FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 22-24.

² *Resp.*, v. 473.

ARISTÒTIL

Aquesta consciència es presenta per primera vegada de manera clara i precisa en Aristòtil. Hi ha una diferència entre les virtuts i les arts: mentre que els productes d'aquestes s'aprecien pel que són en si mateixos, els de la virtut es jutgen també respecte de l'agent, que ha de satisfer les següents condicions: 1^{er}, obrar amb ciència; 2^{on}, amb elecció, i elecció dirigida a la cosa; 3^{er}, amb constància. Així, mentre que en les arts n'hi ha prou amb el saber, en les virtuts el saber té poca o cap força, mentre que les altres condicions tenen la màxima importància.¹ Aquí, amb una anàlisi nova, la funció intel·lectual és netament distingida de la volitiva; d'aquesta manera s'inicia l'estudi d'un nou element, que per a alguns moderns esdevé condició essencial i única de l'actuar moral; la intenció de l'agent, pensament que assoleix els seu desenvolupament més elevat vint-i-un segles després en la *Fonamentació de la metafísica dels costums* de Kant (1783-85): «No hi ha», diu l'alemany, «enlloc del món ni fora d'aquest, cap cosa que pugui, sense cap restricció, ser considerada bona excepte la *bona voluntat*».²

Havent comprès la importància de la facultat volitiva, Aristòtil no podia menys que sotmetre-la a l'anàlisi psicològica. I així, en els primers capítols del Llibre tercer de l'*Ètica a Nicòmac* posà els fonaments d'aquella part de la psicologia que avui dia, amb denominació impròpia però eficaç, se sol anomenar *psicologia moral*.

El seu punt de partença és la distinció entre l'acte espontani (ἐκούσιον) i el no espontani

¹ *Eth. Nic.*, II, 1105b: πρὸς δὲ τὸ τὰς ἀρετὰς τὸ μὲν εἶδέναι μικρὸν ἢ οὐδὲν ἰσχύει, τὰ δ' ἄλλα οὐ μικρὸν ἀλλὰ τὸ πᾶν οὐαται.

² C. CANTONI, *Emanuele Kant*, Milà, Hoepli 1884, vol. II, p. 60.

(ἀκούσιον); aquest es porta a terme o per violència, és a dir, per una força exterior o per ignorància, que si es refereix a un universal no mereix perdó i si es refereix a un particular sí. És espontani l'acte el principi del qual està en l'actuant, que percep una per una les coses al voltant de les quals versa l'acció. Aquest poder iniciador té diversos graus. En alguns éssers, com els animals i els nens, es desenvolupa amb una necessitat invencible, imposat pel seu apetit i pels seus sentits; s'actua per una necessitat sil·logística en la qual l'apetit ocupa el lloc de la premissa major, la sensació el lloc de la menor, i l'acte el de la conclusió. Cal beure, diu l'apetit; heus aquí la beguda, diu la sensació, i l'animal beu immediatament.¹ Però en l'home, a més de la sensació (ἡ αἴσθησις) hi ha la intel·ligència (ὁ νοῦς), amb la qual pot sostreure del domini de la sensació la premissa menor del sil·logisme, que esdevé contingent, i la conclusió tindrà la mateixa qualitat. Aquesta capacitat, pròpia només de l'home, d'interrompre el curs necessari de la vida purament apetitiva, és la voluntat (ἡ βούλησις). La voluntat pressuposa la intel·ligència, igual que la pura espontaneïtat pressuposa la sensació; aquesta a més és un desig que pot ser governat per la part racional de l'ànima o per la irracional: només en el primer cas mereix el nom de *voluntat*, perquè només en aquest hi ha el desig del bé. La voluntat ve així a ser el desig de coses racionals que s'imposa a la intel·ligència; aquesta és moguda pel desitjable (τὸ ὀρεκτόν), però al seu torn no mou.

Aristòtil hauria estat conduït al determinisme si no hagués distingit dues parts en l'ànima, una racional i l'altra irracional. Aquesta hauria de sotmetre's a aquella per esdevenir així partícip de la seva natura; però també pot resistir-la i vèncer-la. En-

¹ RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, tom I, p. 494. Cf. FONSEGRIVE, *op. cit.*, p. 28.

tre aquestes dues tendències oposades pot intervenir la voluntat i portar a terme l'elecció (ἡ προαίησις). La proairesi no és simplement espontània, sinó que es porta a terme amb la intervenció del nostre judici, que en valora les circumstàncies i examina les raons contràries i les favorables; és un autèntic acte de llibertat volitiva del qual les condicions són: la possibilitat física o lògica de l'acció, perquè ens aconsellem sempre sobre accions factibles i de resultat incert; la voluntat, que consisteix essencialment en una anàlisi dels mitjans que porten al fi ja donat per la natura o per l'art; i l'elecció. Aquesta és un acte singular, no una noció. Com a tal, escapa a les lleis fatals de la intel·ligència i el seu resultat no és determinat lògicament com en els judicis disjuntius. L'elecció és el principi de l'acció, n'és la causa eficient i no la causa final;¹ per aquesta l'home esdevé pare de les pròpies accions igual com és pare dels propis fills.² En el nostre poder hi ha la virtut igual com hi ha la maldat; el ser bons o dolents, el portar a terme coses honestes o deshonestes. Les accions i els hàbits, diu Aristòtil, no són igualment voluntaris, perquè de les accions som amos pel principi inherent al fi i en coneixem tots els particulars, però dels hàbits en som amos en el principi, i la inclusió dels particulars no ens és coneguda, igual com succeeix en les malalties. Els hàbits també són voluntaris, perquè abans hi ha el nostre arbitri d'actuar d'una manera o d'una altra. I tampoc els vicis de l'ànima, sinó que encara són voluntaris els del cos en alguns homes; en efecte, no se solen blasmar els que per natura són defectuosos, sinó els que ho són per deixadesa i per no haver-se exercitat en les fatigues del cos. Aristòtil no deixa de corroborar el seu ensenyament amb exemples.

¹ *Eth. eud.*, II, 10.

² *Eth. nic.*, VI, 2.

Molts són els passatges de les tres *Ètiques*, però també dels escrits físics, en què la facultat de determinar-se apareix decididament sostinguda. I per demostrar la veritat de la seva afirmació Aristòtil es val de la consciència pública. És un fet que les accions humanes són lloades o blasma-des; ara bé, no seria absurd això si una necessitat exterior o interior obligués l'home a obrar d'una manera i no d'una altra? Esdevindrien absurdes les lleis, els premis, els càstigs, els preceptes, els consells. Per dir-ho amb un llenguatge modern, ell deriva l'exigència de la llibertat dels conceptes comuns donats empíricament de responsabilitat i d'imputabilitat que són, al seu parer, la base de les relacions socials i de la vida civil.

Segons Aristòtil l'elecció no està desproveïda de límits; en efecte, no pot tenir per objecte els actes que no ultrapassen la pura animalitat, perquè aquests són portats a terme per una necessitat interior i espontàniament; però tampoc el fi, perquè ja és donat per la natura i és el bé. Si algú doncs li objectés que els homes desitgen tot allò que els sembla ser un bé, però que no estan segurs de llur aparença, que no en són amos, ell respon que de la naturalesa que sigui cadascú, d'aquesta li apareixeran també els fins; i igual que un és raó de l'hàbit contret, ho és d'una certa manera que una cosa li sembli bona en lloc de dolenta. Aquí sembla que vagi al concepte que està al fons del que diu Sòcrates i el poeta-filòsof Epicarm: ningú és dolent voluntàriament, ningú infeliç voluntàriament. Però Aristòtil, que té un concepte de l'home més adequat i comprensiu, intuï la unilateralitat d'aquesta afirmació; ell ha observat que l'home, encara que tingui el coneixement del bé suprem, al qual per la seva natura l'empeny la raó, pot elegir el bé inferior donant així a aquest una força que en si no tindria per vèncer el bé superior.

Ciceró, en el *De fato* (§ 39) situa Aristòtil junt amb Demòcrit, Heraclit i Empèdocles entre els que neguen els motius voluntaris de l'ànima i diuen que tot esdevé per obra del destí, que té la força de la necessitat. ¿Té aquest comentari alguna justificació en l'aristotelisme, o bé és un dels diversos errors en els quals cau Ciceró principalment quan parla dels filòsofs grecs que visqueren molt de temps abans que ell? Ciceró no ha errat del tot a classificar Aristòtil així si es té en compte la seva filosofia natural. En efecte, en aquesta tots els éssers pateixen l'atracció del primer motor; els minerals per la forma, les plantes per l'entelèquia vivent, els animals per l'apetit i l'home per la seva voluntat. Aquesta atracció és exercida mitjançant dels astres, els moviments dels quals tenen una influència directa sobre tot l'univers sense excloure el cos de l'home. Però també el νοῦς ποιητικὸς està sotmès a l'atracció del primer motor, que l'empeny necessàriament al bé i li fa conèixer necessàriament el vertader. Per això es comprèn que per a Aristòtil el problema de la llibertat volitiva encara és d'importància secundària; és discutit per raons pràctiques i morals, però no fos harmònicament amb tot el sistema. La facultat de determinar-se per a ell és una dada empírica de la consciència demostrada per la creença de tots els homes, no el fruit d'una seriosa i profunda investigació dels processos psíquics i de tots els motius interns que ens guien al compliment de l'acte moral, i tampoc una deducció lògica dels principis fonamentals de tota la seva filosofia. La seva terminologia encara és incerta; cosa per altra banda fàcil de comprendre tractant-se del primer intent de la psicologia de la voluntat; incerta la solució del problema, almenys en la seva part demostrativa i científica.¹

¹ Vegeu el bon treball de SANTE FERRARI, *L'etica di Aristotele*, (Roma, Pavia 1888), p. 111 i seg., especialment la nota a la p.

En conclusió, en els filòsofs presocràtics el concepte estètic del cosmos, i en els sofistes i en Sòcrates el rigid intel·lectualisme, impediren que es desenvolupés aquest estudi, que és continuat de manera secundària per Aristòtil; però ell tampoc aconsegueix fundar una doctrina sòlida i coordinada amb tot el seu edifici filosòfic.¹

LA FILOSOFIA POSTARISTOTÈLICA

Després de la mort d'Aristòtil, de Demòstenes i d'Alexandre, que són l'expressió més elevada de l'hel·lenicitat, el problema de la llibertat adquireix una importància que abans no havia tingut i rep una solució científica.

Quines són les causes?

Cap al final del segle IV aC les condicions de la vida hel·lènica estan subjectes a una transformació radical. L'aristocràcia ha degenerat, la democràcia es torna salvatge, la religió cedeix el seu lloc

114-15 i l'altra a la p. 118-119, i p. 382 i seg. Aquesta part del treball ja era portada a terme quan m'arribà a les mans el volum del professor GIUSEPPE ZUCCANTE, *Saggi filosofici* (Torí, Loescher 1892), l'últim dels quals, de la p., 341 a la 402 té per argument: «La doctrina de la voluntat en l'*Ètica nicomaquea* d'Aristòtil». Estic content de veure que Zuccante arriba a aquesta conclusió: «La doctrina de la voluntat, encara que molt important per la seva novetat, si bé rica de fets i d'observacions de tota mena, és però també la més obscura, la més incerta potser de les doctrines psicològiques d'Aristòtil» (p. 238).

¹ S'entén fàcilment que els platònics i els aristotèlics del Renaixement italià hagin trobat motiu de debat en la doctrina del lliure albir dels dos grans antics. Jordi de Trebisonda (1396-1484), que havia traduït de manera superficial i infidel les *Lleis* de Plató, l'acusà de professar el fatalisme (*Comparatio Platonis et Aristotelis*, Venetiis 1523). El seu adversari i conciudadà Bessarió (1403-472) no intentà exonerar el seu filòsof predilecte d'aquesta observació, però sostingué que això no podia ser una raó per sostenir la superioritat d'Aristòtil sobre Plató; perquè aquell no s'expressa tampoc amb suficient claredat sobre el destí per poder-se pronunciar amb seguretat sobre la seva opinió (*Adversus calumniationem Platonis*, Venetiis 1506).

a la superstició i a la incredulitat, l'art, separant-se del poble, serveix al plaer i al gust d'uns pocs. Els partits polítics se succeeixen ràpidament al poder l'un a l'altre; derrotes, victòries, venjances atroces i destrucció s'alternen de manera incessant. Els diàdocs es disputen en guerres sanguinàries les províncies de l'imperi macedònic. Els exercits estrangers venen, devasten i se'n van; les soldadesques mercenàries no respecten persones, famílies, temples ni costums. Sorgeixen tirans i aventurers àvids de botins i de gaudis. Se succeeixen calamitats i plagues públiques.¹ La joventut sense ideals es llença als braços dels plaers contra natura i es ven. La població, entristida per la misèria, perquè són devastats els camps i interromput el comerç, quasi ja no pensa en la *polis* i es desinteressa del futur de la nació. La idea patriòtica es perd en el cosmopolitisme; desapareix el ciutadà i queda l'individu; ja no hi ha més el grec, sinó que es forma l'home universal.

El lligam estret que encara existia en Aristòtil entre moral i política, que alguns titllaren de confusió, però que no és altra cosa que unitat orgànica de funció, és destrossat. L'individu ja no considera més el seu deure l'obediència a les lleis i a les tradicions de la polis, la vida en la polis i per a la polis, sinó que se sent a la mercè de si mateix i experimenta fortament la necessitat de conèixer les seves facultats; s'aprofundeix la investigació psicològica i troba actituds individuals encara no estudiades, problemes plantejats però no resolts. Així, esdevé que els esforços dels filòsofs es concentren al voltant del criteri de la veritat per determinar el valor de la facultat cognoscitiva i teòrica, i del de la llibertat humana per mesurar la força de la facultat volitiva i pràctica. Si el problema gnoseològic sorgeix per una certa desconfiança en les altes

¹ DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, 1, p. 421

especulacions de Plató i d'Aristòtil, el de la llibertat volitiva està molt afectat per la desventura que li ha tocat a la nació grega, que en poc temps havia caigut del més alt poder polític i intel·lectual a un estat d'enviliment i misèria. És natural que el grec es replegui en si mateix i es preguntí: Com esdevé aquesta greu calamitat? És obra del destí o de la voluntat de l'home? Heus aquí la qüestió que s'imposa; heus aquí les dues vies de solució. L'empirisme, amb el qual l'havien solucionada Plató i Aristòtil, no satisfà; es vol anar al fons, analitzar tots els elements i factors de l'acte humà i de les seves relacions amb les lleis generals de l'univers i suprimir les contradiccions que els dos homes havien deixat en llur pensament.

L'ampliació de la investigació psicològica de la facultat volitiva de l'home en les escoles gregues al principi del segle III aC, fenomen a parer meu no posat suficientment en relleu pels historiadors, respon a les lleis que regulen el desenvolupament del pensament filosòfic general de la humanitat. En efecte, de l'estudi de les coses externes, l'home és portat a la investigació de les potències o condicions de l'esperit que el posen en relació immediata amb les mateixes coses, o sigui, amb els fets psicològics cognoscitius; i és pròpia d'una reflexió més madura i senyora de si la capacitat d'analitzar les condicions psicològiques de la vida pràctica, que també foren les primeres a funcionar amb tot llur vigor. En altres paraules, l'esperit s'apropa a l'estudi de si mateix seguint un ordre invers al portat a terme cronològicament en el desenvolupament interior; la psicologia moral va néixer més tard que la psicologia perceptiva.

TEOFRAST

Que el problema de la voluntat adquirí després d'Aristòtil una importància universal, està demos-