

Giuseppe Allievo

EL PROBLEMA METAFÍSIC

ESTUDIAT EN LA HISTÒRIA
DE LA FILOSOFIA

(de l'escola jònica a Giordano Bruno)



EDICIONS ENOANDA

ÍNDIX

Relacions de la metafísica amb la religió i amb les ciències segones	1
La metafísica i la crítica	18
Posició del problema metafísic (<i>pensar crític</i>)	26
Solució del problema ontològic (<i>pensar especulatiu</i>)	46
Quadre sinòptic de les qüestions i de les doctrines ontològiques	49
Crítica dels principals i més famosos sistemes ontològics	50
Escola jònica	50
HERACLIT	62
Escola eleàtica	65
Escola pitagòrica o itàlica	88
<i>Crítica del pitagorisme</i>	96
Referències a la sofística grega	110
PLATÓ	116
<i>Crítica del platonisme</i>	136
ARISTÒTIL	151
De la metafísica: Part 1a. <i>Introducció</i>	155
Part 2a. <i>Ontologia teoria del derivat</i>	158
Part 3a. <i>Teologia o teoria del primitiu</i>	167
<i>Crítica d'Aristòtil</i>	174
La patristica	198
El neoplatonisme	203
<i>Teoria del primitiu considerat en si mateix</i>	209
<i>Teoria del primitiu en les seves relacions amb el derivat</i>	211
<i>Teoria de la natura sensible o cosmologia</i>	214
<i>Crítica del neoplatonisme</i>	215
L'escolàstica	222
ST. TOMÀS	235
El Renaixement i GIORDANO BRUNO	237

Relacions de la metafísica amb la religió i amb les ciències segones

Abans de proposar el problema de la ciència i intentar resoldre'l, és útil determinar les relacions de la metafísica amb la religió i amb les ciències segones. En l'esperit humà hi ha una facultat que percep intuïtivament l'infinit i el té per fe; aquesta facultat és el sentiment religiós. També hi ha una altra facultat que especula sobre l'infinit per elaborar-ne una teoria científica; aquesta facultat és la raó filosòfica, l'especulació. Ambdues facultats són necessàries i essencials, i tenen la seva arrel última en la naturalesa de l'esperit humà. Dic que el sentiment religiós és essencial a l'home perquè la religió ha existit sempre i arreu enmig de la multiplicitat de les seves formes, de la diversitat dels seus cultes i de les seves creences; la seva universalitat demostra que té la raó de ser en la mateixa essència de la naturalesa humana; per tant el sentiment religiós és essencial a l'home. En segon lloc, també dic que la metafísica és essencial a l'home, que la raó filosòfica, l'especulació forma part integrant de la nostra naturalesa; altrament, com mai es podria explicar la necessitat indestructible que sent l'home de donar-se una raó d'aquest tot que s'anomena univers i l'activitat filosòfica que sempre i arreu s'ha desenvolupat per satisfer aquesta necessitat, i els intents continus i incessants fets per l'enginy especulatiu per construir una ciència primera? Això demostra que també la metafísica és essencial a l'esperit humà, perquè en aquest hi ha la seva raó de ser; el mateix escèptic, encara que declari que per a l'home és impossible la ciència metafísica, no pot negar ni desconèixer en nosaltres l'existència de la necessitat d'un saber especulatiu i de l'activitat que desplega el nostre esperit per apoderar-se'n, malgrat que no cregui en el resultat feliç d'aquesta activitat. Ara bé, si el sentiment religiós i el pensament metafísic són ambdós essencials i necessaris per a l'home, se'n segueix que cadascun ha de tenir una esfera pròpia dins de la qual s'exerciti, i que un no vol ser sacrificat a l'altre: encara en segueix que no sols s'han

de considerar diferents, sinó també units i conciliats perquè el jo humà, en el qual coexisteixen ambdós, és un; el jo que sent i aprehèn l'infinit per mitjà del sentiment religiós és el mateix que el contempla per mitjà de la raó filosòfica i intenta proporcionar-ne una teoria científica. Si en copsar l'infinit el sentiment religiós i la raó filosòfica estiguessin en antinòmia i en discordança entre ells, la unitat del nostre esperit en seria dispersa i el jo humà no seria més un jo mateix, sinó un jo discordant i contradient-se. Però amb quina condició pot tenir-se aquesta conciliació i harmonia entre el sentiment religiós i la raó filosòfica, entre la religió i la metafísica? Amb la condició que ambdues tinguin un mateix i idèntic objecte al qual es dirigeixin, tot i que aprehès amb mitjans diferents i contemplat sota aspectes diversos. Amb quina condició la religió i la metafísica poden mantenir-se distintes però unides? Amb la condició que l'infinit, com he dit, sigui aprehès amb mitjans diferents i contemplat sota aspectes diversos; però aquesta diversitat de mitjans i aspectes vol ser merament subjectiva, no objectiva. L'infinit ha de mantenir idèntica la seva essència i natura en vista d'aquestes dues facultats humanes que l'aprehenen. L'infinit de la religió vol ser substancialment idèntic a l'infinit de la metafísica, donat que l'autèntic infinit no és més que un de sol, i una religió que no tingui per objecte l'infinit i una metafísica que no es preocupi de l'infinit no és l'una religió i l'altra metafísica. Una afirmació contrària a aquesta portaria a l'una o a l'altra a una d'aquestes vies: 1r, establir que l'infinit és l'objecte exclusiu o de la religió o de la metafísica; 2n, establir dos infinits, un per al sentiment religiós i un altre per al pensament filosòfic. La primera d'aquestes dues vies porta a la negació de la religió o de la filosofia; la segona porta a l'absurd de dos infinits.

Anteriorment hem establert que la religió i la metafísica són ambdues necessàries i essencials per a l'esperit humà, que per això no s'han de sacrificar l'una a l'altra, sinó mantenir distintes, que encara que distintes s'han però de conciliar i unir perquè un és el jo humà al qual atenyen, i la seva conciliació no pot produir-se si no és amb la condició que tinguin un mateix i idèntic objecte, l'infinit. Però, com s'obté aquesta conciliació, com pot l'infinit de la raó i el de la metafísica mantenir-se idèntic i essencialment el mateix si s'ha d'aprehendre amb mitjans diferents i contemplar sota aspectes diversos? Aquesta greu pregunta no pot ni ha de tenir aquí la seva resposta: sortiria de fora de la mateixa solució del problema de la metafísica, que ha de tenir per objectiu i intent suprem satisfer els desigs científics i religiosos de l'home conciliant el sentiment i la raó, sense però

destruir ni l'un ni l'altra. Mentrestant, d'aquestes coses discutides es pot inferir quin judici s'ha de tenir de la doctrina de Hegel sobre elles. Ell diu que la religió i la filosofia tenen el mateix objecte, l'absolut, però contemplat de manera diversa. Res més cert que això: només que s'hauria desitjat que s'hagués mantingut coherent amb aquest pronunciament en la construcció de la seva teoria, la qual, en efecte, resultà absolutament diferent del concepte que Hegel havia enunciat sobre les relacions entre la religió i la metafísica. N'hi ha prou amb comparar el concepte de l'infinit com l'ha donat el cristianisme, amb el concepte de l'infinit que emergeix de la metafísica hegeliana per adonar-se que l'infinit de l'un és essencialment diferent de l'infinit de l'altra, i com per consegüent la religió i la filosofia no tenen el mateix objecte contemplat de dues maneres diferents, com havia expressat Hegel, sinó dos objectes essencialment diferents. En efecte, l'infinit del cristianisme està plenament actualitzat i determinat; l'infinit de la metafísica hegeliana, la idea absoluta, és totalment indeterminat, és la pura i simple possibilitat de totes les coses; aquell és necessàriament i immutablement el que és; aquest muta i es transforma contínuament, és més, la seva essència consisteix justament en esdevenir totes les coses, en canviar sense fi; el primer és substancialment distint de tota la realitat finita, el segon és la substancialitat de tot ésser finit i contingent. Ara bé, com es podrà sostenir que l'infinit de la religió cristiana és essencialment el mateix infinit que és objecte de la filosofia hegeliana si aquests estan en determinacions absolutament contradictòries i diametralment oposades, que comporten per això una diversitat d'essència? Qui podrà sostenir encara que la religió i la filosofia tenen el mateix objecte, com havia dit Hegel, si bé contemplat de maneres diferents? Aquesta diversitat de maneres de contemplar l'absolut no és només subjectiva sinó objectiva, no només de forma o grau sinó d'essència: un hegel·lià hauria de dir de si mateix: jo com a filòsof haig de refusar com a fals allò que com a creient i com a cristià hauria de tenir per vertader; en mi la raó filosòfica i el sentiment religiós estan en lluita i en antinòmia entre ells; el Déu de la meua religió no és el Déu de la meua metafísica. Hegel, per tant, no es manté coherent amb el seu pronunciament, i amb molta raó Eduard Schmit deixà escrit que el sistema de la identitat absoluta de Hegel «està en contradicció amb les necessitats religioses, donat que d'aquest filòsof no es reconeix més que l'absolut metafísic o un pur concepte absolut, no un Déu personal» (*Storia della filosofia*, p. 285).

Debades Hegel es defensaria dient que el cristianisme esmentat per nosaltres com a exemple no és la religió, sinó una religió determinada, una forma o espècie de religió, ja que quan es discorre de religió i de sentiment religiós en les seves relacions amb la filosofia, s'entén no la religió *in genere*, que no és sinó un mer concepte de la nostra ment, una pura abstracció, sinó la religió concreta i operant en les formes determinades que adopta davant d'un poble en una època determinada. Ara bé, si entre aquestes diverses formes escollim el cristianisme, el cert és que aquest no pot subsistir amb la metafísica hegeliana; i no seria difícil tampoc, passant revista a les altres formes determinades de religió, fer veure com cap d'aquestes no pot subsistir i romandre salvada en el sistema de l'idealisme absolut. Sé perfectament que Hegel ens dirà que ben lluny de destruir el cristianisme ell al contrari l'ha situat sobre una base més sòlida, i que el seu sistema no és més que una explicació racional i filosòfica dels principis revelats; però aquestes paraules no tenen força si s'enfronten amb la realitat; perquè si passem comptes amb el Déu personal del cristianisme veiem que s'assembla tan poc a l'infinit hegelian com una morta i nua abstracció a una viva i concretíssima realitat. De totes maneres, sempre es pot advertir que si subsisteix aquesta explicació racional i filosòfica que Hegel creu haver donat dels principis revelats amb la seva teoria, el cristianisme, com a religió, no existeix més, havent-se transformat en una metafísica. Per tant, es descobreix per què Hegel subordinà la religió a la filosofia dient que aquesta és superior a aquella perquè la religió contempla l'absolut a través dels símbols, dels mites i de les vagues i no racionals intuïcions del sentiment i de la fe, mentre que la filosofia el contempla en si mateixa racionalment i per mitjà d'un pensament lliure, conscient de si mateix, independent de tota autoritat. Però es podria observar a Hegel: vosaltres sentencieu com a irracional, cec i incert el concepte que la religió es fa de l'absolut, i per sobre d'aquest poseu la cognició que n'estableix la filosofia com si fos un saber cert, racional, clar i inamovible: però en gràcia de què mai la doctrina metafísica es torna en si aquest saber clar, cert, racional i inamovible sobre l'infinit? Certament, no en el vostre sistema de l'idealisme absolut, que ben lluny de treure'ns el vel que amaga l'infinit i fer-nos-el contemplar cara a cara, no fa més que embolicar-nos en dificultats inextricables, signe de les quals és que vosaltres mateixos o els seguidors del hegelianisme us dividiu en diverses sectes, en hegelians de *centre*, de *dreta* i d'*esquerra* igual com esdevé amb els diferents partits en el si del parlament. Si vosaltres posseïssiu aquest saber clar, evident,

inamovible i ferm sobre l'absolut, com preteneu, com s'explicarien aquestes dissidències, aquestes antinòmies entre vosaltres, aquestes dificultats que assetgen el vostre sistema? El fet és que tots els sistemes de metafísica són discordants l'un de l'altre i que no n'hi ha cap del qual es pugui assenyalar el caràcter de saber cert, ferm, clar, inamovible i racional sobre l'absolut, i que per això pugui preferir-se al concepte religiós mantenint-se ferm. És cert que altres podrien observar que no s'ha de confondre la ciència de la metafísica amb els sistemes de metafísica. Però una observació com aquesta podria ser bona per tot altre filòsof que no fos Hegel, que ofereix la seva doctrina no com un sistema de metafísica, sinó com una ciència metafísica, la filosofia que gosa pronunciar-se com la vertadera, que diu que l'única filosofia és l'idealisme absolut.

Parlem de les relacions de la metafísica amb les altres ciències. El mateix concepte definitiu de la metafísica que hem exposat en un altre lloc¹ ens porta a divisar les relacions que intercedeixen entre aquesta ciència i totes les altres. I realment, si la metafísica és la ciència dels principis suprems del saber i de l'ésser, si té com a propi establir les conjuntures i els vincles que existeixen entre tants i diversos principis científics, i per tant entre les diverses ciències especials, és cert que haurà de trobar-se en ordre amb les altres disciplines, en relació de ciència primera i per tant legisladora de totes les altres. En conseqüència, correspon a la metafísica ordenar en un sistema totes les altres ciències segones, assignar a cadascuna d'aquestes el seu principi generador, determinar el mètode segons el qual haurà de desenvolupar-se, assenyalar el fi al qual s'ha de dirigir i establir els lligams que l'uneixen amb les altres. Aquesta és la tasca de la ciència primera en relació amb les ciències segones. Però si la metafísica ha d'imperar sobre totes les altres, no les ha de tiranitzar ni sacrificar; al contrari, no pot envair el camp ni el domini de cap d'aquestes, havent de deixar-les-hi una pròpia i determinada esfera de desenvolupament i de treball. La metafísica té una naturalesa determinada pròpia per la qual no s'ha de confondre no sols amb cap de les ciències segones, sinó tampoc amb les ciències segones considerades en el seu conjunt: en conseqüència, ha de limitar la seva tasca a establir els principis summes del saber, deixant després a cadascuna de les ciències segones la tasca de desenvolupar aquests principis científics i fer-ne les aplicacions.

¹ Vegeu els nostres *Saggi filosofici*, p. 269.

La metafísica i la crítica

En el mateix acte en què procedim a destriar el problema metafísic, el crític s'atura a mig camí, plantejant-nos una qüestió prèvia. —Vosaltres us disposeu a elaborar una teoria racional del principi suprem de l'ésser i del saber, però heu pensat si la vostra raó filosòfica dona tant com per construir la ciència primera? Sou conscients de les vostres forces mentals amb les quals us poseu a la recerca i a l'estudi del primer principi, i no podria ser que aquest fos un ideal impossible? Busqueu, per tant, primer de tot si per a la raó humana és possible la ciència primera, aquest és el problema que cal resoldre abans i de la solució del qual depenen tots els altres.— Aquesta és la qüestió prèvia que estableix el crític, el qual plantejant-se mesurar les forces de la raó filosòfica abans de disposar-se a afrontar la solució del problema metafísic, ens posa en la ment aquell consell que donava Venosino als escriptors:

*Sumite materiam vestris, qui scribilis, aequam
Viribus et versate diu quid ferre recusent
Quid valeant humeri*

I ens recorda aquelles paraules de Dant, que en l'acte de començar el seu terrible viatge dubtant de si mateix, es dirigia a Virgili dient-li:

... Porta che mi guidi,
Guarda la mia vitrù s'ella è possente,
Prima che all'alto posso tu mi fidi.

Inf., Cant 2, vers 10

No hem de deixar sense resposta aquest problema que es planteja la crítica: l'interès de la ciència demana que examinem si cal, com vol el crític, fer precedir a la solució del problema metafísic l'examen crític de les forces de la raó filosòfica en relació

amb la ciència primera. Primer de tot formem-nos un concepte clar dels propòsits i de l'objecte de la crítica. Per a tal objectiu crec que és convenient advertir que la paraula *crítica* o *criticisme*, sense més, s'empra per indicar una doctrina o, millor dit, una metodologia que prima que abans de l'estudi dels éssers s'examini el valor, la legitimitat i l'abast dels nostres mitjans cognoscitius que constitueixen les facultats intel·lectuals; altres vegades per *crítica* o *criticisme* s'entén una doctrina filosòfica que nega tot caràcter absolut i objectiu a la veritat i al saber humà, afirmant que la nostra ment és impotent per conèixer la realitat noümenica dels éssers; tal és el criticisme de Kant, que és, però, el resultat del seu ús crític. Nosaltres agafem el vocable *crítica* en el primer sentit.

El primer a plantejar el problema crític va ser Emmanuel Kant, que reconeixent per una banda la necessitat de la metafísica natural, és a dir, la necessitat que sent l'esperit humà d'una ciència primera, i veient per l'altra els intents fallits fins llavors per construir-la i les antinòmies en les quals sempre ha caigut la raó en resoldre el problema sobre Déu, el món i l'home, proposà a si mateix aquest problema. És possible la metafísica? «La crítica de la raó, escriu, porta per últim necessàriament a la ciència. L'ús dogmàtic de la raó sense crítica no pot portar, al contrari, més que a afirmacions sense fonament, a les quals sempre se'n poden oposar altres d'igualment versemblants i, en conseqüència, a l'escepticisme.» (*Crítica de la raó pura*, tr. Tisot, Tom 1, p. 373). Però la crítica en el sentit de Kant no ha de girar al voltant dels sistemes filosòfics, de les produccions metafísiques de la raó ja que, quan també una anàlisi instituïda al voltant de les teories filosòfiques ens portés a declarar-les totes insubsistents i fal·laces, no en podríem inferir lògicament una altra conseqüència que aquesta; —que fins ara la raó no ha arribat a una ciència primera—, però no en vindria que la ciència primera fos impossible, i d'aquesta manera la crítica no assoliria el seu objectiu, que és el de demostrar i posar fora de tota contestació la possibilitat o impossibilitat de la ciència. Per a què el procés *a posteriori*, és a dir, l'anàlisi dels sistemes filosòfics pogués portar a terme aquest intent de la crítica, caldria que la raó filosòfica tingués ja explicada i acabada totalment la seva activitat, que tots els sistemes filosòfics possibles fossin excogitats i desenvolupats; en aquest cas només la crítica feta als mateixos podria posar-nos en situació de sentenciar decisivament que la metafísica és possible o impossible. Però no essent així, hem d'abandonar el procediment *a posteriori* i per tant sotmetre a la crítica no ja els sistemes filosòfics, les produccions de la

raó, sinó la mateixa raó considerada independentment dels seus objectes i de les seves produccions; només amb aquest mètode podrem arribar a decidir el problema crític de si la metafísica és possible. «No es tracta aquí tampoc d'una crítica dels llibres o dels sistemes de la raó pura, sinó d'una crítica de la facultat de la raó pura en si mateixa. Només tenint en compte aquesta crítica com a punt de partença, ens trobem proveïts d'un element infal·libre per apreciar el valor de les obres antigues i modernes; ja que sense aquesta l'historiador i el jutge, ambdós incompetents, declaren vanes les afirmacions dels altres en nom de les seves pròpies, que justament no tenen més fonament» (*ib.*, p. 375).

Segons nosaltres el problema crític proposat primer per Kant i resolt per ell és reprès i desenvolupat en un altre sentit per Renouvier en els seus *Saggi di Critica generale* i per Mazzarella en la seva obra *La Critica della Scienza*, de qui exposarem aquí un esbós. Intentant sobretot demostrar la necessitat de la crítica, Mazzarella observa que quan l'escèptic diu que la ciència primera és impossible, pronuncia una sentència la història de la qual no té força per combatre; quan el dogmàtic la declara possible, té per si aquell dictat de l'enginy que diu que no hi pot haver raonament sense principis, que no hi pot haver ciència sense principis comuns; la concepció de l'un, per això, està en plena contradicció amb la de l'altre; triar és una cosa difícil i plena de perills. Primer de tot és necessari posar-se en situació de decidir, en via propedèutica, quin dels dos, l'escèptic o el dogmàtic, té raó: aquesta necessitat crea la crítica. La crítica és una mena de tribunal que sorgeix per donar una decisió sobre les dues sentències oposades; per tant, essencialment, al front de la crítica, estableix un problema que no pot ser altre que el plantejat per Kant: *és possible la ciència primera?* (p. 306 de la *Crítica de la ciència*). Però afegeix l'autor que amb això no s'ha de creure que la crítica uneixi escepticisme i dogmatisme i se situï al mig d'ambdós per restar neutral: la crítica ha de decidir si té raó el dogmàtic o l'escèptic quant a la possibilitat de la ciència primera; aquesta, per tant, haurà d'arribar necessàriament a una decisió entre les dues i estar amb els dogmàtics o amb els escèptics; però que reflecteixi (escriu ell) que no per això acabarà per ser un escepticisme o un dogmatisme; la diversitat del mètode la posarà sempre per sobre d'ambdós; l'escèptic combat, però no examina les seves forces en si mateixes; el dogmàtic edifica, però no intenta escrutar la potència que empra en això; el crític, al contrari, comença per sotmetre a examen allò del qual els dogmàtics i els escèptics se serveixen des del principi sen-

se discussió: així, mentre que l'escèptic i el dogmàtic tenen un teorema del qual han de proporcionar la demostració, la crítica té un problema que ha de resoldre (p. 309). En virtut d'aquest problema la crítica es posa davant de la història; n'extreu profit i la tanca o per sempre o per obrir un nou curs als estudis filosòfics (p. 310). Pel que fa després a l'objecte i a la natura constitutiva de la crítica, aquest no és per Mazzarella un simple examen crític de les nostres facultats anterior al tractament de les qüestions metafísiques, sinó que és l'examen d'allò que en la raó està en relació amb el problema de la ciència; facultats i qüestions metafísiques són examinades alhora les unes i les altres (p. 345): altra cosa és la crítica general de les cognicions humanes, i encara una altra és la crítica de la ciència, malgrat que puguin trobar-se en diversos punts (p. 307): la crítica, per examinar si la ciència és possible, no pot examinar simplement la facultat de conèixer; ha de baixar de la facultat més alta, que la raó pretén tenir, a la facultat científica, a l'*enginy filosòfic*: que l'home pugui saber alguna cosa és admès pels escèptics; la qüestió crítica és i pot arribar al primer principi de les coses (p. 345). Per tant, l'autèntica pregunta de la crítica és aquesta: la facultat científica, de la qual es vanta la raó, pot arribar a construir la ciència primera? (p. 355). Pel que fa als límits i a l'extensió de la crítica, aquesta no pot tendir a crear una ciència nova: aspira a un mètode nou; i per això no és per si mateixa una ciència sinó una propedèutica de la ciència, si aquesta és possible, i de l'escepticisme, si és impossible (p. 353, 354). La crítica ha de ser la legisladora suprema i la iniciadora de la ciència, no la seva destructora, i si per causalitat aquesta fos impossible, ha de ser-ne conscient després de certs exàmens ineluctables, no ja nodrir-la i acaronar-la des del principi fins al final (p. 90). La crítica de la ciència ha de ser breu si vol ser vertaderament crítica i no convertir-se en metafísica. El crític ha d'arribar a demostrar possible o impossible la ciència i no ha d'usurpar la tasca del metafísic, del lògic, del psicòleg o de l'escèptic. Un mètode, uns principis i l'assenyalament d'un futur, heus aquí el que entra en la seva tasca (p. 96). L'autor conclou la seva obra escrivint així: «La crítica no és més que una introducció per a la ciència; heus aquí el pensament que ha governat en tot el curs d'aquesta obra. Ella ha demostrat la possibilitat de la ciència fixant-ne un principi generador i el mètode».

Vist què és la crítica i quina és la seva intenció, resta per preguntar-se si ha de discutir o no el problema que ens proposa resoldre abans del problema metafísic sobre la possibilitat de la ciència primera. Pregunta a la qual crec que puc donar una res-