

SOCIETAT CATALANA

DE FILOSOFIA

L'*AIRE* EN LA GRÈCIA CLÀSSICA,

A CÀRREC

D'ANTONI BOSCH-VECIANA,

DE LA UNIVERSITAT RAMON LLULL

1. INTRODUCCIÓ

L'Institut d'Estudis Catalans ens ofereix un cicle de conferències sobre un dels problemes més complexos i preocupants del nostre present: «L'aire i el medi». Aquest cicle és el darrer dels cicles que, en aquests últims anys, l'Institut d'Estudis Catalans ha volgut dedicar als quatre elements. La Societat Catalana de Filosofia ha estat convidada a participar-hi i ho ha volgut fer, en aquesta ocasió, amb la mirada posada en la Grècia clàssica, això és, amb la mirada posada en *un* dels estrats més profunds del pòsit cultural i espiritual del Vell Continent. Per això, en aquesta exposició, abordarem allò que els *grecs* —alguns d'ells— digueren sobre l'*aire*. Ells, *els grecs*, iniciaren la reflexió sobre l'*aire* i ens hi volem referir en aquesta nostra exposició. Els textos que en conservem parlen de moltíssimes coses i parlen, també, de l'*aire*. Són textos que el senten, són textos que el pensen. Ells, *els grecs*, sentiren la força d'aquell element de la naturalesa que és brisa i vendaval, que fa suau el repòs del migdia i posa en perill la vida a alta mar. L'*aire*, llegit amb tota la intensitat de què els seus sentits en foren capaços, fou també pensat per aquells que, veïns de casals hel·lens, solcaren el mar de Posidó i fatigaren la deessa Terra (cf. Sòfocles, *Antígona*, 332-375).

Els textos que dels grecs conservem conformen un autèntic *corpus* literari en el qual no sols trobem pinzellades literàries sobre la força de l'*aire* i fragments de reflexió matissada sobre el que és considerat l'origen i fonament de tot i del tot, sinó que també topem amb un pensament reposat sobre la relació entre l'*aire* i la constitució del món i de l'ésser humà. Els grecs, en llegir la vida que tenien al seu davant, bo i vivint-la, es veieren empesos a forjar un llenguatge que expressés els matisos de la seva mirada. De l'*aire*, en feren una mirada plural de realitats diverses aplegades sota la força d'aquest element natural. La seva mirada sobre l'*aire* il·luminà la seva

intel·ligència sobre el món i sobre l'ésser humà que viu en aquest món. Nosaltres volem referir-nos ací a aquella mirada grega sobre l'*aire*, aquella mirada terminològicament i semànticament matisada, que trobem dispersa en el ric i desbordant llegat literari dels temps hel·lènics.

En aquesta exposició només ens referirem a alguns autors i a alguns textos de la literatura grega. Aquests autors i aquests textos són tan sols un tast de l'abast conceptual que els grecs donaren a l'*aire* i, així mateix, una mostra de la riquesa de la seva mirada. Amb això esperem poder posar en relleu el valor que l'*aire* tingué en la cultura clàssica grega —i en l'univers quotidià hel·lènic que aquella cultura ens transporta— i, també, la riquesa de matisos que el camp terminològic i semàntic d'*aire* anà cobrint en aquells segles de l'antigor hel·lènica. A través de la consideració de la complexitat conceptual de la terminologia i la semàntica gregues referides a l'*aire*, ens serà enraonat fer palès com per als grecs l'*aire* no fou tan sols un element natural exterior a la vida humana —l'*atmosfera*—, sinó que l'*aire* fou comprès, igualment, com una cosa que pertanyia a l'interior mateix de l'ésser humà: l'*esperit*, que fa de l'home un vivent capaç d'apropar-se i endinsar-se, a través del pensament i la paraula, en l'àmbit més pregon de la realitat, ja sigui amb el llenguatge de la poesia, amb el de la ciència, sempre incansablement vorejant el llinard *indicible* de la realitat.

2. EL VOCABULARI GREG DE L'*AIRE* I ELS SEUS DERIVATS

El llegat literari grec, vist des del nostre present, ens permet destriar la riquesa del vocabulari amb el qual els grecs es referiren a l'*aire*. Així, si fem una breu ullada a aquell *corpus* literari, trobem una colla de termes que tenen a veure amb l'*aire*. La paraula amb la qual els grecs anomenaren genèricament

l'*aire* —i que més s'aproxima al sentit d'aire' donat en aquest cicle— fou ἀήρ.¹ El primer ús del terme ἀήρ no té, però, encara el sentit genèric d'aire', sinó el sentit de 'boira'. Així Homer l'usa totes les vegades (28x) en aquest sentit de 'boira'. El trobem, per posar tan sols un exemple, en el llibre de la *Iliada* V, 776:

Hera, la dea dels braços blancs, sos corsers aleshores
féu parar, els deslligà i amb boires espesses (περὶ δ' ἠέροα
πουλὸν)
va embolcallar-los. Un past diví el Simoent els féu créixer.
(Trad. de Miquel Peix)²

També trobem aquest ús del terme ἀήρ com a 'boira' en Hesíode. Per exemple, en *Els treballs i els dies*, 549:

I la boira matutina (ἀήρ) s'estén fertilitzant des del
cel per sobre la terra cobrint els conreus treballats dels ho-
mes feliços.
(Trad. de Joan Castellanos)³

Més endavant, en el segle VI aC, Anaxímenes de Milet, un dels grans pensadors de l'anomenada escola de Milet, se

1. Seguim en aquest punt H. G. LIDDELL, R. SCOTT i H. S. JONES (1968), *A Greek-English Lexikon*, amb un suplement editat per E. A. Barber, 9a ed., Oxford, p. 30 (*sub voce* ἀήρ). Vegeu, també, A. BAILLY (1992), *Dictionnaire grec-français*, redactat amb la col·laboració d' Egger, 26a ed., París, p. 33 (*sub voce eadem*).

2. Ens servim de les següents traduccions catalanes dels textos homèrics: la *Iliada* (1978), traducció poètica de Miquel Peix, Barcelona, Alpha; l'*Odissea* (1993), novament traslladada en versos catalans per Carles Riba, Barcelona, La Magrana. Per a una excel·lent introducció a Homer, vegeu C. MIRALLES (2005), *Homer*, Barcelona, Empúries.

3. Seguim la traducció catalana següent: *Teogonia: Els treballs i els dies* (1999), introducció, traducció i notes de Joan Castellanos, Barcelona, La Magrana.

servirà del terme *ἀήρ* (*aire*) per a referir-se a l'element constituït de tot. Així, en un fragment d'Aeci (s. IV-V dC) llegim:

El milesi Anaxímenes, fill d'Eurístrat, va declarar que el principi de les coses existents és l'aire (*ἀήρ*) perquè d'ell s'engendren totes les coses i en ell es dissolen.⁴

També Empèdocles d'Agrigent, en el segle V aC, fa servir el terme *ἀήρ* en el sentit igualment d'aire⁵, entès com un dels elements del tot. Segons Aristòtil, fou Empèdocles el primer que parlà dels quatre elements materials constituïts de tot (cf. *Metafísica*, 985a31).

En el mateix segle V aC trobem en el terme *ἀήρ* el sentit de 'clima'. Aquest seria el cas del *Corpus Hippocraticum*, en el tractat intítulat *Aires, aigües i llocs*, on cal llegir el substantiu *aires* en el sentit de 'climes'.

Més endavant *ἀήρ* tindrà el sentit d'«exhalació». Per exemple, en el geògraf Estrabó, del s. I aC-I dC (cf. *Chrestomathiae* 5, 4-5).

Un altre sentit d'*ἀήρ* és el que recull el comediògraf Aristòfanes (s. V-IV aC): el d'«aire personificat». Vegeu, a tall d'exemple, *Els núvols*, 264:

Oh senyor totpoderós, Aire immensurable,
(ἀμέτρητ' Ἀήρ) tu que sostens la terra enlairada.⁵

(Trad. de Mercè Valls)

També el terme *ἀήρ* abraçà tot un altre camp semàntic: el d'«habitació escalfada amb vapor d'aire calent» —el que avui en diem *sauna*— que tenien els banys en l'antigor, tal

4. Sempre que no hi hagi cap altra indicació, la traducció que donem és nostra.

5. Seguim la traducció catalana següent: *Els núvols* (1994), introducció, traducció i notes de Mercè Valls, Barcelona.

com ens refereix el metge Galè (s. II dC) en les seves obres (cf. vol. 11, p. 14 de l'edició de C. G. Kühn).

Igualment el terme significà més endavant 'volum', tal com ho llegim en el mecànic Hero (s. II-I aC?) en la seva obra *Stereometrica*, 57.

Finalment, el terme ἀήρ prengué encara un altre sentit, el d'un pigment, de color *blau* i *gris*. Podem trobar aquest significat en el mateix Hero, en la seva obra intitolada *Automatopoetica* (cf. 28, 3).

A més del terme ἀήρ, hi ha en grec altres termes que podem situar dins del mateix camp semàntic, amb els matisos pertinents. En aquest sentit cal esmentar termes com ara πνοή ('boira', 'alè', 'respiració'), ἄνεμος (vent), ἄηρα ('buf', 'ràfega'), αὔρα ('buf', 'brisa', 'aire'), ψυχή ('buf', 'alè', 'vida', 'ànima', etc.) i πνεῦμα ('buf', 'vent', 'alè', 'exhalació', 'vida', 'esperit', etc.), i d'altres de menys relleu, tots termes ben documentats. No cal parlar de la importància que tota aquesta terminologia tingué no sols a Grècia, sinó en totes aquelles cultures que es veieren fecundades per la Grècia clàssica.

Els lligams semàntics que en els orígens grecs de la nostra cultura —i la de tantes altres, ben cert— hi ha entre *aire*, *vent*, *clima*, *vida*, *ànima* i *esperit* no poden deixar-se de banda en la consideració de l'*aire*, perquè mostren que en els orígens hi ha una mútua fecundació entre el que forma part de l'exterior i el que constitueix l'interior del món i de l'ésser humà. Ja en aquests vincles terminològics s'entreveu la impossibilitat de llegir reductivament l'*aire* com a constitutiu tan sols de la vida biològica, sense tenir present la força constitutiva d'una vida també psíquica i espiritual. La vida, d'acord amb la comprensió que se'n feia a la Grècia clàssica, està lligada a la realitat total del món: el món —i l'home en aquest món— és comprès des d'una pluridimensionalitat dinàmica i fecundadora de l'*aire*, que és vida, ànima i esperit del món i de l'ésser humà en harmonia amb aquest món.

3. ULISSES I EL REGAL DIVÍ DELS VENTS A L'ILLA EÒLIA

En Homer ja hem dit que el terme *ἀήρ* s'usa en el sentit de 'boira'. El terme que fa servir per a dir 'aire' és *ἀνεμος* que, a voltes, va acompanyat de *πνοινή* (*respir*) i, normalment, se li dóna el sentit de 'vent'. Així, llegim a *Odíssea* IV, 839:

[...] es va fondre dins el respir dels vents (ἐν πνοιῶς ἀνέμων).

(Trad. de Carles Riba)

Ulisses, a l'*Odíssea*, coneix prou bé el que *els vents* signifiquen per a la vida d'un navegant, sobretot quan aquest està a la deriva i no pot deixar de lluitar, per arribar a casa, enmig d'aquelles onades ingents i d'aquells vents que embravien la mar. Allí, a casa, l'esperen, de temps, la seva esposa Penèlope, el seu fill Telèmac i tots els del seu casal d'Ítaca. Perdut enmig d'una mar tempestuosa, atida per la venjança de Posidó, Ulisses i els seus companys saben de la necessària força dels vents per empènyer la nau; altrament, llurs braços, cruixits i fatigats en aquella lluita esgotadora, no garantien el retorn anhelat. Perquè els navegants d'aquelles mars sabien prou bé que: o vents o remes.

La lectura de la poesia homèrica continguda en la *Ilíada* i l'*Odíssea*, aplegada en un total de 27.700 hexàmetres, ens permet contemplar les peripècies d'aquells herois i d'aquell univers de relacions humanes esdevingudes en un món on els quatre elements mostren tota la seva força, atiat pel conflicte que s'hi esdevé. L'aigua, el foc, la terra i l'aire són presents tot al llarg dels versos, dels que canten «la ira funesta d'Aquil·les Pelida» (*Ilíada* I, 1) i dels que contenen Ulisses, «aquell home de gran ardit, que tantíssim / errà, després que de Troia el sagrat alcàsser va prendre» (*Odíssea* I, 1-2). El lector llegeix tothora immers en els quatre elements, els quals

esdevenen, ben mirat, el canemàs on la tradició homèrica teixí aquelles èpiques irrepetibles.

Així per exemple, en l'*Odissea*, una obra poètica gegantina,⁶ trobem innombrables escenes on el foc, l'aigua, l'aire i la terra són imatges per al cant dels hexàmetres. Els quatre elements hi apareixen sovint amb violència. Només al final, en l'arribada d'Ulisses al seu casal, a Ítaca, la pàtria plorada, havent combatut i mort els pretendents, i havent estat reconegut i estimat per Penèlope, només llavors, abraçat amb la seva dona, els seus i la pàtria, s'esdevindrà l'inici d'una pau regalada. En el final de l'*Odissea*, Atenea diu a Ulisses (*Odissea* XXIV, 542-548):

Raça de Zeus, Laertíada, en ginys tan fètil, Ulisses!
Para't i atura el procés d'una guerra entre tots igualada:
no et concitessis l'enuig del Crònida Zeus que al lluny mira

Deia Atenea; i l'heroi obeí i s'alegrà en el seu ànim.

I acabat establí concòrdia dels uns amb els altres
Pal·las Atenea, filla de Zeus que l'ègida porta,
tota a Mèntor semblant pel tirat del cos i la parla.

(Trad. de Carles Riba)

Només a Ítaca Ulisses ha retrobat el seu món i, finalment, allí, quan ell hi és present, en el retorn al casal, imperarà la concòrdia. Sense ell, Ítaca havia perdut l'harmonia. Ulisses

6. El professor Carles Miralles, en el seu molt recomanable llibre sobre *Homer*, ha escrit: «Mai els versos d'un poema, l'ofici d'un poeta, s'han adequat tant i tant a la natura del seu heroi com això s'esdevé en l'*Odissea*. I mai un heroi ha representat tant com Ulisses l'experiència humana: de Sòfocles a Riba, passant per Dante i Joyce; fins als nostres dies. No únicament en literatura; també en les arts plàstiques, en la música i en el cine.» C. MIRALLES (2005), *Homer*, p. 155.

esdevé el símbol de l'harmonia d'Ítaca, la casa dels seus, el seu casal, el seu món, aquell món que els pretendents havien volgut rompre. El món que hom s'ha construït amb la lentitud dels anys i l'esforç d'un treball de joventesa incansable, aquest món és el que dona estabilitat i perdura. Només l'enginy i el treball que, amb habilitat i intel·ligència, endrecen l'espai fan d'aquest un món autèntic, un món de vida. La lluita dels elements, que és el que la *Ilíada* i l'*Odissea* ens mostren, porta el perill i la destrucció, fins a la mort. La pau i la concòrdia entre els homes va acompanyada de la pau dels elements. La pau dels elements és signe visible de la pau entre els homes.

Respecte de l'*aire*, i sense moure'ns de l'*Odissea*, voldríem no deixar de banda un episodi ben interessant per al nostre propòsit. En referim al que se'ns diu en el capítol X. En efecte, en el capítol X de l'*Odissea*, s'hi canta l'arribada d'Ulisses i els seus companys a l'illa Eòlia, on habitava Èol, el fill d'Hipotes, «amable als déus que no moren» (X, 2). Era una illa flotant, encerclada per un mur de bronze infranquejable. Ulisses pot accedir-hi i així conversar amb el divinal Èol, a qui conta el seu malaurat viatge. Havent escoltat com Ulisses li demana la ruta per retornar a casa i després de pregar Ulisses que Èol l'encarrili cap a Ítaca, Èol li ofereix el regal dels vents (*Odissea* X, 19-28):

I vet aquí, fa un sac amb la pell d'un brau de nou herbes,
dins el qual empresona les rutes dels vents bramulosos
(βουπτάων ἀνέμων);
car intendent dels vents (ταμίην ἀνέμων) és el càrrec que
té del Croníon,
perquè faci amainar o abrivi, d'ells, el que vulgui.
Èol em dona aquest sac i dins el buc del navili
ve a fermar-lo, nuat amb un fil esplèndid de plata,
ben estret, que no deixi escapar ni una mica de brisa
(παραπνεύσει).

I m'envià llavors l'alè de ponent (πνοῦην Ζεφύροου),
perquè ens dugui,
els vaixells i la gent; però no ens ho havíem de veure
complert, que havia de perdre's la nostra mateixa
oradura.

(Trad. de Carles Riba)

El divinal Èol ha regalat *el vent* a Ulisses, embotit en la pell d'un grandió brau. El foc fou Prometeu qui el robà als déus i per aquest robatori fou castigat. Aquí, en l'*Odissea*, són els déus que regalen els vents a l'home, a Ulisses. Ell és qui necessita de la força dels vents per arribar al seu món d'Ítaca. Però els vents són una força que pot ser benèfica o malèfica. Seran l'orgull humà i l'enveja els que s'excediran. Aquell regal divinal esdevindrà un càstig segur. Era un regal enverinat. Els companys d'Ulisses, quan ja eren just a tocar de casa, a les costes d'Ítaca, pensant-se que aquella pell de brau contenia el botí preuat que Ulisses s'havia endut de Troia, en el moment que el son atrapà Ulisses, obriren el sac de pell de brau. Tots els vents s'escaparen huracanadament d'aquell continent ben nuat i arrossegaren la nau i els companys lluny de la pàtria, a Eòlia un altre cop (*Odissea X*, 47-55):

Deslligaren el sac; i tots els vents (ἄνεμοι) s'escaparen
i arrabassant-nos de sobte, ens portava de nou mar enfora
el bufarut (θύελλα), i ploraven, veient que la pàtria els
fugia.

Jo em desperto llavors i en mon cor sense tara debato
si del vaixell tirar-me i de finir d'un cop dins al pèlag,
o en silenci patir i entre els vius encara romandre.
Vaig aguantar, però, i cobrint-me el cap, vaig ajeure'm
dins el buc del vaixell. I el mal bufarut va portar-nos
altra vegada a l'illa d'Eòlia; i ma gent es planyia.

(Trad. de Carles Riba)

Ulisses, que sabia dels vents que contenien el sac, hauria administrat amb una intel·ligència provada aquell regal divinal i hauria procurat conduir el vaixell a bon port. Els companys, per la seva desconfiança, trencaren l'harmonia dels vents i, desfermats en desordre, van, una altra volta, navegar a la deriva. El vent desfermat, el bufarut violent, castigà màstils i veles, i, amb ells, tots els homes d'aquella barca. Només un vent suau hagués pogut retornar els navegants al seu port: Ítaca, aquella Ítaca tot just entrellucada en aquell moment de desgràcia viscuda.

4. EL PRIMER PENSADOR SOBRE L'AIRE: EL FRAGMENT DK-B2 D'ANAXÍMENES

D'entre els fragments considerats autèntics, trobem un fragment d'Anaxímenes que Aeci, del s. IV-V dC, ens ha fet arribar en la seva obra *Recopilació de les opinions dels filòsofs*, obra en bona part perduda.

El fragment que ens ha arribat fins a nosaltres diu així:

El milesi Anaxímenes, fill d'Eurístrat, va declarar que el principi de les coses existents és l'aire (ἀήρ) perquè d'ell s'engendren totes les coses i en ell es dissolen. Així com la nostra ànima, diu, en ser aire ens manté units, així l'alè, l'aire, abraça tot el cosmos (pren per sinònims «alè» [πνεῦμα] i «aire» [ἀήρ]).

La filosofia milèsia ens és prou coneguda. La reflexió que ens ofereix sobre l'ἀρχή (això és: el principi, l'origen i el fonament de tot) suposà un pas endavant en la consideració de la realitat, un pas en la comprensió racional de la realitat última: el *tot* (τὰ πάντα). Amb Anaxímenes i els seus predecessors milesis assistim a un canvi lent de mentalitat: d'una ma-

nera de llegir el món que acostumem a anomenar *mítica* es passa a la consideració *racional* del món. La recerca de les causes de tot i del *tot* es fonamenta en les coses mateixes i no en causes extrínseques que expliquen míticament el món. Les coses i els esdeveniments són intel·ligibles a la raó humana. Aquest *ser* de les coses constitueix la seva *naturalesa*, la seva φύσις. Aquesta φύσις és el que la raó humana vol penetrar i comprendre. Els primers filòsofs grecs, els milesis, ens han deixat la seva intel·ligència d'aquesta φύσις del *tot*. Tales de Milet la comprenia com a *aigua*, Anaximandre, el seu deixeble, com a ἄπειρον, això és: com l'*Infinit*. I Anaxímenes, deixeble d'Anaximandre, la interpreta com a *aire* (ἀήρ).⁷

Per a Anaxímenes, ho acabem de dir, la realitat de les coses, la seva φύσις és ἀήρ, *aire*. Ell explicarà la formació de les coses a través dels processos de condensació i de rarefacció de l'aire, a partir dels qual en neixen, per condensació, els núvols, l'aigua i la terra, i, per rarefacció, el foc. Així doncs, dels quatre elements constitutius del món, l'*aire* té una particular primàcia perquè se n'engendren els altres tres, i dels quatre tota la realitat.

Però el que és remarcable del fragment d'Anaxímenes és sobretot la comparació que estableix entre el món i l'home. És en comprendre l'ésser humà que anàlogament es comprèn el món: «així com la nostra ànima, diu, en ser *aire* ens manté units, així l'*alè*, l'*aire*, abraça tot el cosmos». I afegeix Aeci en el fragment que hem recollit: «pren per sinònims “alè” [πνεῦμα] i “aire” [ἀήρ]». L'ànima és *aire*, i per això manté la unitat del nostre ésser. L'ànima invisible que habita en el nostre interior, com a aire, dóna cohesió i sentit al ser de l'ésser humà. Igualment com la nostra ànima ens vivifica i ens permet ser,

7. Cf. R. GOULET (1994), «Anaximène de Milet», a *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, París, Centre National de Recherche Scientifique, p. 195.

així mateix hi ha en el cosmos una ànima que és l'aire o el *pneuma*. Ἄηρ i πνεῦμα apareixen —ens ho adverteix Aeci— com a sinònims. El fragment d'Anaxímenes resulta interessant per moltes raons, però sobretot ens dóna el sentit d'una interioritat invisible que dóna cohesió a l'existència tant de l'ésser humà com del món. Ni l'ésser humà ni el món tenen consistència sense aquest *alè* interior (πνεῦμα, esperit) que els dóna sentit i existència en unitat indivisa amb el que és exterior i material, visible i palpable: l'aire (ἀήρ).

Hi ha en l'origen de la reflexió filosòfica sobre l'aire una intel·ligència del caràcter *fonamental i fundant* de l'aire. I en aquest caràcter *fonamental i fundant*, s'hi expressa una unitat del *tot*, que el text d'Aeci formula com a *sinonímia*. Aquesta unitat relliga l'ἀήρ i el πνεῦμα. Només una intel·ligència que compregui aquesta *unitat primigènia* comprendrà el *sentit* del *tot*. Aquesta és la lectura que de l'aire ens brinda Anaxímenes, en els inicis del pensament filosòfic occidental.

45

5. EMPÈDOCLES I LA DOCTRINA DELS QUATRE ELEMENTS-ARRELS

Empèdocles d'Agrigent,⁸ nascut en el segle V aC, un home d'una vida carregada d'anècdotes, sovint apòcrifes, és conegut com el primer dels filòsofs anomenats *presocràtics* que parla dels quatre elements: el foc, l'aire, l'aigua i la terra. De fet, literalment en els seus textos no parla d'*elements* (στοιχεῖα), sinó d'*arrels* (ῥιζώματα), de les *arrels* que constitueixen totes les coses. Ell sosté que no hi ha transformacions ni naixement de res: res prové de res sinó que tan sols es donen combinacions d'aquelles *arrels* de què tot està constituït. Tot no és res més que

8. Cf. A. MARTIN i R. GOULET (2000), «Empédocle d'Agrigente», a *Dictionnaire des philosophes antiques*, III, p. 66-88.

combinacions d'aquelles quatre arrels, corpuscles petitíssims, que es troben en totes les coses i que constitueixen l'ἀρχή del món. Un gran hel·lenista, Werner Jaeger, en el seu interessant estudi sobre la teologia del primers filòsofs grecs,⁹ sosté que en l'obra d'Empèdocles, intitolada *Purificacions* (Καθαρμοί), ja hi trobem formulada aquesta doctrina que correntment es coneix com la doctrina dels quatre elements.

Diògenes Laerci ens transmet el testimoni segons el qual Empèdocles formulà amb noms divins aquesta doctrina. Vegem el text de Diògenes Laerci:

La doctrina [d'Empèdocles] és la següent: Els elements (ἔζώματα) són quatre: foc, aigua, terra i aire; hi ha l'Amor, pel qual s'uneixen, i la Discòrdia, per la qual se separen. Diu així (fr. 6,2-3):

«Zeus resplendent, Hera, de vida portadora, Aidoneu, Nestis, que amb les seves llàgrimes amoreix el brollador mortal».

El foc l'anomena Zeus, la terra Hera, l'aire Aidoneu i l'aigua Nestis.

«I aquests elements —diu (fr. 17, 6)— mai no interrompen el canvi incessant», com si aquesta ordenació fos eterna.

I encara afegeix (fr 17, 7-8):

«Adés per Amor totes les coses s'apleguen en l'u, adés cada una és emportada en distintes direccions per l'odi de la Discòrdia».¹⁰

(Trad. d'Antoni Piqué Angordans)

9. W. JAEGER (1977), *La teología de los primeros filósofos griegos*, Mèxic, Madrid i Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, p. 144.

10. DIÒGENES LAERCI (1988), *Vides dels filòsofs*, 2, traducció i edició a cura d'Antoni Piqué Angordans, Barcelona, Laia, p. 135 (= DIÒGENES LAERCI, *Vides dels filòsofs* VIII, 76).

En aquesta doctrina, els quatre elements s'uneixen i mantenen la seva unitat gràcies a la força de l'Amistat (Φιλία). Per contra, a causa de l'Odi (Νεῖκος) que causa discòrdia, els elements se separen. Així doncs, qualsevol canvi no és res més que una dissociació o una combinació nova d'aquestes partícules-arrels que constitueixen totes les coses.

Respecte de l'aire atmosfèric cal reconèixer que Empèdocles fou el primer que n'afirmà, amb un experiment, l'existència i la independència. En efecte, ens refereix Empèdocles que si submergim una clepsidra dins l'aigua, tapant amb el dit l'orifici superior, veurem com la clepsidra no s'omple d'aigua a través de l'orifici inferior. Això, sosté Empèdocles, és degut a l'aire que està en l'interior de la clepsidra quan aquesta és tapada amb el dit.¹¹

La doctrina dels quatre elements d'Empèdocles sembla que va donar lloc a una escola de medicina grega. Aquesta escola tenia el nom de Filistió. Segons Empèdocles, cadascun dels quatre elements o arrels té una propietat: el foc té com a propietat la calor; l'aire, el fred; l'aigua, la humitat, i la terra, la sequedat. Aquella escola mèdica considera que aquestes propietats dels elements actuen com una força en l'organisme humà i que, depèn de com hi estiguin combinades, poden donar lloc a la salut o a la malaltia, a diversos temperaments i fins i tot a diferents graus d'intel·ligència.¹²

Empèdocles, que segurament havia estat influït per Parmènides i els pitagòrics, mostrà una sensibilitat extraordinària en relació amb la vida humana i l'atengué amb una delicadesa exquisida pel que fa al testimoniatge dels sentits (cf. fragments 3 i 7), sense deixar, per això, de comprendre

11. EMPÈDOCLES, DK, fragment 100.

12. Cf. GALÈ (1998), *Oeuvres*, edició a cura de Kuhn, 10, p. 5, citat per É. BRÉHIER, *Història de la filosofia*, 1, *Antiguitat i edat mitjana*, edició catalana a cura de Pere Lluís Font, Madrid i Bellaterra, Servei de Publicacions de la UAB, p. 63.

l'abast que el pensament de Parmènides atorgava a la raó. Empèdocles posà la seva intel·ligència al servei dels sentits. És així com comprengué el caràcter fonamental de l'*aire* i dels altres elements o arrels constitutius del *tot*.

6. ARISTÒFANES, COMEDIÒGRAF CRÍTIC
DELS POSICIONAMENTS JONIS: *ELS NÚVOLS*

Aristòfanes representa, en ple segle de Pèricles, el segle V aC, el vell esperit atenès que es malfia de determinades afirmacions provinents d'un esperit jònic que corria ja per Atenes, amb la vinguda d'Anaxàgores. Per aquells tombants de segle feren acte de presència per les places d'Atenes homes de la rellevància del mateix Anaxàgores, d'Empèdocles, de l'ancià Parmènides, de Protàgores, i un llarg etcètera.

48

Aristòfanes, un home educat en aquella Atenes culta i victoriosa, que tenia un poder marítim indiscutible, coneixia bé els poetes grecs, tal com ens consta a través de les seves obres. Fou de tendència aristocràtica i conservadora, encara que no estava en desacord amb la democràcia, sinó contra la demagògia. Ell va escriure teatre i una de les obres de més anomenada, tot i no ser representada per no haver estat premiada, fou la comèdia intitolada *Els núvols*, a la qual sembla que feia referència Sòcrates en el seu discurs de defensa davant el tribunal atenès com a causa de la seva mala fama que el portà a la mort.

Els núvols tracten fonamentalment de l'educació (παιδεία). En aquesta obra denuncia les concepcions noves de la παιδεία que els sofistes impulsaren. Aristòfanes defensava l'educació tradicional atenesa que feia ciutadans amb idees sòlides i ben fonamentades. La manera de procedir de la sofística, cercant raons contràries per defensar un punt de vista, que era considerat una veritat com a tal, negava la veritat ma-

teixa. Les arrels parmenideanes del relativisme i escepticisme practicats per reputats sofistes de la talla de Protàgores i Gòrgies posava l'educació en un camí que conduïa a un clar nihilisme. De l'afirmació que tot és veritat se seguia —segons els crítics— que res no és veritat. El perill de la nova educació era ben manifest per a un home com Aristòfanes.

En *Els núvols* Aristòfanes, que critica Sòcrates i Querofont com a representants del pensament i la manera de fer del moviment sofístic, parla de l'*aire* (ἀήρ) en diversos indrets (7×). Ja hem assenyalat abans que Aristòfanes personifica l'*aire* en el fragment 264 d'*Els núvols*:

Oh senyor totpoderós, Aire immensurable,
(ἀμέτρητ' Ἀήρ) tu que sostens la terra enlairada.

(Trad. de Mercè Valls)

En aquesta personificació de l'*aire* és indubtable, a parer de molts estudiosos, que Aristòfanes es mofa de la filosofia jònica, representada per Anaxímenes de Milet, per a qui l'*aire* era infinit (ἄπειρος) i no pas indefinit (ἀόριστος). També és refereix a l'*aire*, en sentit burleta, en els textos d'*Els núvols* següents (trad. de Mercè Valls):

v. 225-228: No hauria descobert mai amb precisió els fenòmens celestes, si no hagués penjat l'esperit i el pensament, i no els hagués barrejat amb allò que se'ls assembla, l'*aire* subtil (ἐς τὸν ὅμοιον ἀέρα).

v. 392-394: Fixa't, doncs, quins pets que surten d'un ventre tan petit com el teu, i digues si no és natural que l'*aire*, que és il·limitat, (τὸν δ' ἄερα τὸν δ' ὄντ' ἀπέραντον) faci uns trons tan grossos. És per això, doncs, que aquestes paraules s'assemblen l'una a l'altra: «tro» (βροντή) i «pet» (πορδή).

v. 761-763: No acorralis sempre la idea al teu vol-

tant; afluixa el pensament cap a l'aire (ἐς τὸν ἀέρα) com si fos un escarabat lligat d'un fil per la pota.

En aquests textos —com acabem de dir— es fa referència als pensaments d'Anaxímenes, que lligava l'aire i l'ànima com a principis de tot, i també es fa referència a Diògenes, el qual defensava que els homes respiren un aire diferent dels animals, perquè els homes, en estar més amunt que els animals, respiren un aire més sec. Els animals, en canvi, més baixos que l'home, més arran de terra, respiren l'aire més humit.

També en *Els núvols* es fan servir fórmules de jurament amb l'*aire*, que també suposen un to irònic amb al filosofia jònica:

v. 628 i 667 (2×): per l'Aire! (μὲ τὸν Ἀέρα).

Aristòfanes en *Els núvols* fa servir una sola vegada *aire* en sentit de 'fora':

v. 198: És que no els és permès d'entretenir-se gaire temps aquí fora, a l'aire lliure (πρὸς τὸν ἀέρα).

(Trad. de Mercè Valls)

Fins i tot, en to igualment burleta, fa caminar Sòcrates, penjat dalt d'una cistella, per damunt de l'*aire*:

v. 225: [Sòcrates:] Camino per l'aire (ἀεροβατῶ) i examino el sol.

(Trad. de Mercè Valls)

Amb els jocs que Aristòfanes va establir al llarg de l'obra, en relació amb la comprensió racional de l'*aire*, no sols es mofa dels pensaments de la nova παιδεία i de la filosofia jòni-

ca, sinó que també, i sobretot, es mofa de la total incomprensió d'una teoria científica per part d'un ignorant (com és el cas del personatge Estrepsíades). Tant és malèfica una παιδεία que explica com a veritable un pensament que no ho és, com ho és aquella παιδεία que no té en compte el receptacle d'acollida, i sobretot si aquest és ignorant.¹³

L'*aire* en Aristòfanes ha estat un recurs còmic que li ha permès donar a conèixer la seva comprensió de la παιδεία atenesa. Els recursos còmics d'Aristòfanes permeten i permeten conèixer, ni que sigui per contrast, les innovacions més remarcables d'aquell present atenès. De fet, si Aristòfanes posava al damunt de la taula els problemes d'una innovació educativa, no serà fins a Plató que es combatran filosòficament (argumentadament) els posicionaments innovadors de la nova παιδεία representada per la sofística, sobretot la protagòrica, i el seu relativisme destructor. Aristòfanes airejava els problemes i els escenificava; amb això feia possible renovar l'aire d'aquella Atenes segura de si mateixa i dels seus nous models educatius.

51

7. LA MEDICINA INCORPORA L'AIRE: LA NOVETAT DEL *CORPUS HIPPOCRATICUM*

El conjunt d'escrits, uns seixanta-dos, que componen el *Corpus Hippocraticum*, s'atribueixen, no sense reserves per part d'alguns estudiosos, a Hipòcrates de Cos (s. V-IV aC), el «pare de la medicina», aquell de qui Galè digué que fou l'«inventor de tots els béns». La medicina que l'esmentat *Corpus* exposa és ja una medicina que ha donat una força extraordinària a la racionalitat humana i s'ha servit d'un mètode empíric que dóna una importància fonamental a l'observació. Segons la

13. Vegeu ARISTÒFANES (1994), *Els núvols*, p. 40, nota 27.

medicina hipocràtica, no es poden establir hipòtesis que es mostren vanes, com ara suposar que el fred i el calent, el sec i l'humit són la causa de les malalties i de la salut. El *Corpus Hippocraticum*, però, no dubta que aquestes causes serveixin per explicar els moviments celestes, dels quals no es pot dir res segur. Segons diu Émile Bréhier: «La veritable medicina és autònoma, i ha descobert mitjançant l'observació, sense l'ajut d'hipòtesis que no es poden verificar, una infinitat de coses de les quals està segura.»¹⁴

Aquest caràcter empíric de la medicina hipocràtica el podem constatar, entre altres obres, en una que mereix ara particularment la nostra atenció. Ens referim a *Aires, aigües i llocs*. És ben cert que si repasséssim tot el *Corpus* podríem donar molts exemples on s'esmenta l'*aire*. Tanmateix és del nostre interès ací de fer notar que en el *Corpus Hippocraticum* hi ha tot un tractat dedicat a estudiar l'*aire*, l'*aigua* i els *lloc* en relació amb la salut i les malalties.

En aquest text etiològic, intítulat *Aires, aigües i llocs*, Hipòcrates, abans que tota altra cosa, deixa ben clar que en la causa de les malalties no intervé cap divinitat particular, sense que això vulgui dir res en relació amb una negació del diví. Ben al contrari, Hipòcrates ha escrit en *La malaltia sagrada* que «totes les malalties són divines i totes són humanes» (XVIII, 1).¹⁵

Cercant una explicació de la salut i la malaltia en l'home mateix i no en la seva relació amb els déus, els metges hipocràtics passen d'un model d'explicació vertical (home-

14. É. BRÉHIER (1998), *Història de la filosofia*, 1, *Antiguitat i edat mitjana*, p. 66.

15. A. BOSCH-VECIANA (2005), «Totes [les malalties] són divines i totes són humanes» (πάντα [τὰ νοσήματα] θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα) (*La malaltia sagrada*, XVIII, 1), a *La salut*, edició a cura de Josep Monserrat Molas i Ignasi Roviró Alemany, Barcelona, Universitat de Barcelona, col·l. «Col·loquis de Vic», núm. 9, p. 69-84.

déus) a un model horitzontal (home-entorn). Per això, tal com ha escrit Jacques Jouanna, «una de les grans intuïcions del *Corpus* és que l'home és indissociable de l'univers que l'envolta».¹⁶

En *Aires, aigües i llocs* s'exposa la influència que el medi exterior té en la constitució física dels habitants del lloc, la qual varia segons quina sigui l'orientació dels vents i del sol, i segons quina sigui la naturalesa de l'aigua que es fa servir, segons la naturalesa de la terra i segons el conjunt de condicions climàtiques de l'any. Aquesta és la tesi d'aquest tractat que s'ocupa de desglossar-la. Hi ha una «medicina meteorològica» que es combina amb els factors personals com poden ser l'edat, el sexe i el temperament; però més enllà de les particularitats individuals, cal tenir en compte les característiques comunes de la població que està sotmesa al mateix clima. Podríem dir que hi ha un determinisme del medi, ja que l'home és el resultat del seu entorn geogràfic i climàtic, tal com ho són les plantes i els animals.¹⁷ D'aquí que el text d'*Aires, aigües i llocs*, fa, en un segon moment, un lligam entre la meteorologia i l'etnografia: després d'un estudi general dels factors locals i generals, que possibilita al metge itinerant de preveure millor les malalties d'un lloc determinat, el tractat descriu les poblacions d'Europa i d'Àsia, tenint ben presents les particularitats físiques, però també les morals, d'acord amb les explicacions que li dona la seva experiència mèdica. Els pobles estan fets a la imatge del seu clima, a la imatge del clima que regna en cada continent. A més d'aquest determinisme climàtic, Hipòcrates fa intervenir altres factors com ara les lleis (νόμοι) i el règim polític, ja que també aquests factors intervenen, diu, en la salut i en la malaltia.

16. J. JOUANNA (1999), *Hippocrate: L'art de la médecine*, París, GF Flammarion, p. 37.

17. Vegeu J. JOUANNA (1999), *Hippocrate: L'art de la médecine*, p. 114.

L'aire, és a dir, allò que es comprèn sota el terme ἀήρ, és un dels elements més remarcables de la medicina hipocràtica. El seu estudi i la seva consideració, així com el de les aigües i el dels llocs, fa que l'anàlisi del metge hipocràtic vagi més enllà de l'hel·lenocentrisme tradicional i que renovi, així, la manera de veure i d'entendre els grups humans.

No volem acabar aquest punt dedicat al *Corpus Hippocraticum* sense notar que és en aquests escrits mèdics —i sobretot en els escrits de medicina posteriors al *Corpus Hippocraticum*, que desenvolupen el que s'ha dit en aquest *Corpus*— que apareix l'ús del terme πνεῦμα per tal de referir-se al que entra en nosaltres a través de les artèries/venes i ens és del tot imprescindible per a la vida. Un dels textos del *Corpus Hippocraticum* que es desplegarà després pels autors mèdics posteriors serà el de *La malaltia sagrada*, IV,1-2:

Perquè a través d'aquests vasos sanguinis (κατὰ ταύτας δὲ τὰς φλέψας) introduïm en nosaltres la part més gran d'alè (τὸ πολὺ τοῦ πνεύματος). Perquè atrauen l'aire cap a ells (τὸν ἠέρα ἐς σφᾶς), són per a nosaltres els respiradors del cos (ἀναπνοαὶ τοῦ σώματος). Ells el transporten a la resta del cos a través dels vasos petits: reanimen amb aire fresc (ἀναψύχουσι) i al mateix temps treuen l'aire ja utilitzat (καὶ πάλιν ἀφιᾶσιν).

També en el text hipocràtic *Sobre la naturalesa humana*, 9, justament en el punt referent al guariment pels contraris, en explicar el sentit del tractament, llegim a què són degudes les malalties:

Les malalties provenen ja sigui del règim alimentari ja sigui de l'aire (πνεῦμα) que nosaltres inspirem per a viure.

Això ens indica que també el πνεῦμα, la inspiració d'un bon πνεῦμα, és el que porta la salut a l'ésser humà: un cos està sa si inspira i hi circula un bon πνεῦμα. També en *Vents*, 3, trobem un text en la mateixa direcció:

El vent (πνεῦμα) domina pertot, de la mateixa manera com s'esdevé en el cos dels éssers vivents.

En *Vents*, 7, hi llegim un text on es fa explícita la relació entre el πνεῦμα i l'alimentació:

Després d'una menjada abundant, cal necessàriament que entri també molt d'aire (πνεῦμα).

El terme πνεῦμα és, doncs, el que fa servir l'escola hipocràtica no sols per a indicar el que és necessari per a viure, sinó també per a significar l'aire que penetra en el cos a través de la respiració i a través dels aliments i de les begudes, les quals són portadores de πνεῦμα. Ell ho domina tot (cf. *Vents*, 3 *supra*).

55

8. L'AIRE EN EL *FEDÓ* I EN EL *TIMEU* DE PLATÓ

El tractament que Plató fa de l'aire el podem trobar tot al llarg de la seva obra (104x). Ací ens resulta impossible de presentar totes les citacions en les quals Plató esmenta l'aire, ni que sigui com a exemple per a alguna explicació. Les dues obres que més fan servir el terme *aire* (ἀήρ) són el *Fedó* i el *Timeu*. L'espai de què disposem només ens permet fer una ullada general, sense entrar en el detall del debat exeegètic, als plantejaments que Plató fa, en relació amb el terme *aire*, en aquestes dues obres: el *Fedó* i el *Timeu*. Ens mourem, per tant, en un nivell de presentació suficient.

En el *Fedó* Plató usa 14× el terme ἀήρ. En una obra que parla sobre la immortalitat de l'ànima no deixa de ser interessant que es parli, al final, de l'aire. Se'ns en parla fent referència al desig del personatge Sòcrates de conèixer les causes de cada una de les coses, allò que s'anomenava *investigació de la natura* (*Fedó* 96a). Esmenta el filòsof Anaxàgores, del qual havia llegit un llibre en el qual «s'afirmava que és la ment la que ho ordena tot i és causa de tot» (97b-c).¹⁸ Malgrat l'esperança de trobar bones raons del per què de tot en Anaxàgores (97d-e), el personatge Sòcrates ens manifesta la seva decepció:

Però, amic meu, a mesura que avançava en la lectura, aquella esperança meravellosa s'allunyava de mi, veient com aquell home no feia servir la ment per a res, ni li atribuïa que fos causa de l'ordenament de les coses, sinó que donava com a causes l'aire, l'èter, l'aigua i moltes altres coses igualment fora de lloc (*Fedó* 98b).

Anomenar causes aquesta mena de coses és quelcom ben fora de lloc (*Fedó* 99a).

Ací Plató demana una causa veritable de «tot allò que ho relliga tot i ho sosté tot» (99c). I això no pot ser altra cosa que «allò que veritablement és bo» (99c). Saber aquesta causa demana una *segona navegació*, això és, un nou plantejament que es faci des del món de la intel·ligibilitat suprema: la idea de bé i de bellesa.

En la recerca d'intel·ligibilitat en relació amb el que l'ànima sigui, el *Fedó* finalment planteja, amb un mite —el mite de l'Hades— el problema de la immortalitat de l'ànima, referint-se a la geografia del més enllà. Abans d'entrar en el

18. Seguim la traducció de Josep Vives per a Edicions 62: PLATÓ (1999), *Fedó*, traducció i edició de Josep Vives, Barcelona.

mite pròpiament dit, parla de la nostra terra. Aquí fa algunes al·lusions a l'*aire*.

En primer lloc, Plató ens fa conèixer un convenciment (en 108e-109a):

Estic convençut que si la terra és esfèrica i es troba en el centre del cel, no li cal ni aire (ἀήρ) ni cap altra mena d'impediment per tal que no caigui, sinó que per sostenir-se li basta l'homogeneïtat del cel amb ell mateix en totes les seves parts i el pes ben equilibrat de la mateixa terra. Perquè un cos de pes equilibrat situat en el centre d'un medi homogeni, no s'inclinarà sense inclinar-se en la mateixa posició.

La terra en la qual vivim, Plató, en el *Fedó*, la descriu esfèrica, molt gran i sosté que nosaltres n'ocupem una petita porció, val a dir, l'espai de terra que va des del riu Fasis, que va a parar al mar Negre, fins als pilars d'Hèracles, és a dir, l'estret de Gibraltar (109a). En aquesta terra hi ha molts altres homes que habiten en llocs semblants al nostre (109b). I és que (109b-e):

Pertot arreu de la terra hi ha moltes cavitats de diverses formes i diversa grandària, en les quals conflueixen l'aigua, el boirim i l'aire (ἀήρ). La mateixa terra pura es troba en un cel pur on hi ha els astres; la majoria dels que acostumen a parlar d'aquestes coses l'anomenen èter, i allò que conflueix constantment vers les cavitats de la terra és precisament el solatge de l'èter.

[...]

Això és el que ens passa a nosaltres: habitem en alguna cavitat de la terra i ens pensem que vivim en la seva superfície; i l'aire (ἀήρ) l'anomenem cel (οὐρανός), com si fos el cel en el qual es mouen els astres.

Per la nostra feblesa i torpor no som capaços de travessar l'aire (ἀήρ) fins al seu límit extrem. I, tanmateix, si algú fos capaç de pujar fins allà dalt, o si rebés unes ales per volar-hi, aixecant el cap per veure-hi com fan els peixos del mar quan aixequen el cap per veure les coses d'aquí, podria contemplar d'alguna manera les coses d'allí. I si la nostra natura fos capaç de suportar aquesta contemplació, podria adonar-se que aquell és el cel veritable, i la veritable llum i la veritable terra. Perquè aquesta terra, les roques i tota la regió d'aquí, tot està corromput i consumit com les coses del mar rosegades per la salabror.

A partir d'aquest moment el lector platònic està disposat per escoltar el mite de la terra del més enllà, on les coses són «molt millors que les nostres» (110a). Ara comença la descripció de la geografia de l'altra terra. És una descripció mítica preciosa. També allí hi ha espai per l'*aire* (cf. 110c7; 111a5.6.b1[bis].5[bis]; i 112b3). Com a la nostra terra, la d'enllà, semblant a una pilota de dotze peces, també té cavitats i en elles hi ha aigua i *aire* (ἀήρ). I donats els colors d'aquella terra, que són “molt més brillants i purs que els d'aquí” (110c), l'aigua i l'aire de les cavitats els dona a aquestes «una peculiar coloració i les fa brillar amb una varietat de diverses tonalitats, produint l'efecte d'una única i contínua policromia» (110d).

Quan descriu la terra del més enllà i parla dels vivents que l'habiten ens dibuixa el paper de l'*aire* i el relaciona comparativament amb l'èter (111a-b):

Allí hi ha multitud de vivents, i entre ells també hi ha homes: els uns habiten l'interior i els altres, al voltant de l'aire (ἀήρ), com nosaltres al voltant de la mar: alguns viuen en illes rodejades d'aire (ἀήρ) i properes al continent. En una paraula: el que són aquí l'aigua i el mar per a

les nostres necessitats, això mateix és allà l'aire (ἀήρ); i el que és l'aire (ἀήρ) per a nosaltres, ho és l'èter per als d'allà.

[...]

Les seves estacions són tan temperades que mai no estan malalts, i viuen molt més temps que nosaltres. Pel que fa a la vista, l'oïda, la intel·ligència i totes les altres facultats, ens sobrepassen a nosaltres en la mateixa mesura que l'èter de l'aire (αἰθήρ ἄέρος) sobrepassa en puresa l'aire de l'aigua (ἀήρ τε ὕδατος).

Només, finalment, quan parla dels corrents subterranis, esmenta l'aire (ἀήρ) i el vent (πνεῦμα), ara comparant allò que s'esdevé en les cavitats subterrànies de l'altra terra i el que s'esdevé quan nosaltres respirem. Vegem un fragment de 112b-c:

La causa que tots els corrents surtin d'allí i tornin cap allí és que les aigües no troben allí ni fons ni base, per la qual cosa fluctuen i borbollen cap amunt i cap avall. També l'aire (ἀήρ) i el vent (πνεῦμα) que hi ha en aquell lloc fan el mateix, perquè segueixen les aigües, tant com són empeses cap enllà de la terra com quan ho són cap ençà. És com el que fem en respirar, que contínuament expirem i aspirem en corrent de l'aire (πνεῦμα): també allí l'aire (πνεῦμα), en ser emportat cap amunt per les aigües, va endins i enfora, formant terribles i incalculables ventades (ἀνέμους)[...].

La relació entre l'aire (ἀήρ) i el vent (πνεῦμα) es donen tant en la terra del més enllà com en la vida humana: aquesta com aquella necessiten de l'aire exterior (ἀήρ) i de l'aire interior (πνεῦμα).

L'altra gran obra de Plató en la qual es parla substantivament de l'aire és, com ja hem indicat, el *Timeu*. És ben cert que tothom que s'ha endinsat en la lectura del *Timeu* platònic

n'ha afirmat ben aviat les dificultats que la seva lectura comporta. Nosaltres no constituïm cap excepció en aquesta experiència. Tanmateix, cal reconèixer el valor ingent d'aquesta obra del *Corpus platonicum*. Giovanni Reale, en la seva monumental obra intitulada *Per una nova interpretazione di Platone*, ens recorda que «el Timeu ha estat el diàleg de Plató més llegit i, en molts aspectes, el més influent en la història del pensament filosòfic i teològic d'Occident»,¹⁹ i això, com hem assenyalat, a pesar de les dificultats d'aquest text platònic.

El professor Josep Vives, que ha traduït i ha anotat el *Timeu* per a la Bernat Metge, ha escrit, en la *Introducció* que precedeix la traducció, unes paraules ben eloqüents del que constitueix l'experiència lectora del *Timeu*: «El *Timeu* fascina per l'audàcia i l'originalitat amb què el principal interlocutor s'embrancha a donar una explicació total de tot, dirigint la mirada cap enrere vers el començament absolut de l'univers i projectant-la cap endavant, sota l'impuls alhora del mite i de la faula, de la poesia i de la rigorosa reflexió científica i filosòfica, arrelada en una atenta observació i anàlisi de la realitat.»²⁰ I segueix, el text de Josep Vives: «Era inevitable que el *Timeu* fos considerat com la gran Summa cosmològica i antropològica del món antic: tothom el seguirà com un oracle, i ningú no l'igualarà.»²¹

Plató tracta dels quatre elements constitutius del cosmos —i, doncs, de l'*aire*— en la segona part del *Timeu*, en el llarg discurs que pronuncia el personatge Timeu (27c-92c). El *Timeu* el conformen dues grans parts: a) la primera part: un diàleg introductori (17a-27b), on, després d'haver presen-

19. G. REALE (1993), *Per una nova interpretazione di Platone*, Milà, Vita e Pensiero, p. 583.

20. Josep VIVES (2000), «Introducció», a PLATÓ, *Diàlegs*, XVIII, *Timeu*, Barcelona, Fundació Bernat Metge, p. 11.

21. Josep VIVES (2000), «Introducció», a PLATÓ, *Diàlegs*, XVIII, *Timeu*, p. 11.

tat l'escena i els personatges, es resumeixen alguns temes tractats en la *República* i se'ns ofereix el discurs de Críties i, en ell, el mite de l'Atlàntida, i *b*) la segona part: el llarg discurs de Timeu, que ocupa la major part de l'obra (27c-92c). En aquest llarg discurs del personatge Timeu es parla, com acabem de dir, entre altres temes, de l'*aire*. Tots els temes i problemes giren a l'entorn d'un únic tema: la gènesi del cosmos. El personatge Timeu, tal com llegim en el text, es proposa fer «un discurs sobre l'univers [ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιῆσθαι],²² sobre com es va generar o si és ingenerat» (27c). Davant aquest propòsit tan ingent, Timeu, abans de començar el discurs, invoca les divinitats amb aquestes paraules, que mostren la consciència dels límits d'un orador que vulgui emprendre un discurs sobre aquesta temàtica (27c-d):

Tothom qui tingui una mica de seny invoca sempre algun déu en el moment d'emprendre alguna cosa, ja sigui petita o gran. I també nosaltres en el moment en què ens disposem a fer un discurs sobre l'univers, sobre com es va generar o si és ingenerat, caldrà que, si no estem totalment trastocats, invoquem els déus i les deesses i els preguem que tot el que diguem sigui adequat en primer lloc a ells mateixos, i després també a nosaltres. Signi aquesta, doncs, la nostra invocació als déus. Pel que fa a nosaltres hem de pregar per tal que vosaltres pugueu comprendre el discurs amb tota facilitat i jo mateix pugui

22. Notem que Plató parla ací de *ó πᾶς*, *el tot*. Josep Vives tradueix *ó πᾶς* per *univers*. En *Timeu* 28b2-4 el mateix Plató ens refereix la multiplicitat de termes per anomenar aquest *univers*: «Pel que fa a la totalitat del cel (*ó πᾶς οὐρανός*) —o del cosmos (*κόσμος*), per utilitzar qualsevol altre nom que se li hagi pogut donar mai— [...]». Josep Vives nota (cf. *Timeu*, 69n17) que Plató fa equivalents els termes *οὐρανός* i *κόσμος*. Normalment Josep Vives tradueix *οὐρανός* per *univers* i *κόσμος* per *cosmos* i, més sovint, *món*.

mostrar de la millor manera el que penso sobre el tema proposat.

Amb una metodologia acurada, feta explícita al llarg del text, a cada pas del text, Plató inicia el seu discurs sobre la gènesi de l'univers amb una breu exposició dels seus pressupòsits metafísics (27c-29d). Parteix de l'afirmació que l'univers *fou fet* (γέγονεν, en 28b) «perquè és visible i palpable i té un cos» (28b). Aquest univers, doncs, té una *causa* (ὕπ αιτίου, en 28c). El text, en aquest punt, fa (28c):

Tanmateix, descobrir el creador i pare d'aquest univers (ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ πάντος) és cosa àrdua i, una vegada trobat, és impossible d'explicar-ho a tothom.

62 Segueix el text explicant-nos a partir de quin *model* (παράδειγμα) s'ha fabricat aquest univers. La *bellesa* d'aquest univers i la *bondat* del seu *creador* (δημιουργός) exigeixen un *model etern* (ἄδιον):

És evident a tothom que el demiürg va mirar vers el model etern, ja que el món és el millor de tot el que s'ha fet (ὁ κάλλιστος τῶν γεγονότων), i l'artífex és la millor de les causes (ὁ ἄριστος τῶν αἰτίων). Havent, doncs, estat fet així, és construït segons allò que és captat pel raonament i la intel·ligència i és immutable (29a).

L'univers, doncs, resulta una cosa accessible a la intel·ligència i al raonament. Tanmateix Plató afina el seu discurs sabent-se portador d'un discurs que tan sols pot atènyer una certa versemblança. Vegem-ne el text, encara que sigui una mica llarg (29b-d):

Si les coses són així, és absolutament necessari que aquest món sigui imatge d'alguna realitat. [...] Aquí, doncs, tractant-se d'una imatge i del seu model, hem d'explicar que els discursos tenen una afinitat amb les mateixes realitats que pretenen explicar. [...] Els raonaments que fan referència al que és una còpia d'allò immutable, com que es tracta d'una imatge, han de ser proporcionalment semblants a allò mateix. Allò que l'ésser és en relació amb l'esdevenir, això és la veritat en relació amb la creença. Així, doncs, Sòcrates, 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 versemblants com qualsevol altre, ens hauríem de felicitar, fent memòria que tant jo, el qui parlo, com vosaltres, que feu de jutges, tenim una naturalesa humana, i en conseqüència ens escau acceptar aquell relat (τὸν εἰκότα μῦθον) que tingui versemblança (ἀποδεχομένους πρέπει), sense buscar més enllà.

63

Quan Plató s'endinsa en la causa de l'univers, el Demiürg, ho fa explicant-nos, a partir de la bondat de la causa, l'obrar d'aquesta causa. El Demiürg actua fent que «tot sigui, en la mesura del possible, semblant a ell i, per això mateix, que tot sigui bo» (29e). Aquest és el principi suprem (τις ἀρχὴν κυριωτάτην) de l'esdevenir i del món (29e). I afegeix el text del *Timeu* (30a):²³

El déu (ὁ θεός), volent 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 (πᾶν ὅσον ἦν ὄρατον παραλαβόν), que no tenia repòs, sinó que es movia sense ordre ni concert (κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως), i ho

23. Cf., també, 53a.

reduí a un ordre a partir del desordre (εἰς τάξιν [...] ἐκ τῆς ἀταξίας), ja que estimava que aquell és en qualsevol cas millor que aquest.

Aquest trànsit del desordre a l'ordre operat pel Demiürg el féu dotant primerament d'intel·ligència i d'ànima el cos desordenat de la massa visible (30*b-c*):

Quan va constituir l'univers, va posar la intel·ligència en l'ànima, i l'ànima en el cos (τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς), de manera que l'obra que fabricava fos per natura la més bella i la millor. Així, doncs, d'acord amb el raonament més versemblant (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα), hem de dir que aquest món ha estat fet veritablement per la providència del déu (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν) com un vivent animat i intel·ligent (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον).

Aquest univers comprès com un vivent animat i intel·ligent fou fet com «un vivent visible únic (ζῶον ἕν ὁρατόν), que contingués dins ell mateix tots els animals que per natura li eren afins» (30*d*), i aquest món era un fill únic (31*b*). Vegem el text de 31*a-b*:

A fi que aquest món fos en la seva singularitat (κατὰ τὴν μόνωσιν) semblant al Vivent Omniperfecte (τῷ παντελεῖ ζῶῳ), el constructor (ὁ ποιῶν) no va fer dos ni infinits móns, sinó que el va engendrar com un fill únic que existeix i existirà tot sol (εἷς ὅδε μονογενὴς οὐρανὸς γεγωνὸς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται).

El personatge Timeu segueix el seu discurs afirmant que allò engendrat necessàriament ha de ser corpori, visible i tangible (31*b*). Per això mateix, cal el foc i la terra:

[...] perquè no hi pot haver res visible si no hi ha foc (χωρισθὲν δὲ πυρὸς οὐδέν); ni hi pot haver res de tangible si no és sòlid; i no hi ha res sòlid si no hi ha terra (στερεὸν δὲ οὐκ ἄνευ γῆς). Per tant, quan el déu va començar a constituir el cos de l'univers, el va fer de foc i de terra (ἐκ πυρὸς καὶ γῆς).

La combinació d'aquests dos elements demanava un vincle intermediari, un terme mitjà, que és, segons Plató, la *proporció* (ἀναλογία), la qual realitza la combinació «de la manera més perfecta» (κάλλιστα, en 31c). Calia, a més, pel fet de no ser la superfície de l'univers plana, un tercer cos sòlid per unificar el foc i la terra. Tanmateix, els sòlids sempre s'estructuren a partir de dos termes mitjans i no pas d'un de sol. I aquí introdueix l'*aigua* i l'*aire*, els dos elements restants, en un relat que remarca la proporcionalitat dels quatre elements, una proporcionalitat que engendra concòrdia. Aquest univers manté, a través dels seus elements constitutius, una unitat comparable als lligams que formen els amics. Vegem com ho diu en 32b-c:

Per aquesta raó [que els sòlids sempre s'estructuren a partir de dos termes mitjans] el déu va posar aigua i aire enmig del foc i de la terra i, en la mesura del possible, va combinar que es trobessin entre ells en la mateixa proporció; la relació que el foc té amb l'aire és la mateixa que té l'aire amb l'aigua, i la relació de l'aire amb l'aigua és la de l'aigua amb la terra, quedant així lligat d'aquesta manera i estructurat un univers visible i tangible. És per això i a partir de tals elements, en nombre de quatre, que es va generar el cos de l'univers amb una concòrdia deguda a la proporció (δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν). I d'aquí el vincle de l'amistat (φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων), de manera que, una vegada s'ha format aquesta unitat (εἰς ταῦτόν αὐτῷ

συνελθὸν ἄλυστον), ningú ja no la podrà destruir si no és aquell que la va relligar.

I hi afegeix el text (32c-33b):

La construcció del món (ἡ τοῦ κόσμου σύντασις) va absorbir la totalitat de cada un d'aquests quatre elements. En efecte, el constructor el va construir de tot el foc, l'aigua, l'aire i la terra, sense deixar fora cap part ni cap propietat d'ells (μέρος οὐδὲν οὐδενός οὐδὲ δύναμιν ἔξωθεν ὑπολιπόν)[...] Per aquesta causa (διὰ τὴν αἰτίαν) i segons aquest raonament (καὶ τὸν λογισμόν), el déu va bastir aquest món com un tot únic a partir de la totalitat de tots els elements (ἓνα ὅλον ὅλων), perfecte i immune a la vellesa i a la malaltia. I li va donar la figura (σχῆμα) convenient i apropiada (τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές).

66

La figura convenient i apropiada és l'esfera. Com que l'univers esfèric no estava rodejat d'*aire* (aquí se serveix del terme πνεῦμα), no havia de respirar. Tampoc a l'univers li calgueren ulls, ni cap òrgan per agafar res, ni peus per caminar. Però el dotà de moviment, un moviment apropiat al seu cos: el moviment circular. El dotà d'ànima i intel·ligència. La síntesi de l'univers platònic és descrit en el *Timeu* (34b) així:

[El déu] constituí així un únic univers rodó que gira circularment sobre ell mateix, solitari i aïllat, el qual per virtut pròpia és capaç de conviure amb ell mateix sense necessitar ningú, tenint coneixement (γνώριμον) i amor (φίλον) adequat d'ell mateix. Per tot això el va fer un déu feliç (διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο).

En l'ordenació del món el déu es dedicà amb cura a fer l'ànima del món i a unir-la amb el cos del món. Llegim en 36d-37a:

Quan tota l'ànima va quedar constituïda segons la ment del seu constructor, aquest va disposar dins d'ella tot el que té forma corporal, ajustant el centre de l'ànima i el del cos de manera que coincidissin. L'ànima, havent estat entreteixida pertot arreu des del centre fins a l'extrem de l'univers tot embolcallant-lo per la part de fora, girava sobre ella mateixa i començava a actuar com a principi diví d'una vida inextingible i intel·ligent que ha de durar per sempre. El cos de l'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.

En el *Timeu*, després d'exposar-se tot allò referent a l'ànima i les seves funcions, a l'eternitat i el temps (*imatge mòbil de l'eternitat* que es mou eternament segons nombre, llegim en 37d), a parlar de la nit i el dia, de les espècies de vivents, dels déus, de la Terra, de les ànimes i del seu destí, dels cossos i de les seves sensacions, del cos humà i les seves parts, després d'un llarg recorregut, s'aborda l'univers, des d'un nou punt de vista, no ja com a obra de la intel·ligència, sinó com a obra de la necessitat, ho i estudiant les limitacions d'aquesta necessitat, això és, el receptacle, els elements i les sensacions (47e-69a). Aquí es torna a parlar dels quatre elements i, per tant, de l'*aire*. Deturem-nos uns moments a llegir allò que Plató ens refereix sobre l'ordre (*intel·ligència*) i el desordre (*necessitat*) en 47e-48a:

El que hem anat dient, llevat de poques coses, ens ha mostrat el que ha estat obra de la intel·ligència. Ara cal

que hi afegim el que és obra de la necessitat, ja que aquest món va néixer com una mescla per combinació de la necessitat i la intel·ligència. 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 ser constituït com és, a partir de la necessitat sotmesa a la influència de la intel·ligència. Per tant, si hom vol explicar realment com es va fer aquest món tal com és, cal que hi introdueixi la idea de la causa errant i de la influència que per natura li pertoca. Tornem, doncs, enrere i prenguem un nou punt de partida adequat al que diem, començant, com ho férem abans, des del principi del que ens ocupa.

I del primer que parla és de la naturalesa dels quatre elements: el foc, l'aigua, l'aire i la terra, tal com eren abans de la generació de l'univers (τὴν δὴ πρὸ τῆς οὐρανοῦ γενέσεως πρὸς ὕδατος τε καὶ γῆς φύσιν, en 48b). Plató assenyala que «segurament ningú fins ara no ha explicat llur origen, sinó que parlem com si ens adrecéssim als qui ja saben què és el foc —i qualsevol dels altres elements— i donem per fet que són principis elementals de tot» (στοιχεῖα τοῦ παντός, 48b). I afegeix: «caldria que per poca intel·ligència que hom tingui, no s'accontenti només comparant-los amb els elements de les síl·labes» (48b), que els grecs anomenaven també στοιχεῖα.

En aquest punt del discurs, Timeu exposa el seu propi pensament (cf. 48c). Aquí sosté que no hi ha dues realitats (el model intel·ligible immutable i la imitació del model que és visible i mutable), sinó que, ara, en cal una tercera, «una realitat difícil i fosca» (49a), «el *receptacle de tota generació* (γενέσεως ὑποδοχὴν), com si fos una nodrissa» (49a). Així la *naturalesa*, abans de ser determinada com a cadascun dels quatre elements, és compresa com a *receptacle* i és compara-

da, també, a una *mare*, no essent, encara, els quatre elements (51a):

No direm pas que la mare i el receptacle (μητέρα καὶ ὑποδοχήν) d'allò que és generat, visible i, en general, perceptible pels sentits sigui la terra, o l'aire, o el foc, o l'aigua; ni tampoc no és res que provingui d'aquestes coses; ni tampoc no és una cosa de la qual aquestes provinquin. En canvi, no ens equivocarem si diem que hi ha un cert gènere de realitat invisible i amorfa, capaç d'acollir-ho tot, que participa de l'intel·ligible d'una manera ben paradoxal i que és molt difícil de concebre.

L'afirmació d'aquesta realitat primigènia encara no determinada obliga a parlar, abans, diu Plató, dels quatre elements, és a dir, de què es pot sostenir que és foc, o aigua, o aire o bé terra. Perquè una cosa és *la qualitat de* foc, aigua, aire o terra, que és canviant, i l'altra el que *és pròpiament* foc, aigua, aire o terra, és a dir, allò que és la *realitat* en la qual apareixen aquelles *qualitats* (49b-50a). El text platònic continua endinsant-se en la *naturalesa* i és compresa, més concretament, com a *receptacle de tots els cossos* (περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως, en 50b). Els quatre elements són la determinació d'aquesta realitat anterior, de la *naturalesa*, que és compresa ací, en 50b, com a *receptacle de tots els cossos* (τὰ πάντα δεχομένης σώματα) i fa un moment, en 49a, com a *receptacle de tota generació* (γενέσεως ὑποδοχήν). Així doncs, els *elements* es transformen els uns en els altres, si bé el *receptacle* és el mateix (51a):

Apareix (φαίνεσθαι) 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 (καθ' ὅσον ἂν μύήματα τούτων δέχεται).

En aquest receptacle mare, que acull els quatre elements, hi ha un desordre originari que, a causa del moviment que s'hi produeix, confereix un cert ordre, fins i tot abans que l'ordre del món aparegués (cf. 53a):

Els quatre elements eren sacsejats pel receptacle que els acollia i que es movia com un estri de garbellar: les coses més dissemblants (ἀνομοιότατα) entre elles es van separar (ὀρίζειν) les unes de les altres tant com fou possible, mentre que les més semblants (ὁμοιότατα) es van concentrar (συνωθεῖν), i així van ocupar el seu lloc propi àdhuc abans que l'ordre de l'univers fos format a partir d'elles (πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθῆ γενέσθαι).

Quan el Demiürg —la intel·ligència del Demiürg— confereix ordre al món, d'acord amb els models intel·ligibles, bo i imitant-los, primer conforma els quatre elements segons les formes intel·ligibles, això és, les formes geomètriques (els cossos regulars, els triangles, etc.) i també els nombres. L'ordre i la mesura són l'expressió real de la bellesa i la bondat. El món resulta ser, així, com el seu Demiürg, una cosa bona i bella, la més bella i la més perfecta possible. Llegim-ho (53a-b):

Abans d'això, en tots aquests elements no hi havia proporció ni mesura (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως); però, quan es va intentar posar ordre a l'univers (κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν), primer de tot el foc, l'aigua, la terra i l'aire foren configurats amb formes i nombres (εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς), ja que, si bé ja tenien algunes traces d'això, tanmateix es trobaven com és natural que es trobi tota realitat de la qual el déu n'és absent. En tot moment hem de prendre com a afirmació bàsica que el déu ho va compondre (συνιστάναι) tot de la manera més bella i més perfecta (κάλλιστα ἄριστα), fins on era possible, a partir de realitats que no eren així.

A partir d'aquí, Plató explicarà l'origen dels quatre elements i la seva conformació amb els triangles (53a-55c), i a partir d'ells explicarà —sense demostració— com es formen les figures polihèdriques regulars (tetràedre, octàedre, icosaèdre, cub, etc.) i com aquestes figures s'apliquen als quatre elements (55d-56c): la terra és el cub, ja que dels quatre elements és el menys mòbil i el més modelable; l'aigua és l'icosaèdre, la menys mòbil de les figures geomètriques; l'aire és l'octàedre, una figura de mobilitat intermèdia, i el foc és el tetràedre, per la seva extraordinària mobilitat.

El que Empèdocles havia dit respecte dels quatre elements de tot semblaria, a primer cop d'ull, que també ho diu Plató, quan a les primeres pàgines del *Timeu* posa els quatre elements en l'origen de tot (31b-c); tanmateix, quan llegim tot el *Timeu* ens adonem de la distància que hi ha entre el posicionament del text d'Empèdocles i el del *Timeu* de Plató. La comprensió platònica del món no sols no conté el recurs al mecanicisme que expressen les forces mítiques de l'Amor (Φιλία) i l'Odi (Νεῖκος), sinó que introdueix tota una explicació feta a partir de la intervenció del Demiürg, el qual, amb la seva intel·ligència, introdueix en el món l'ordre i l'harmonia que els nombres poden conferir, injectant, així, de pitagorisme la doctrina d'Empèdocles sobre els quatre elements. En aquest punt (56c-d), l'explicació del transmutar-se dels quatre elements permet anar comprènent el conjunt del que es dóna en l'univers.

Abans de passar a Aristòtil no volem deixar de banda dos textos d'interès que clouen el *Timeu*: l'un, referit als peixos i mol·luscs (92b-c); l'altre, el final del *Timeu* (92c).

Respecte del primer text, tan sols voldríem assenyalar la importància que l'aire té per a Plató en el *Timeu*. En efecte, Plató comprèn els vivents en relació amb la seva capacitat o incapacitat per a la respiració perquè l'aire inspirat pels vivents els permet la intel·ligència. Vegem-ho en el text esmentat (92b-c):

La quarta espècie, la dels éssers aquàtics, va néixer dels inintel·ligents i més ignorants de tots els éssers (ἀνοητοτάτων καὶ ἀμαθεστάτων). Els qui els van formar ni els van considerar dignes d'una respiració pura (ἀναπνοῆς καθαρᾶς), ja que tenien l'ànima impura amb tota mena de desordres (ὡς τὴν ψυχὴν ὑπὸ πλημμελείας πάσης ἀκαθάρτως ἐχόντων). En comptes de la respiració subtil i pura de l'aire (ἀλλ' ἀντὶ λεππῆς καὶ καθαρᾶς ἀναπνοῆς ἀέρος), els van deixar la respiració tèrbola i profunda en l'aigua (εἰς ὕδατος θολερὰν καὶ βαθεῖαν ἔωσαν ἀνάπνευσιν). Així nasqué l'espècie dels peixos i de tots els mol·luscs que viuen en l'aigua, els quals, com que es trobaven en la més baixa ignorància (ἀμαθίας ἐσχάτης), justament han rebut els habitatges més baixos (ἐσχάτας οἰκήσεις). D'aquesta manera tots els animals, els d'aleshores i els d'ara, es transmuten els uns en els altres, canviant segons el que perden o guanyen en intel·ligència i en estupidesa (νοῦ καὶ ἀνοίας).

L'altre text (92c) és el final del *Timeu* platònic, un text que ens pot sobtar en el nostre present. Plató acaba el *Timeu* donant-nos la clau de lectura de la seva mirada en relació amb el món, a l'univers, mostra d'una finesa poètica extraordinària:

I ara ens toca de dir que hem arribat a la fi del nostre discurs sobre l'univers (τέλος περὶ τοῦ πάντος). Aquest món nostre, havent acollit els vivents mortals i immortals que l'emplenen, és un Vivent visible (ζῶον ὁρατόν) que conté els vivents visibles, imatge sensible del déu intel·ligent (εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός), un sol món (εἷς οὐρανός), el més gran (μέγιστος), el millor (ἄριστος), el més bell (κάλλιστος), el més perfecte (τελεώτατος), criatura única (μονογενής).

Aquesta explicació tan matisada del *Timeu* de Plató sobre la *formació del món* i del paper que hi tenen els quatre elements —i, en conseqüència, l'*aire*— és la primera exposició completa sobre el món, un autèntic *logos* sobre el *món*. L'univers que veu Plató és un univers que al llarg de tot el *Timeu* i en les seves paraules conclusives se'ns presenta com un gran Vivent que té ànima i per això mateix allò que s'hi esdevé ho podem intel·ligir. L'*aire* hi ocupa un lloc principal, no sols pel fet de ser-ne un dels elements constitutius, sinó també pel fet de donar vida i intel·ligència a tots els vivents: l'*aire* encara es troba tant a l'exterior dels éssers com en el seu interior. I en el *Timeu* es repeteix que cal tenir tant cura del cos com de l'ànima (88*b* i s.). També és cert que a partir de Plató l'*aire* va esdevenint cada vegada més —tot i les excepcions pertinents, com veurem— un concepte que és usat per a explicar una realitat física. Serà l'ànima del món el concepte que, lligat etimològicament a l'*aire*, n'explicarà la dimensió més espiritual.

No volem acabar l'apartat de Plató sense fer referència a un ús platònic del terme *πνεῦμα*. En efecte, en el *Timeu* hi ha ressons de la medicina hipocràtica en relació a l'ús del terme *πνεῦμα* que hi trobem. Un text és del tot interessant. Ens referim a *Timeu* 84*b*, on podem llegir:

Hi ha una tercera mena de malalties que hem de considerar que vénen de tres causes: l'*aire* (ὕπὸ πνεύματος), la flegma i la bilis. Quan el pulmó que és el qui distribueix l'*aire* pel cos (ὁ τῶν πνευμάτων τῷ σώματι ταμίας πλεῦμων), no té nets els passatges obturats per la mucositat, resulta que l'*aire* (*πνεῦμα*), segons com, no pot passar i, segons com, entra més abundant del que caldria.

Plató coneix l'ús mèdic del terme *πνεῦμα* i se'n serveix precisament en el *Timeu*, una obra magistral en la qual es tracta de la totalitat del món.

9. CONSIDERACIONS SOBRE ARISTÒTIL I LA DOCTRINA
DELS ELEMENTS

Havent estat presentat Plató, ens cal, ara, introduir-nos a Aristòtil. Tractarem ací, de manera més sumària, la concepció aristotèlica de l'*aire* en relació amb la temàtica que ens ocupa: l'*aire* com un dels quatre elements constitutius del *tot* (ἅρῳ) i, també, de l'*aire* com a alè vital (πνεῦμα). Certament d'Aristòtil podem dir el mateix que hem dit de Plató: que resulta impossible abordar tots els textos —ni bona part d'ells— en els quals parla de l'*aire*. Així doncs, i tal com acabem de dir, tan sols farem referència al més essencial que Aristòtil diu sobre l'*aire*, atenent sols aquells textos que, en aquest recorregut hel·lènic temàtic que ens té interessats, podem prendre en consideració.

74

Aristòtil parla de l'*aire* en sentit físic com un dels *quatre elements*. Amb tot, Aristòtil parla d'un cinquè element, una *quinta essència* o *quinta substància* (ἡ πεμπτὴ οὐσία): l'*èter* (αἰθήρ),²⁴ que és l'*aire* del cel i, fins i tot, el mateix cel. Llegim en *Sobre el cel* I, 2, 269a-270b:

Per tant, és evident, prenent això en consideració, que existeix, per naturalesa, alguna altra entitat corporal, a més dels [quatre] elements que hi ha aquí. [...] En conseqüència, si raonem a partir de tot el que ha estat dit, hom pot arribar al convenciment que existeix un altre cos distint dels [quatre elements] que ens roegen. Té una naturalesa digna, i tant més com més està allunyada d'ells [dels quatre elements]. [...] El seu nom sembla que ens ha estat transmès pels antics, que l'entenien com nosaltres.

24. A casa nostra podem llegir Víctor GÓMEZ-PIN (1984), «El éter: realidad casi divina», a *El orden aristotélico*, Barcelona, Ariel, p. 106-134, original francès de 1976.

[...] El primer cos és distint de la terra, el foc, l'aire i l'aigua; anomenaren èter (αιθήρ) el lloc més excels [...].

Anem, però, més lentament. Aristòtil en la *Física* (Περὶ φύσεως Φυσικῆ ἀκρόασις segons Andrònic de Rodos) estudià el moviment en general i en el tractat *Sobre el cel* (Περὶ οὐρανοῦ) es dedicà sobretot al moviment local (cf. *Sobre el cel* I, 268a1 i s.). En aquest darrer tractat estudia *a priori* l'estructura general de l'univers. La seva atenció se centra en la cosmologia i en l'astronomia. Vegem-ne les afirmacions més fonamentals.

L'explicació del món que ens ha transmès Aristòtil situa la Terra en el centre de l'univers. I en l'explicació del món que ens ha estat transmesa en el seu estudi *Sobre el cel* —i abans, segurament, en la seva obra *Sobre la filosofia*—, és ben sabut que hi distingeix dues esferes prou diferenciades dins l'àmbit de la realitat sensible: l'una l'anomenà *món sublunar*, el nostre món que trepitgem, naveguem i en el qual volen les aus; l'altra esfera l'anomenà *món supralunar o món celestial*, el lloc d'estada dels déus i els estels.

El *món sublunar* és el món de la generació i la corrupció; el *món celestial*, en canvi, és el món dels déus: és ell mateix un món diví i, per això mateix, no hi pot haver ni generació ni corrupció, ni augment ni disminució: no hi pot haver, en definitiva, cap alteració. En el *món sublunar* trobem totes les formes de canvi: moviments ascendants i descendents, tots ells limitats; en canvi, en el *món supralunar* només hi ha un únic moviment: el moviment circular. El *món celeste*, sempre igual, el lloc dels déus i, doncs, de la perfecció, mai no ha canviat. L'experiència que prové dels nostres ulls així ens ho confirma, sosté Aristòtil. Tothom ha vist sempre el cel de la mateixa manera. D'aquí que Aristòtil sostingui que els cels ni han estat engendrats ni mai no moriran. Llegim en *Sobre el cel* II, 283b-284a:

D'això exposat podem tenir la certesa que l'univers no ha estat engendrat ni pot ser destruït, com diuen alguns, sinó que és u i etern. [...] Els antics van col·locar els déus al cel i al lloc superior, per tal de considerar que era l'únic immortal. [...] Tanmateix tampoc cal donar crèdit al mite dels antics que sostenen que el fet que els cels s'aguantin depèn d'un tal Atles [...].

Una altra de les diferències que Aristòtil ens dona d'aquests dos móns és la que es refereix a la matèria de què es componen aquests móns. Així, en el *món sublunar* hi trobem els quatre elements: el foc, l'aigua, l'aire i la terra. També Aristòtil —com Plató, encara que diferentment (cf., per exemple, *Sobre el cel* III, 306a1 i s.)—²⁵ defensa la transformabilitat recíproca dels quatre elements, contra Empèdocles. D'aquesta manera podia explicar millor els processos de generació i corrupció que es donen en el *món sublunar*. Els quatre elements es poden transformar mútuament, perquè estan cadascun d'ells constituïts per aparellaments de les qualitats elementals, que són el càlid i el fred, l'humit i el sec. El foc és l'aparellament del càlid i el sec; l'aire, del càlid i l'humit; l'aigua, del fred i l'humit, i la terra, del fred i el sec.

Aquells quatre elements es mouen tendint a ocupar el *lloc natural* que els és propi. Així, el foc i l'aire, que són elements lleugers, es mouen verticalment, de manera ascendent, vers el seu *lloc natural* que és dalt; d'altra banda, la terra i l'aigua, que són pesants, tenen moviment descendent i tendeixen al seu *lloc natural*, el centre de la Terra. Llegim en *Sobre el cel* I, 8, 277a:

25. Sobre les diferències entre els quatre elements, vegeu Víctor GÓMEZ-PIN (1984), «Sobre el problema de las diferencias originarias de los elementos», a *El orden aristotélico*, p. 295-310.

Que hi ha un lloc que és natural que s'hi desplaci la terra i el foc és evident també a partir dels altres moviments. [...] El foc i la terra no es desplaçaran fins a l'infinit sinó fins als oposats [...].

En relació amb alguns elements, i sobretot l'aire, podem llegir en *Sobre el cel* IV, 308b:

A més de tot això, com diuen que el que té menys parts homogènies és més lleuger i el que en té més, més pesat, i que l'aire i l'aigua i el foc consten dels mateixos triangles, però difereixen pel nombre petit o gran d'aquests, i per això un d'aquells cossos és més lleuger i un altre més greu, hi haurà, per això mateix, alguna quantitat d'aire que serà més pesada que l'aigua.

La matèria del *món supralunar*, dels cels, del món habitat pels déus, és l'*aire celestial*, que Aristòtil anomena amb el terme αἴθήρ (*èter*), també dit *quinta essència* o *quinta substància*. Aquesta matèria té la capacitat d'anar d'un punt a un altre punt i per això tan sols pot rebre el moviment local circular, ja que l'èter no és ni pesat ni lleuger. Aquest èter no va ser engendrat ni morirà, no està sotmès al creixement ni tampoc a cap mena d'alteració. És per ell que també els cels són igualment incorruptibles i és per ell que els déus que hi viuen són immortals.

La distinció aristotèlica dels dos móns, amb unes lleis físiques per a cadascun d'aquests móns i amb la consideració d'un aire exterior celestial, l'èter, restarà gairebé intacta fins a la modernitat; una física metafísicament compresa que culmina amb la demostració d'un primer motor immòbil. Dos móns: l'un, lloc de l'eternitat; l'altre, lloc de la temporalitat. Si no existís el món de l'eternitat, tampoc no existiria el món de la temporalitat. Móns diferents, físiques diferents. En la modernitat s'explicaran aquest dos móns aristotèlics amb una

sola física, i, d'aquesta manera, el *kosmos* passarà a anomenar-se, a partir de la modernitat newtoniana, *univers*, perquè una sola física és capaç d'explicar tot allò que s'hi esdevé: tot tendeix a la unitat, *versus unum, universum* (*universa*, en llatí s'usava en plural per a referir-se als cels).

A més de tot el que Aristòtil diu sobre l'*aire* (ἀήρ) en la seva cosmologia, cal que retinguem el que diu en relació amb l'*aire* que dóna i manté la vida (πνεῦμα).

En primer lloc, cal dir que Aristòtil recull la distinció que ja havia formulat l'escola hipocràtica i el mateix *Timeu* platònic (*Timeu* 84d), una distinció possiblement deutora d'Empèdocles, entre l'aire fred de l'atmosfera que respirem i un *aire psíquic* (τὸ ψυχικὸν πνεῦμα), un aire interior, natural i calent que, amb la calor de la sang del cos circula dins les venes i té com a seu central el cor. Aquest *aire psíquic*, ja ho hem vist anteriorment en altres autors, era considerat, també per Aristòtil, la força que donava la vida (cf. *Sobre el moviment dels animals* X, 703a9 i s.).

Aquell πνεῦμα es troba en diversos graus en els vivents. Així, pot ser entès com a *alè innat* (τὸ σύμφυτον πνεῦμα) que, quant a principi formal, actua en el desenvolupament de l'embrió fent que apareguin les diferències morfològiques, és a dir, els diversos òrgans (cf. *Sobre la generació dels animals* II, 6, 741b37).

També podem trobar el πνεῦμα en el vivent com a *alè vingut de fora* (τὸ ἐπίσασκτον πνεῦμα) (cf. *Sobre les parts dels animals* II, 6, 659b17 i s.). És el πνεῦμα que, venint de fora, manté i regula la calor del πνεῦμα interior. La seva activitat la realitza diversament, segons si es tracta d'una bèstia o d'un ésser humà. Si es tracta d'una bèstia, el πνεῦμα actua governant i guiant el cos a partir dels *instints* (φαντασῖαι); si es tracta d'un ésser humà, igualment actua governant i guiant el cos, però ho fa a partir de la *intel·ligència* (διάνοια) (cf. *Sobre el moviment dels animals* X, 703a4 i s.).

El πνεῦμα, entès com un instrument corporal substancial, actua a com intermediari de l'ànima (ἡ ψύχη), la qual, gràcies a aquest πνεῦμα, fa del cos un vivent, és a dir, manté els moviments i les sensacions corporals. De fet, el πνεῦμα així considerat està, segons Aristòtil, clarament separat de l'ànima i també del calor innat (ἔμφυτος τέρωτης), cosa que després els estoics, contràriament, consideraran unit.

També en Aristòtil, doncs, l'aire (ἀήρ) i l'alè (πνεῦμα) que dóna i manté la vida, en les seves específiques funcions, tenen un lligam ben estret en la consideració del món vivent i dels vivents.

10. NOTA SOBRE L'ÚS DEL TERME πνεῦμα EN L'ESTOÏCISME

No voldríem acabar sense fer esment, ni que sigui de manera breu, en forma de nota, a l'ús sovintejat que els estoics fan del terme πνεῦμα. El terme estoic de πνεῦμα obre el seu sentit a una pluralitat significativa d'àmbits. En efecte, πνεῦμα s'usa tant en l'àmbit físic, com en el psicològic i antropològic, com també en l'àmbit de la cosmologia, de la metafísica i la teologia.

Els estoics visqueren preocupats per realitzar, en els marges de l'espai i del temps humans que els tocà de viure, un *model de savi*, una *manera de viure*, que, a través d'un domini del cos i d'un cultiu de l'ànima, els possibilités, ja en el seu present, viure aquella serenor (ἄταραξία) que els acostava a una vida veritablement humana i molt propera a la divina.

De cap manera no podem identificar el πνεῦμα dels estoics amb l'aire, quant a element constitutiu del tot, de l'univers. Certament els estoics consideren el πνεῦμα com un cos (σῶμα), com una substància pròpia (οὐσία). Si se'l volgués comparar amb els quatre elements —comparació poc escaient—, el πνεῦμα dels estoics seria com la unió del foc (πύρ) i de l'aire (ἀήρ) i, justament per ser com una unió de foc i d'ai-

re, resulta ser molt més lleuger que cap dels quatre elements. Té més força i realitza més activitat que no pas els quatre elements. No sols això, els estoics, a causa d'aquesta comprensió del πνεῦμα, el consideren la font i el principi diví dels quatre elements, els quals penetra. En general, dins l'estoïcisme, és considerat com la *quinta essència*, amb un sentit prou semblant a l'èter d'Aristòtil.

Dins l'estoïcisme, cada autor parla determinant la naturalesa del πνεῦμα. Amb tot, dels testimonis que posseïm, sobretot del de Crisip (280-210 aC?),²⁶ el tercer escolarca de la Stoa, podem afirmar que la corporeïtat del πνεῦμα és molt tènue i invisible, i que la seva forma és aèria. Igualment se'ns refereix que el πνεῦμα té les propietats del foc i de la calor; que té un moviment propi i espontani, i que penetra tota la realitat.

En el fragment 473 de Crisip llegim:

Per tal de constituir un tot, tota la substància és establerta i completament penetrada d'un cert buf/esperit (πνεῦμα) a través del qual el tot es manté, subsisteix i està en harmonia.

En el fragment 449 del mateix Crisip llegim que les diferències individuals són degudes al πνεῦμα:

Les qualitats, essent dels esperits (πνεύματα) i dels vincles aeris, modelen i configuren totes les parts de la matèria en les quals elles neixen.

No tots els esperits (πνεύματα) tenen el mateix grau de puresa, ni de força. Aquesta diversa gradació dels esperits fa

26. Cf. R. GOULET, P. HADOT i F. QUEYREL (1994), «Chrysippe de Soles», a *Dictionnaire des philosophes antiques*, II, p. 329-365, i també CHRYSIPPE, *Oeuvre philosophique*, I i II, textos traduïts i comentats per Richard Dufour (2004), París, Belles Lettres, 688 + 752 p.

que les coses inorgàniques i inertes que són penetrades per ells tinguin també graus de consistència diversos. Per això hi ha realitats materials de consistència diversa: no és igual una fulla que un roc.

En el fragment 368 de Crisip llegim:

És l'esperit (πνεῦμα) el qui manté el cos (σῶμα).

El πνεῦμα (πνεῦμα φυσικόν) procura pel creixement de les plantes i dona als animals la seva ànima (cf. els fragments 715-716). En l'home l'ànima consisteix en un πνεῦμα particularment lleuger i molt fi (cf. el fragment 897).

L'esperit (πνεῦμα) circula en l'home a partir del cor, que és el centre de l'home, la seu de la vida de l'ànima. Del cor se'n va, a través de diverses vies, cap a la resta del cos (fragment 826), fent possible les funcions vitals de l'ésser humà, això és, les seves funcions físiques i psíquiques. Sobretot fa possible l'activitat dels cinc sentits, la de la procreació, la del pensament i la de la paraula.

Com més endavant dirà l'estoic romà Sèneca: en el cos humà, el *spiritus* (πνεῦμα) és el suport de la *ratio* (λόγος) i, en aquest sentit, la *ratio* participa del πνεῦμα diví i còsmic (*ex illo coelesti spiritu*, en *Dialogui XII*, 6, 7) que habita les regions etèries i és el guia (en la tradició estoica grega: τὸ ἡγεμινοκόν) del món. Així ho llegim en *Epistolas morales* 66, 12:

En el cos humà, la raó no és altra cosa que una part immersa de l'esperit diví (Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa).

Sèneca dirà d'aquest *spiritus* que roman en el nostre cos que és un *esperit sant* (*spiritus sacer*), un *spiritus sacer* que, tal com llegim en *Epistolas morales* 41, 2:

Roman en nosaltres, que ens observa i ens guia en totes les nostres accions, tant si són dolentes com si són bones (Intra nos sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos).

Aquest *spiritus sacer* encarna déu a l'interior de l'home. Així ens ho diu, per exemple, Ovidi, en la seva *Ars amatoria* III, 549, referint-se a la inspiració poètica:

Hi ha un déu en nosaltres i ens relacionem amb el cel, l'esperit que hi ha en els habitacles eteris ve a nosaltres (Est deus in nobis et sunt commercia coeli, sedibus aethereis spiritus ille venit).

Per als grecs, recordem-ho, el nom del πνεῦμα còsmic, unió d'aire i de foc, no era altre que el nom de Zeus. Així ens ho refereix l'himne òrfic a Zeus (*Fragments òrfics* 21 [cf. Pseudo-Aristòtil, *De Mundo* 7]) on Zeus s'anomena déu «alè de totes les coses» (πνοιῆ πάντων) i «ardor de foc incansable» (ἀχαμάτου πυρός ὄρη). És veritat, tanmateix, que, en el marc de la religiositat popular grega, trobem que el πνεῦμα còsmic és identificat amb altres divinitats tradicionals (cf. Crisip, fragment 1093).

La doctrina estoica sobre el πνεῦμα fou extraordinàriament important. I com que els estoics ens transmeteren molts dels textos dels filòsofs antics, cal llegir amb atenció aquells textos, ja que autors com ara Anaxímenes, per exemple, potser calgui llegir-los des de la comprensió que del πνεῦμα tenia l'estoïcisme. La doctrina estoica del πνεῦμα també tingué repercussió en l'escola mèdica dels segles II i I dC, escola mèdica que s'anomenava precisament «pneumàtica». En aquesta escola la noció de πνεῦμα hi és considerada un dels punts cabdals de la seva medicina: el πνεῦμα és un dels elements principals de l'organisme humà i a ell es deuen moltes malalties. Per

això caldrà estudiar els πνεύματα de l'organisme humà amb atenció. Segons aquesta escola pneumàtica, tal com llegim en el Pseudo Galileu, *Definitiones medicas* (cf. Kuhn, ja citat, 19, 356):

El nostre cos està compost de sòlids, de líquids i de bufs/aires/esperits (πνεύματα).

Hem de fer notar que més endavant, per a Plotí (205-270), el pare de l'anomenat *neoplatonisme*, el πνεῦμα només tindrà un paper negatiu. Plotí ha estat un dels crítics més rellevants dels estoics i, en la seva crítica, acusa els estoics d'haver dotat el πνεῦμα de corporalitat (extensió limitada i divisibilitat). Per això, per a Plotí el πνεῦμα té un sentit negatiu. Per a ell el que per als estoics fa el πνεῦμα ho realitza la ψύχη i, per això mateix, tampoc el πνεῦμα no pot, com ho fa la *sang* (αἷμα), donar vida al cos i a l'ànima. En aquest sentit és ben il·lustrador el text de Plotí (*Ennèades* IV, 7, 8):

I, certament, no són ni el pneuma (πνεῦμα) ni la sang (αἷμα), sinó l'ànima (ψύχη) el que pot penetrar totes les coses.

Únicament *una* vegada en tot el *Corpus Plotinianum* (*Ennèades* II, 2, 2) es parla amb una certa prudència del πνεῦμα, quan es refereix al πνεῦμα que gira entorn de la nostra ànima (ψύχη):

Igualment en nosaltres el buf/esperit (πνεῦμα) actua així al voltant de la nostra ànima (τὸ περὶ τὴν ψυχὴν τοῦτο ποιεῖ).

11. CONCLUSIÓ

L'itinerari establert, a través del qual hem pogut resseguir d'una manera sumària alguns dels principals autors de la literatura hel·lènica que han parlat sobre l'*aire*, ens ha permès posar en relleu no sols el polimorfisme terminològic d'aquell concepte, sinó també la polisèmia dels termes que expressaven i expressen lingüísticament el que originàriament es deia i es diu amb el terme genèric *aire*.

El caràcter propi de l'*aire* és la seva capacitat de penetrar-ho tot, d'expandir-se al màxim, d'ocupar el màxim volum. La seva invisibilitat i la seva subtilesa permeteren, a causa del seu desplaçament que el feia perceptible als sentits, comprendre'l com *una* realitat que abraçava *tota* la realitat, tant en el seu ésser extern (el món exterior, l'atmosfera) com el seu ésser intern (el món interior, l'ànima o l'esperit) que conforma el món i els vivents que l'habituen. La manera grega de comprendre el món i l'home a partir de la realitat que expressem amb el terme *aire* —a través de les seves diverses *formes* terminològiques— no dissociava la vida externa (material) de la interna (anímica o espiritual), ja fos del món en general (l'univers vivent), ja fos del món humà (del vivent humà). Sense una harmonia entre l'exterior i l'interior, no s'hi considera possibilitat de vida, ni de vida desplegada en la seva plenitud. Els diversos revolts que el pensament humà efectuà en les seves consideracions sobre l'*aire* li permeteren de veure i mostrar aquesta necessària interrelació de l'*aire* atmosfèric i climàtic i l'*aire* que anima i constitueix la vida de l'home, entre l'ὄψις i el πνεῦμα, per dir-ho de manera ràpida (sense menysprear altres termes grecs que hem esmentat).

Les consideracions gregues sobre l'*aire* ja veieren, fins i tot sense tenir al seu davant una problemàtica tan preocupant com la nostra, la necessitat de fecundació mútua entre el coneixement (científic) del món i de l'home i la decisió per a una

actuació humana (ètica) de respecte envers l'entorn i la vida. Aquell present hel·lènic perviu en el nostre present com a memòria d'un pensament que, en tensió amb la vida, s'obliga a replantejar, una i altra vegada, la seva relació indefugible amb un dels elements constitutius del món: l'*aire*, que és realitat vivent per al món i per a l'ésser humà, per a qui l'aire esdevé alè de vida, *esperit*. L'*aire* en el cosmos i l'*aire* en l'home són i participen de la *vida*. Abandonar avui el pensament sobre l'*aire* és abandonar la *vida*, la d'avui i la de demà. La memòria dels pensadors grecs signa en el present en favor de la vida d'avui i de demà.

