



El mal moral en l'ètica d'Aristòtil

Fonaments psicològics i aspectes sociopolítics

Carles José i Mestre

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized neither its spreading and availability from a site foreign to the TDX service. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service is not authorized (framing). This rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

EL MAL MORAL EN L'ÈTICA D'ARISTÒTIL

Fonaments psicològics i aspectes sociopolítics

Carles José i Mestre

Universitat de Barcelona

Facultat de Filosofia

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica

Programa de Doctorat "Moral i Política a la fi de segle"

Bienni 1997-1999

Director de la tesi: Dra. Margarita Mauri Álvarez

A les dones de la meua vida

ÍNDEX

1. INTRODUCCIÓ

1.1 El tema d'estudi	9
1.1.1 El perquè de l'expressió 'mal moral'	17
1.1.2 L'abast de l'expressió 'ètica d'Aristòtil'	19
1.1.3 Antecedents	20
1.2 Metodologia	
1.2.1 Consideració sobre els textos font i la figura de l'autor	22
1.2.2 El treball textual	
1.2.2.1 El treball amb la font	26
1.2.2.2 El treball amb la bibliografia secundària	28
1.3 Estructura de la tesi	34

2. LA PSICOLOGIA ARISTOTÈLICA DEL MAL MORAL

2.1 El context de la recerca: la psicologia moral aristotèlica	41
2.1.1 Les decisives funcions del plaer i del dolor	45
2.1.2 Προαίρεσις i mal moral	51
2.1.3 Mal moral i coneixement	64
2.1.3.1 Allò degut	68
2.2 El vocabulari aristotèlic del mal moral	76
2.3 Una nova distinció	80
2.3.1 Documentació	88
2.3.1.1 Arguments de suport d'origen intratextual	111

2.3.2 El cas de l'Ètica eudemea	121
2.3.3 Exegesi de ó φαῦλος	126
2.3.3.1 El vessant social de l'oposició entre ó φαῦλος i ó σπουδαίος	152
3. ASPECTES SOCIOPOLÍTICS DE LA PSICOLOGIA ARISTOTÈLICA DEL	
MAL MORAL	
3.1 Una figura teòrica menystinguda: οἱ πολλοί	161
3.1.1 Οἱ πολλοί a l'Ètica nicomaquea: οἱ πολλοί són (οἱ) φαῦλοι	167
3.1.2 Exegesis diverses de οἱ πολλοί	179
3.1.3 La possibilitat de considerar οἱ πολλοί com a estàndard moral: la qüestió de l'ἀκρασία	199
3.2 El bé comú de la πόλις: condicions de possibilitat i amenaces	214
3.2.1 La concòrdia	217
3.2.2 El bé comú	224
4. CONCLUSIONS	231
5. BIBLIOGRAFIA	
5.1 Fonts	241
5.2 Bibliografia secundària	245

1.

INTRODUCCIÓ

1.1 El tema d'estudi

El present treball prové d'un projecte original de tesi que tenia com a tema central la idea de bé comú en Aristòtil, precisament la qüestió tractada en el darrer capítol d'aquesta investigació, conclusions a banda. Aquest retorn final a l'inici més primigeni de la recerca feta és un retorn que dibuixa l'últim traç del cercle que ha acabat seguint la investigació i que no és pas casual. Així, és el cas que al cap de poc temps d'haver endegat aquella recerca sobre la concepció aristotèlica del bé comú, vàrem adonar-nos que ens resultaria extremadament difícil progressar en la nostra tasca si no estudiàvem a fons la qüestió que finalment és objecte del present treball, i, passat el temps, cal dir que aquella percepció inicial s'ha acabat transformant en la convicció següent: resoldre satisfactòriament la qüestió del mal moral és, en general, *condició de possibilitat* de veure-hi (més) clar en el tema del bé comú, no tant en el sentit que tota recerca sobre la noció de bé comú hagi de complir *prèviament* amb el requisit, des del punt de vista metodològic, de tractar la qüestió del mal moral, sinó sobretot en el sentit que *tota recerca sobre la idea de bé comú ha d'incloure, d'una manera o d'una altra, algun tipus de consideració al voltant d'aquesta qüestió*. Res no impedeix, per tant, que aquesta condició pugui ser acomplida de manera implícita, de manera que un estudi genèric sobre el bé comú pot incorporar els elements necessaris per donar bon compte de la qüestió del mal moral sense que aquests elements hi siguin tractats de manera específica. Ara bé, si la condició que aquí es posa sobre la taula no s'acompleix ni de manera implícita ni de manera explícita, creiem que aleshores la investigació del que sigui o hagi de ser el bé comú i el seu concepte esdevé una tasca que corre el risc de ser difícilment viable o, si més no, inevitablement defectuosa.

El plantejament metodològic que s'acaba de fer, nogensmenys, descansa sobre una reflexió de caire més general sobre la globalitat de les qüestions ètico-polítiques que seria la següent: qualsevol recerca que s'endegui al voltant de la noció del bé comú i de les seves possibilitats de materialització no pot menystenir la pregunta 'Què són realment capaços de fer els homes en comunitat?', i la resposta a aquesta pregunta, si tenim present la idea de bé moral inevitablement continguda en el concepte de bé comú, no pot menystenir la consideració de tot allò que individualment els homes, en viure plegats (més que no pas *per* viure plegats), poden deixar de fer bé, o fer malament. Atesa aquesta reflexió, hom podria assenyalar que la nostra inicial argumentació sobre la relació que creiem que ha d'haver-hi entre el tema d'aquesta tesi i la idea de bé comú, el que fa és reivindicar i prioritzar la versió *negativa* de la racionalitat, a saber, aquella versió que presenta la tasca de delimitar (o obtenir, en el vessant pràctic) 'x' a partir de la delimitació (o defugiment) d'allò que després d'una adequada recerca apareix nítidament (o quasi) com '¬x'; així, i ara ja en relació amb el treball concret que aquí es presenta, hom podria dir que el que finalment s'està perseguint en el dit treball és una delimitació de la idea del bé comú de caire intuïtiu, que hauria de tenir com a últim fonament el sol i simple rebuig –per part de l'autor estudiat– de determinades conductes que clarament podrien ser denominades “antisocials”. En aquest cas hauríem seguit el camí apuntat per K. Popper en una nota a peu de plana de *The Open Society and Its Enemies*, quan afirma que “[i]t adds to clarity in the field of ethics if we formulate our demands negatively, i.e., if we demand the elimination of suffering rather than the promotion of happiness”¹, un camí que J. M. Bermudo emmarca en una “actitud

¹ POPPER, K., *The Open Society and Its Enemies*; London, Routledge & Kegan Paul, 1969⁵, vol I, p. 285. Seguim les antigues normes de la Modern Language Association (MLA) en passar d'una lletra inicial majúscula a una de minúscula si la citació es fa encavalcar amb la redacció.

de escepticismo activo, exquisitamente humeana”², i que depèn teòricament de la teoria popperiana de l’enginyeria fragmentària en allò social. La teoria en qüestió és el mirall “negatiu” de la teoria de l’enginyeria utòpica³ i, segons el mateix Bermudo,

“[s]e trata de una opción que supone la imposibilidad de cualquier planificación racional global y definitiva, que acepta la debilidad de la racionalidad en la acción social. La «ingeniería social fragmentaria» es la opción de una razón prudente que se ha negado a sí misma el derecho a la ilusión racional, que adopta una actitud defensiva, de mantener posiciones e ir dando respuestas puntuales ante los males puntuales, renunciando a la alegre confianza en la positividad de un diseño ideal de orden social. En fin, *es una opción que antepone la tarea de negar el mal a la de construir el bien.*”⁴.

Ara bé, en el supòsit que el present treball hagués seguit fil per randa els camins d’aquesta “raó negativa”, el fruit que hauria calgut esperar de la nostra recerca hauria estat, des d’un punt de vista genèric, una explicació sistemàtica de les conductes abans referides com a “antisocials” construïda *al marge d’una concepció substantiva del bé...* però això no és pas possible en el cas de l’autor aquí estudiat, i és que ja és una afirmació prou acceptada que totes les tesis i conclusions de l’ètica aristotèlica, incloses per tant les que estan relacionades amb el tema escollit per a aquesta tesi, estan intrínsecament lligades a –perquè en depenen–

² BERMUDO, J.M., *Eficacia y justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*, Barcelona, Horsori, 1992, p. 144.

³ Cfr. POPPER, K., *The Poverty of Historicism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1972², apartat 21.

⁴ Op. cit., p. 144.

la idea del bé presentada, si parlem de l'*Ètica nicomaquea*⁵, ja a l'inici mateix del text; en conseqüència, tot i que aquí es consideri genèricament necessari el tractament de la noció del mal moral per a una completa i acurada exegesi del concepte de bé comú, cal deixar clar que en cap cas pretenem, almenys en allò tocant a Aristòtil, que la dita exegesi comenci menystenint el concepte fonamental de tota la filosofia moral aristotèlica, és a dir la mateixa idea de bé.

Aquesta investigació, doncs, parteix de la més crucial de les tesis ètiques de l'estagirita, a saber, aquella que es troba continguda ja al llibre A de l'*EN* i que s'anuncia a través del període hipotètic que discorre de 1094^a19 a 1094^a22, on la fórmula hipotètica en qüestió és una espècie de *captatio benevolentiae* (l'ús del present d'indicatiu a la pròtasi ja indica que la hipòtesi mencionada –que hi hagi un fi últim dels actes– és considerada com a real):

“Si hi ha, doncs, un fi dels actes, que volem per si mateix i pel qual volem els altres fins, de manera que no elegim res per cap altre fi –si ho féssim tendiríem a l'infinit, i consegüentment el desig seria buit i va–, aleshores, és evident que aquest fi haurà d'ésser el bé, el bé summe [τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον].”⁶

⁵ En endavant, eventualment citada amb les sigles '*EN*'.

⁶ ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea*; text revisat i traducció de J. Batalla, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1995, vol. I, p.142, 1094a19-22. Totes les cites de l'*EN* en català, tret d'indicació contrària, es refereixen a aquesta edició bilingüe i crítica del text; també utilitzem aquesta edició tant a l'hora de referir-nos als llocs i capítols dels diferents llibres de l'*EN*, com quan es transcriuen termes o passatges del text grec (sigui quina sigui la traducció que en aquell moment pugui ser utilitzada). Quant justament a la transcripció d'aquests termes o passatges, apareguin a l'*EN* o a d'altres obres del *Corpus*, acostuma a fer-se en estil de font regular, tret que s'hagi volgut ressaltar algun terme o termes en especial; aquestes transcripcions únicament són fetes en la mesura que destaquen un important mot del vocabulari aristotèlic, o fan veure que la traducció que se n'ha fet no ha estat potser la més adequada. I pel que fa a la forma *general* d'aparició dels termes grecs en el cos d'aquest treball, s'ha distingit l'ús de la menció amb la utilització, respectivament, de l'estil de font regular i l'estil de font en cursiva (encara que en els casos de menció també s'hagi optat, en ocasions, per usar l'estil regular més les cometes, especialment en contextos eminentment filològics, com ara la primera part del capítol 2.3); en casos d'ús del tipus “el concepte de”, però, s'ha optat majoritàriament per la cursiva.

Ens trobem en aquest passatge davant el nervi de tota l'argumentació aristotèlica en filosofia moral: hi ha cert fi dels actes que volem per si mateix i que és causa ('διὰ τοῦτο', diu el text) d'aquests actes, i aquest fi és el bo i millor per a l'home. Es tracta d'una tesi eticoantropològica de fons que, des de la perspectiva social del bé moral que implica el concepte de *τὸ καλόν*, posseeix el següent vessant pràctic:

“(...) todo aquel que sea capaz de vivir según su propia voluntad [més aviat “según su propia decisión”, *κατὰ τὴν αὐτοῦ προαίρεσιν*] debe proponerse algún fin del vivir bien [*τοῦ καλῶς ζῆν*] (...) y fijando en él sus ojos ejecutará todos sus actos, toda vez que es signo de una gran demencia [*πολλῆς ἀφροσύνης*] el no ordenar uno su vida [*μὴ συντετάχθαι τὸν βίον*] en relación con un fin”⁷.

Tanmateix, és clar que el fet que la filosofia pràctica d'Aristòtil es fundi en les idees de bé i de fi no vol dir pas que el filòsof d'Estagira obviés els entrebancs, obstacles i limitacions que allunyen l'home de la consecució –o fins i tot de la previsió– dels fins que li són estrictament propis. Hi ha una clara dosi de realisme en l'ètica aristotèlica, i un important percentatge d'aquest realisme es dedica precisament a mostrar què allunya

⁷ ARISTÓTELES, *Ética eudemia*; tr. A. Gómez Robledo, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1994, 1214^b7. A falta d'una versió en català d'aquesta obra, s'ha emprat per referir-nos-hi la traducció d'aquest conegut seguidor mexicà de la filosofia pràctica aristotèlica (també preparà una versió al castellà de l'*Ética nicomaquea*), única versió espanyola de l'*Ética eudemea* que conté confrontat el text grec. Ha estat d'aquest text, que s'han extret les transcripcions gregues que apareixen a les cites. Les cursives són nostres.

l'home del bé, com i per què. Heus ací, en definitiva, l'àmbit global de recerca de la present investigació.⁸

Demés, la qüestió del mal moral ha estat i és majoritàriament menystinguda pels comentaristes d'Aristòtil. Una prova d'això la podríem trobar, per exemple, en els diferents índexs conceptuals i/o glossaris de moltes de les edicions contemporànies de l'*EN*, els quals amb prou feines recullen com a norma un o dos termes del que podríem anomenar “vocabulari aristotèlic del mal moral”, tot al contrari del que acostuma a passar amb les nombroses formes lingüístiques del bé (*ἀρετή, ἀγαθός, σπουδαίως, ἐπιεικής*, etc.)⁹. I per si no fos prou amb aquesta desproporció, cal advertir també que quan aquells termes relatius al mal moral hi són mencionats, no poques vegades ho són per destacar-ne la dificultat de la traducció. Així, tenim per exemple les següents paraules de H. G. Apostle en el prefaci de la seva edició de l'*EN*: “Difficulties arise from some allied terms or terms close in meaning, e.g., the terms φαῦλος, κακός, μοχθηρός, and πονηρός, for the exact differences of their meanings are not ascertainable from the extant works. Each of these terms, however, seems to be used consistently (...)”¹⁰; però també les de Terence Irwin en el glossari de la seva edició de l'obra, en referir-se a l'adjectivació del mal moral: “vicious, bad, base, *kakos*,

⁸ Aquest realisme ètic aristotèlic, d'altra banda, constitueix un destacable allunyament de la teoria platònica, com bé assenyala Agnes Heller, qui també fa esment de l'atenció que l'estagirita prestà, d'una manera o altra, a allò que ens aparta de la virtut: “En Platón, todos los elementos particulares del alma humana que no tienen por fin el *conocimiento* de la idea del bien universal, pasan por negativos, hay que rechazarlos, y en consecuencia no son dignos de analizarse. En Aristóteles, que no excluye el yo individual del ámbito de las aspiraciones al bien, estos mismos elementos ocupan un lugar importante y constituyen el objeto de numerosas investigaciones” (HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*; trs. J-F. Yvars i A-P. Moya, Barcelona, Ediciones Península, 1998², p. 207-8. La cursiva és nostra).

⁹ En aquest sentit, un cas flagrant (encara que no correspongui a una edició de l'*EN*) podria ser el de l'opúscul de Pierre Pellegrin *Le vocabulaire d'Aristote* (Paris, Ellipses, 2001), que, tot i anar enllà de la mateixa *Ètica Nicomaquea*, elimina directament qualsevol al·lusió a la idea de mal.

¹⁰ ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*; Translated with Commentaries and Glossary by Hippocrates G. Apostle, Dordrecht, D. Reidel, 1975, p. ix.

phanulos, ponêros, mochthêros : It is hard to see any clear distinction in Aristotle's use of these terms, which are all used for the contrary of GOOD and EXCELLENT"¹¹.

D'altra banda, paral·lelament a això que s'esdevé amb els glossaris dels textos ètics d'Aristòtil, les més aviat escasses mencions del tema del mal que poden trobar-se en el conjunt de l'exegesi de la filosofia pràctica aristotèlica acostumen a incorporar al·lusions a la seva peculiar dificultat, i tampoc no deixen gairebé mai d'al·ludir al problema de la traducció, com bé assenyala i resumeix Stephen G. Salkever en el seu estudi sobre la filosofia política d'Aristòtil en dir que "[i]n general, Aristotle's terms of moral blame cause serious translation problems, and can block our access to the text in important ways."¹². Això, en conseqüència, ens ha donat el mandat teòric de fer una recerca que giri al voltant (o si més no parteixi) d'aquell "vocabulari aristotèlic del mal moral" abans esmentat, i que com a mínim tingui l'objectiu de "veure-hi més clar" en tot l'entramat lèxic i conceptual que implica el problema del mal en l'ètica de l'estagirita. D'aquestes fites se'n parlarà amb una mica més de profunditat a 1.2.2.1; en tot cas, el que clarament s'ha mirat de defugir és un excessiu filologisme que, de segur, hauria impedit l'acostament a allò que qualsevol recerca sobre la filosofia moral de l'estagirita no pot deixar de proveir, a saber, una essencial i global comprensió del que Aristòtil, en impartir el seu magisteri sobre temes pràctics, volia deixar clar a aquells deixebles que tenia al davant seu en relació amb un tema en concret; podria dir-se que, amb el pas dels segles, nosaltres mateixos hem volgut passar a ser aquells deixebles, però com que ja no tenim el mestre al davant, només podem cercar

¹¹ IRWIN, T., *Aristotle. Nicomachean Ethics*; Indianapolis, Hackett PC, 1985, p. 430. L'autor insisteix en aquesta idea en el seu article sobre vici i raó publicat el 2001 a *Journal of Ethics*, i que és objecte de comentari en parts posteriors d'aquest treball.

¹² SALKEVER, S.G., *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*; Princeton, Princeton UP, 1994, p. 220 nota.

l'ajut directe dels textos (i indirecte de la tradició exegetica), ve't aquí la importància de llur literalitat.

Més enllà d'Aristòtil, però, cal dir que l'estudi de la noció de mal moral que podia operar en allò que podríem anomenar "filosofia moral de la Grècia antiga" (des d'Homer fins als corrents hel·lenístics), tampoc no ha merescut, malauradament i tret d'algunes excepcions relacionades amb vessants molt específics de la qüestió, un interès especial per part dels investigadors, la qual cosa pot comprovar-se si ens atansem, per exemple, a les compilacions de paraules clau referides a la filosofia d'aquells grecs¹³. Així, tenim una selecció com la d'Ivan Gobry per a la seva obra *Le vocabulaire grec de la Philosophie*¹⁴, on, pel que fa al lèxic del mal moral, només el terme *κακόν* és inclòs a la relació final de termes dignes de menció (i, endemés, tractant-lo a partir dels autors i de les escoles més importants de la filosofia grega llevat d'Aristòtil); abans, però, tampoc F. E. Peters a *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*¹⁵, havia dedicat més d'una entrada al lèxic del mal moral (també a través del terme 'κακόν', i amb una interessant però força breu menció de l'estagirita, entre d'altres autors), i únicament a l'obra de J. O. Urmson *The Greek Philosophical Vocabulary*¹⁶, pot advertir-se una mica més de dedicació quant al tòpic que ens ocupa.

¹³ La més notable de les al·ludides excepcions seria possiblement l'estudi que ha merescut la relació del mal moral amb la voluntat i el coneixement, vista aquesta relació des'una perspectiva eminentment socràtica. Ja des de la mateixa antiguitat, com ho demostren els casos de Plató i Aristòtil, ha estat quelcom recurrentment debatut. Al seu torn, el concepte aristotèlic d'*ἀκρασία*, fill indubtable d'aquesta qüestió socràtica, també ha provocat històricament força disputes intel·lectuals, l'última tongada de les quals cal buscar-la en la segona meitat del segle XX entre diversos especialistes en filosofia moral. Vid. per a aquesta qüestió, el primer apartat de la introducció de l'excel·lent tesi de Manuel Oriol Salgado, *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles* (Universidad Complutense de Madrid, 2002).

¹⁴ GOBRY, I., *Le vocabulaire grec de la Philosophie*; Paris, Ellipses, 2000.

¹⁵ PETERS, F.E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*; New York University Press, 1967.

¹⁶ URMSON, J.O., *The Greek Philosophical Vocabulary*; London, Duckworth, 1990.

Per tot plegat, doncs, creiem que l'elecció d'aquest tema de tesi és del tot pertinent, i que el treball que s'ha dut a terme pot, si més no modestament, ajudar a engruixir el volum de coneixement sobre l'ètica de l'estagirita (sense menyscabament, és clar, d'altres possibles fruits, ja siguin aquests teòrics o pràctics).

1.1.1 El perquè de l'expressió 'mal moral'

Un cop presentat l'objecte teòric d'aquesta tesi, caldria justificar l'elecció de l'expressió 'mal moral' per anomenar-lo. S'ha de dir, en aquest sentit, que ja des del principi de la recerca varen considerar-se clarament dues opcions: d'una banda el tradicional terme 'vici', i de l'altra l'expressió finalment escollida. Ara bé, si com ja ha estat dit abans, el que es pretenia era fer un estudi general de tot allò que segons Aristòtil aparta l'home de la consecució del bé, era necessari un terme que pogués copsar la notable diversitat de desviacions que conformen el dit "apartar-se del bé". I hem cregut que això no s'hauria aconseguit amb l'elecció de la paraula 'vici', de fet habitualment utilitzada (i això val també per al seu correlat en altres llengües modernes, com ara 'vicio' en castellà o 'vice' en francès) per traduir 'κακία' i, per tant, referida generalment a uns fenòmens *específics* dins el nostre àmbit de recerca com són aquelles disposicions del caràcter que constitueixen, en el marc de la teoria aristotèlica del terme mitjà o μεσότης, els extrems que cal defugir (els quals, com es veurà més endavant, també divergeixen *qualitativament* entre si). L'expressió 'mal moral', en canvi, és a l'encop una expressió suficientment genèrica i informativa en relació amb els interessos d'aquest treball, i d'altra banda és menys connotativa (i, per tant, més científica) que 'vici', terme que en aquest sentit es troba comunament reservat en el

vocabulari moral popular actual a pràctiques que, en ocasions, s'allunyen de l'imaginari moral de l'estagirita. En qualsevol cas, hom podrà concedir que, si més no per l'ús habitual que Aristòtil fa del terme 'κακία', l'elecció de la paraula 'vici' hauria suposat, almenys d'entrada, l'omissió quant a l'univers d'estudi d'una forma de no consecució del bé tan important com l'ἀκρασία, perquè cal no oblidar que, a banda dels nombrosos llocs dins el *Corpus* en què κακία i ἀκρασία són classificades com a habituds morals diferents, hi ha ocasions en què Aristòtil resulta força explícit sobre la diferència essencial entre ambdós fenòmens, com per exemple quan a l'*EN* afirma, a manera de conclusió anticipada quant a la qüestió de com cal relacionar la προαίρεσις amb la κακία i l'ἀκρασία, que “[é]s evident, doncs, que la immoderació [ἀκρασία] no és pas un vici [κακία], a tot estirar ho és en un cert sentit [ἀλλὰ πῆ ἴσος]”¹⁷. Per tant, i tot i que en aquest treball no s'ha dedicat un apartat *específic* a la incontinència (“immoderació” en paraules de J. Batalla), es va pensar que difícilment podria justificar-se l'elecció d'un nom com 'vici' per designar-ne l'objecte d'estudi, ja que com a mínim deixava fora del seu abast aquesta habitud que ja el comú dels atenesos considerava “τῶν φαύλων τε καὶ ψεκτῶν”¹⁸.

Situats ja, doncs, dins el genèric contingut de l'“apartat-se del bé”, val a dir que la seva pluralitat no triga gaire a ser palesada en el desenvolupament del text de l'*EN*; al final del cinquè capítol del Llibre B, Aristòtil afirma el següent:

¹⁷ *EN*, H, 9, 1151^a7. En relació amb aquella l'expressió ἀλλὰ πῆ ἴσος, cal destacar el comentari de Burnet que “[b]y πῆ we must understand ἢ πρακτικῆ τῶν κακῶν” (*The Ethics of Aristotle*; Edited with an introduction and notes by John Burnet, London, Methuen&Co., 1900, p. 323).

“(…) hom pot errar [ἀμαρτάνειν] de moltes maneres, per tal com el mal [τὸ κακόν] forma part de l’indeterminat; i el bé [τὸ ἀγαθόν], del determinat, com imaginaven els pitagòrics. Procedir rectament [κατορθοῦν], en canvi, només es pot fer d’una manera. Per això, una cosa és fàcil, i l’altra, difícil; és fàcil d’esguerrar l’objectiu, però difícil d’assolir-lo.”¹⁹

Notem, doncs, que l’estagirita diposita la comprensió bàsica del mal moral, del mal *pràctic* per excel·lència, en el concepte d’*error*, i que oposa aquest concepte a la idea d’actuació *recta*. Al llarg de tot aquest treball s’exploren les implicacions teòriques d’aquesta oposició, al mateix temps que es miren d’establir les pertinents distincions dins aquella noció d’equivocació moral o pràctica.²⁰

1.1.2 L’abast de l’expressió ‘ètica d’Aristòtil’

L’expressió ‘ètica d’Aristòtil’ refereix en aquesta investigació a, principalment, el contingut dels textos *Ètica nicomaquea* i *Ètica eudemea*, sense entrar ara a discutir-ne l’autoria històrica i la relació mútua²¹. Aquests textos han estat el material d’estudi bàsic (especialment el primer, com hom podrà deduir a partir del percentatge de citacions que li correspon), encara que també s’ha atès als continguts típicament ètics que poden trobar-se

¹⁸ Cfr. *EN*, H, 2, 1145^b8-9.

¹⁹ *EN*, B, 5, 1106^b28-31.

²⁰ Utilitzem, doncs, les expressions “mal pràctic” i, menys freqüentment, “equivocació pràctica”, amb el benentès que poden ser assumides com a, respectivament, sinònims de “mal moral” i “equivocació moral”, si més no en sentit lax i sobretot a causa que fóra aquesta forma de mal la més rellevant de l’obrar humà (més almenys que l’estrictament poètica).

²¹ Sobre aquestes qüestions, vid. *infra*, 1.2.1.

a les altres principals obres del *Corpus* aristotèlic²². Tanmateix, som del parer que el nucli essencial de la filosofia moral aristotèlica es troba al llegat estrictament ètic de l'estagirita, de manera que el contingut de textos com ara la *Poètica* o la *Retòrica* ha estat utilitzat per, bàsicament, donar suport teòric a les conclusions al voltant d'aquell llegat. Un llegat on l'*Ètica nicomaquea* hi jugaria per a nosaltres un paper central, en la línia del que assenyala A. MacIntyre a *After Virtue* quan diu que ” (...) the tradition within which I am placing Aristotle was one which made the *Nicomachean Ethics* the canonical text for Aristotle's account of the virtues”²³ (i no l'*Ètica endemea*, per exemple), amb el benentès que si aquest text ha de ser el canònic pel que fa l'exposició aristotèlica de les virtuts, també l'ha de ser pel que fa a l'exposició de tot allò que, en matèria ètica, no és virtut²⁴. I pel que fa a la determinació, precisament, dels arguments psicològics que delimiten l'àmbit moral que queda fora de la virtut, ens hem ajudat de la *Metafísica* i del tractat *Περὶ Ψυχῆς* (traduït al català amb el títol *Psicologia*²⁵ i especialment valuós per al tema de l'ἀκρασία), mentre que per a mostrar els aspectes sociopolítics de tot plegat, la *Política* s'ha constituït en el text d'obligada referència, ja que, com diu també MacIntyre ara a *A Short History of Ethics*, mentre “[t]he *Ethics* shows us what form and style of life are necessary to happiness, the *Politics* [shows us] what particular form of constitution, what set of institutions [i aquí, segons l'aclariment posterior del mateix MacIntyre, cal incloure institucions també *socials*], are necessary to make this form of life is possible and to safeguard it”²⁶. Justament sobre

²² Quant a la *Gran Ètica*, ha possibilitat tan diverses lectures que s'ha preferit ajornar el seu estudi a fons, i únicament citar-la quan el seu contingut sembla reblar alguna de les conclusions d'aquest treball; no cal dir, el fet que una notable majoria d'estudiosos d'Aristòtil no la consideri pas una obra seva o directament relacionada amb el seu magisteri (vid. *infra*, 1.2.1), va acabar de propiciar que en el seu moment prenguéssim aquesta decisió.

²³ MACINTYRE, A., *After Virtue*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984², p. 147.

²⁴ Especialment en absència d'un tractat específic sobre aquest àmbit de la “no virtut”, circumstància que és mostrada *infra*, capítol 2.1.

²⁵ ARISTÒTIL, *Psicologia*; tr. J. Leita, Barcelona, Laia, 1989².

²⁶ MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*; London, Routledge & Kegan Paul, 1998², p. 57.

aquest últim punt, per cert, el que hem constatat és que Aristòtil, en l'exercici de definir l'embolcall sociopolític de la seva teoria ètica, desplega una sèrie d'arguments que van més enllà fins i tot de la investigació política, essent aquests arguments essencials per a la present recerca (especialment els relatius a les condicions de possibilitat de la constitució i institucions assenyalades per MacIntyre a *A Short History of Ethics*).

Queda clar, doncs, que aquest és un treball sobre la filosofia moral atribuïda a l'autor "Aristòtil"²⁷ i, per tant, que aquí no s'ha dut a terme una exhaustiva exegesi històrica del que sobre la qüestió del mal moral n'hagi dit l'aristotelisme, sigui aquest de l'època que sigui; d'aquesta manera, la majoria de cops en què s'utilitza l'expressió 'ètica aristotèlica', s'està fent referència a la filosofia moral de l'estagirita, i només en ocasions s'ha utilitzat aquest terme per al·ludir a la filosofia moral de matriu aristotèlica (amb la intenció d'evitar una expressió un tant estranya com la d'"ètica aristotèlica" i sempre que el context impedis una confusió entre tots dos conceptes).

1.1.3 Antecedents

Després d'una intensa tasca bibliogràfica, només hem pogut trobar una tesi doctoral que fins ara s'hagi ocupat explícitament del tema genèric del mal moral en Aristòtil. Es tracta del treball d'Yves Nolet de Brauwere, *Le mal moral dans l'éthique eudémienne*, defensat a la Facultat de Filosofia de l'Institut Catòlic de París l'any 1952, i que hem tingut l'oportunitat de consultar directament.

El treball de Nolet de Brauwere consisteix en un comentari *seguit* de l'Ètica eudemea, que pren com a fil exegètic la idea de mal moral. Segons l'autor, “[d]e cette idée les relations avec l'eudémonie, objet déclaré de l'Ethique, sont on ne peut plus étroites, puisque le mal moral doit être considéré comme l'agent destructeur le plus puissant et le plus radical de l'eudémonie”²⁸, amb la qual cosa es justificaria el propòsit teòric de “découvrir quelle est, sur ceci [el concepte aristotèlic del mal moral], la pensée d'Aristote, telle qu'elle s'exprime dans l'EE”²⁹. Es tracta d'un treball que atén de manera fidel a la font, i que mira de confrontar, amb rigor i seriositat, les tesis plantejades i les interpretacions d'aquella font amb les tesis i interpretacions d'importants aristotelistes de la primera meitat del segle XX, com ara Von Arnim o Moraux. Nosaltres el seguim en ocasions, especialment quan el seus comentaris sobre l'Ètica eudemea³⁰ van més enllà d'aquesta obra i il·luminen la generalitat de l'ètica aristotèlica. Per exemple, i precisament en relació amb el que s'ha dit en els primers paràgrafs del capítol 1.1 i al llarg de l'apartat 1.1.1, les següents paraules de Nolet de Brauwere són força esclaridores, i nosaltres n'assumim la definició final:

“L'expression “mal moral” ne se trouve point dans l'EE [sic], non plus qu'aucun terme équivalent; ceci suggère que l'idée correspondante n'était elle-même pas encore complètement élaborée. Cependant, (...) Aristote n'a pas ignoré les éléments qui, une fois réunis, devaient *logiquement* former le concept de mal moral: c'est qu'il admet que l'homme poursuit, au delà de ses fins particulières, une certaine fin ultime, et que son élan dévie parfois en raison de certaines erreurs ou de certaines fautes dont il est lui-même la cause. Qu'il suffise donc, au seuil de notre enquête, de proposer cette

²⁷ Sobre la figura de l'autor, vid. *infra*, 1.2.1.

²⁸ NOLET DE BRAUWERE, Y., *Le Mal moral dans l'éthique eudémienne*, Paris, Thèse de doctorat, Institut Catholique de Paris, 1952, p. XIII.

²⁹ *Ibid.*, p. XIV.

définition sommaire et provisoire de son objet: le mal moral est la privation totale ou partielle du bien suprême de l'homme, par la propre faute de ce dernier.”³¹.

³⁰ En endavant, majoritàriament citada amb les sigles ‘EE’.

³¹ Op. cit., p. XIV. La cursiva és nostra, i el subratllat de l’original.

1.2 Metodologia

1.2.1 Consideració sobre els textos font i la figura de l'autor

En l'àmbit de la filosofia antiga, i atès l'elevat grau de desconeixença que sol haver entorn de l'individu *històric* o “real” a qui s'atribueixen unes determinades obres (acte d'atribució que justament possibilita parlar d'una cosa tal com *l'autoria*), gairebé sempre resulta d'allò més controvertit referir-se a la figura de l'autor. El cas de l'autor a què ens volem referir amb l'expressió “Aristòtil” no n'és pas una excepció, i s'ha escrit molt sobre si, més enllà de la indiscutible existència d'un individu concret amb dades biogràfiques com, per exemple, ser deixeble de Plató, creador d'una nova escola filosòfica o preceptor d'Alexandre el Gran, cal atribuir a l'individu en qüestió l'autoria de la majoria de les obres que componen el *Corpus Aristotelicum* i remetre així tota una doctrina filosòfica a un sol cap pensant, o bé és més pertinent vincular aquella producció a una comunitat històrica de pensament sens dubte encapçalada per un mestre, però en la qual hi haurien confluït i deixat la seva petja diversos membres de l'escola peripatètica.

Pel que fa a la part estrictament ètica del *Corpus*, el que s'acaba de dir s'aplicaria fil per randa. Ni tan sols l'*Ètica nicomaquea*, l'obra que segons la tradició definiria el patró ètic aristotèlic³², ha escapat a l'ombra de la sospita, i s'ha arribat a discutir força sobre qui pot haver estat el personatge històric concret, responsable de la seva composició original. En qualsevol cas, el que sembla haver obtingut una credibilitat generalitzada és la tesi que l'*Ètica nicomaquea* es nodreix dels apunts que l'estagirita utilitzava a l'hora d'impartir el seu

magisteri (“[I]s the most brilliant set of lecture notes ever written”, afirma sense embuts MacIntyre³³), i, en conseqüència, és una obra que generalment s’atribueix al, diguem-ne, Aristòtil històric.

L’*Ètica eudemea* és una obra d’autoria encara molt més discutida, i la *Gran Ètica* no acostuma a acceptar-se com a obra aristotèlica autèntica; pel que fa al petit tractat sobre les virtuts i els vicis també recollit per Andrònic de Rodes, *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακίῳν*, hi ha acord en considerar-lo obra d’un exegeta del segle I aC o dC. Així doncs, l’Aristòtil autor sembla esvair-se a mesura que ens allunyem de l’*EN*, encara que tampoc no han faltat bons aristotelistes –com ara Anthony Kenny– que afirmessin que l’obra d’autoria autèntica (o, si més no, *més* autèntica) pel que fa a la producció ètica de l’estagirita, és l’*Ètica eudemea*³⁴. Aquí no es farà de tot això qüestió, de manera que almenys quant a l’*EN* (i en consonància amb la ja esmentada assumpció que aquest text definiria el patró ètic aristotèlic i es tracta d’una espècie de guió personal per a l’exposició oral), subscriurem les paraules de Francis Sparshott en el seu detallat comentari de l’obra: “I am taking the actual text of *EN*, as preserved in a manuscript tradition that is nearly unanimous, as an object given for exegesis, *as if* it were the work of an author and *as if* that author were Aristotle.”³⁵. De nou pel que fa a l’*Ètica eudemea*, i d’acord amb el que s’ha dit a l’apartat 1.1.2, també la considerem una obra que reflecteix el pensament ètic de l’estagirita, concretament el de la

³² Cfr. *supra*, 1.1.2.

³³ *After Virtue*, p. 147.

³⁴ Cfr. KENNY, A., *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*; Oxford, Clarendon Press, 1978. En temps passats, però, n’hi ha hagut que fins i tot han afirmat la preponderància de la *Gran Ètica*, com en el cas de Schleiermacher, qui a més a més la considerava l’única obra moral estrictament aristotèlica del *Corpus* (cfr. SCHLEIERMACHER, F., *Über die ethischen Werke des Aristoteles* dins ID., *Sämtliche Werke*; Berlin, 1835, p. 306-333); Hans Von Arnim –i a partir d’ell figures eminents com Dirlmeier o Düring– també sostingué, amb matisos, l’autenticitat d’aquest text, però juntament amb la de l’*EE* i l’*EN*.

fase que condueix a l'*EN*³⁶, però no s'adquireix cap tipus de compromís respecte a la seva autoria històrica quant a la seva forma final; pel que fa a la qüestió dels llibres comuns, finalment, direm amb Sarah Broadie que estem d'acord “with those who identify the *EE* as the first home of the common books, but nonetheless take it that Aristotle himself would have sanctioned placing them in the Nicomachean context.”³⁷.

1.2.2. El treball textual

1.2.2.1 El treball amb la font

El present treball s'ha basat per sobre de tot en una anàlisi sistemàtica de la font grega, a la recerca, com ja avançàvem a 1.1, d'un fonament objectiu que permeti “endreçar” el calaix de sastre en què de vegades sembla convertir-se el tema del mal moral en l'ètica de l'estagirita. I si el fonament objectiu en la Història de la Filosofia són, per excel·lència, els textos (entesos a partir de la idea d'unitat de significat), en el nostre cas encara ens hem hagut d'endinsar un xic dins aquest element textual, per mirar de trobar el darrer fonament objectiu d'aquesta investigació en allò que és l'element bàsic de tot plegat: les paraules, i evidentment l'ús que se'n fa.

Des d'un punt de vista cronològic, aquest descens a l'estricta lèxic com a via de fonamentació va originar-se en un especial advertiment, a saber, que la immensa majoria de

³⁵ SPARSHOTT, F., *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*; Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1996, p. 4.

³⁶ Cfr. *infra*, 2.3.2.

traduccions consultades dels textos ètics d'Aristòtil no seguia criteris clars o estables a l'hora de traduir el vocabulari del mal moral utilitzat per l'estagirita. Així, observàrem que les paraules d'aquest vocabulari (*φάυλος, κακός, μοχθηρός*, etc.) no tan sols no eren, cadascuna d'elles, traduïdes sempre de la mateixa manera³⁸, sinó que, endemés, els diferents vocables que podien recollir la traducció del mot grec en qüestió (ja fos al català, castellà, anglès, francès o alemany, les llengües més utilitzades en el nostre cas quan s'ha treballat amb versions modernes del text grec), tampoc no eren sempre estrictament sinònims, amb la qual cosa va sorgir la sospita que potser s'estava produint una important pèrdua de matís³⁹; calia, doncs, revisar l'element textual original, i només així semblava possible, endemés, començar a resoldre determinats dubtes i malentesos que una primera anàlisi dels textos oferia.

El que va seguir a aquestes primeres passes de la investigació, per tant, va ser una atenta i profunda relectura de la font, amb l'anàlisi lèxica del text grec com a principal prioritat. Les diferents versions en llengües modernes que dels textos aristotèlics s'han utilitzat, han estat sens dubte un molt bon guia per localitzar els passatges que més interessaven, però el treball bàsic i fonamental s'ha fet amb l'original i sempre sense deixar de parar atenció a l'aparell crític de les edicions utilitzades, especialment al de la catalana de J. Batalla en el cas de l'*Ètica nicomaquea*. Creiem que aquest intens treball sobre la font ha

³⁷ BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*, New York-Oxford, Oxford UP, 1991, Foreword.

³⁸ Amb la notable excepció d'*ἀκρασία* i *ἀκρατής*, més altres que són objecte de comentari a la següent nota.

³⁹ A l'excepció que, pel que fa a aquesta qüestió, ja hem dit que representen els termes *ἀκρασία* i *ἀκρατής*, caldria afegir els mots grecs que –quan els hi ha– corresponen als diferents vicis per excés o per defecte; cadascun d'aquests mots, tal com passa amb *ἀκρασία* i *ἀκρατής*, són traduïts gairebé sempre amb la mateixa paraula sigui quina sigui la versió del text utilitzada. La seva forma d'aparèixer en els escrits aristotèlics, però, ja propicia aquest *modus operandi* quant a la traducció, i és que encara que siguin termes que puguin haver estat extrets del vocabulari popular de l'època, en el text aristotèlic han esdevingut tècnics per tenir la funció específica de, normalment, designar l'extrem, i s'entén que un terme tècnic, tal com també l'és per exemple

donat bona part dels fruits desitjats, i, el que és potser gairebé igual d'important, ha permès encarar amb una posició teòricament prou sòlida la bibliografia secundària que es va determinar de consultar.

1.2.2.2 El treball amb la bibliografia secundària

Les consideracions que s'acaben de fer quant a la importància de la recerca sobre la font, poden donar una idea de quin és el lloc que ha correspost a la bibliografia secundària en aquesta tesi; exactament aquest, secundari, sense que això hagi de representar cap tipus de menysteniment. Simplement s'esdevé que no ens hem volgut perdre pels camins de la immensa bibliografia que a aquestes alçades ja hi ha sobre la ètica d'Aristòtil, opció que, de seguir-la, ens hauria desviat del veritable objectiu d'aquest treball, que no és tant trobar una posició pròpia en l'entramat d'interpretacions tradicionals de la filosofia moral de l'estagirita, com *obrir* una nova discussió sobre un tema fins ara pràcticament menystingut; és clar, s'han atès els arguments exposats pels millors –pel que fa si més no a filosofia moral– aristotelistes del moment i de la segona meitat del segle passat (Aubenque o MacIntyre, per citar-ne dos de ben coneguts), però més enllà d'aquests autors referits i citats per gairebé tothom, s'ha mirat de tenir cura en la selecció de lectures que no guardaven una estricta relació amb el tema d'estudi.

Precisament pel que fa a literatura específica sobre el nostre tòpic, i tal com s'apuntava al punt 1.1, val a dir que no se n'ha produït gaire, almenys si hom la compara

‘ἄρετή’ (o ‘ἀκρασία’ i ‘ἀκρατής’), sigui sempre traduït de la mateixa manera (encara que hi aparegui de manera

amb els munts d'articles, compilacions i llibres que han tingut i tenen per objecte les qüestions clàssiques de la filosofia moral aristotèlica (el bé de l'home o l'essència de la virtut, posem per cas). La idea del mal pràctic, en aquest sentit, és una idea que acostuma a ocupar un lloc *transversal* en la literatura ètica sobre l'estagirita, de manera que es tracta d'una noció freqüentment al·ludida però poques vegades estudiada a fons; així, pocs han estat els articles que s'han pogut trobar dedicats únicament i exclusiva al tema, mentre que pel que fa a monografies o compilacions la visió és gairebé desèrtica, en sintonia amb el resultat ja mostrat de la recerca de tesis doctorals sobre la qüestió.

Atès aquest context, el que sobretot s'ha fet és recórrer als grans comentaristes de l'obra que, com ja hem dit a 1.1.2, ha estat tradicionalment presa com a punt de referència bàsic per a la intel·lecció de la filosofia moral aristotèlica: l'*Ètica nicomaquea*. I ho hem fet a la recerca d'informacions concretes que servissin per bastir de manera prou sòlida l'estructura exegètica d'aquest treball. S'ha parat especial atenció, doncs, als minuciosos comentaris dels segles XIX i XX (si ho mirem des d'una perspectiva cronològica, des de Grant fins a Sparshott, passant per Stewart, Dirlmeier, i Gauthier-Jolif entre d'altres), mentre que pel que fa als comentaristes anteriors, ja des de la mateixa Antiguitat fins a l'Edat Moderna, hem mirat de no obviar l'exegesi de Tomàs d'Aquino (*In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*), encara que potser caldria revisar o relativitzar la seva importància si fem cas del que ens diu Gauthier, ja a partir del mateix títol de l'obra:

repetida).

“Ce titre même dit bien ce que Saint Thomas entendait faire: un commentaire qui donne le sens littéral du livre d’Aristote, mais sans entrer dans le détail de l’analyse grammaticale et en s’attachant surtout à en exprimer brièvement le contenu doctrinal. (...) son commentaire présente tous les caractères d’une œuvre rapide, faite, si j’ose dire, «de chic». (...) Quoi qu’il en soit, le commentaire de saint Thomas sur l’*Éthique*, envisagé du point de vue de l’exégèse aristotélicienne, est une œuvre manquée et de nul secours”⁴⁰.

En un segon ordre de textos utilitzats, ara sí, hi hauria el conjunt d’articles que bonament s’ha pogut trobar sobre el tema, ben pocs com ja ha estat assenyalat i no sempre de la qualitat i rigor desitjats; en qualsevol cas, ens hi hem aplicat especialment i se n’ha intentat de traure el màxim profit. Especialment esperonador i interessant, però, ha resultat l’article “The Moral Status of “the Many” in Aristotle”, del professor de la Western Kentucky University Jan Edward Garrett⁴¹, qui fa una aproximació al perfil moral dels πολλοί en uns termes similars als que vehiculen la segona part del present treball, tot i que en un sentit (i amb una conclusió) prou diferenciat del nostre. Es tracta, sense cap mena de dubte, del treball més rigorós i documentat que sobre la qüestió específica del mal moral en l’estagirita hem trobat en el decurs de la nostra recerca, i ha estat inevitable que ens hi referíssim amb notable regularitat. En l’altre extrem hi trobaríem treballs de suggerentíssim títol però amb un desenvolupament intern que poc ajudava a la investigació aquí duta a

⁴⁰ ARISTOTE, *L’Éthique à Nicomaque*; Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain-Paris, Institut Supérieur de Philosophie de l’Université de Louvain, 1970², Tome I, Première partie (“Introduction”, per R.A. Gauthier), p. 129-131. Certament, del pensament de l’aquinate potser ens ha estat de més profit el *De malo*, així com determinats passatges de la segona part de la *Summa theologiae*, però vàrem creure que de cap de les maneres es podia deixar de consultar (si més no per contrastar les paraules de Gauthier) el comentari que de l’EN n’ha fet l’aristotèlic més insigne.

terme, bé perquè s'aplicaven sobre una qüestió molt concreta de l'imaginari ètic aristotèlic referit al tema del mal, bé perquè resultaven ser excessivament generalistes⁴².

No poques vegades de més ajut, en canvi, que alguns dels articles que s'acaben d'esmentar (és clar, Garrett a banda), han estat les obres de caire més general sobre l'ètica aristotèlica, és a dir, aquells textos, correntment monografies, que ofereixen una visió de conjunt de la filosofia moral de l'estagirita encara que això pugui donar-se a partir de l'anàlisi d'un vessant que no estigui directament relacionat amb la qüestió concreta del mal moral, tal com s'esdevé, per exemple, en el cas de P. Aubenque a *La prudence chez Aristote*. En aquest apartat destaca certament amb llum pròpia A. MacIntyre i el seu *After Virtue*, al qual acompanyen, a més a més del ja citat Aubenque, autors per exemple tan distants entre si –i no només en el temps– com L. Ollé-Laprune i A. Heller; també amb l'ajut de tots ells, és clar, s'ha mirat de contextualitzar adequadament la recerca pel que fa a la globalitat de l'ètica d'Aristòtil, i en alguns casos no només pel que fa a l'ètica, sinó quant a la seva filosofia sencera.

⁴¹ GARRETT, J.A., The Moral Status of “the Many” in Aristotle; *Journal of the History of Philosophy*, 31(1993)2, 171-189.

⁴² Una bona mostra de treball de la penúltima categoria fóra BOLOTIN, D., Aristotle on the Question of Evil in BARTLETT, R.C., et COLLINS, S.D. (eds.), *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*; SUNY Press, 1999, p. 159-170. Darrera un títol que indica un tractament general de la qüestió, s'hi amaga una particular exegesi de com l'estagirita planteja les nocions de justícia i injustícia, en uns termes que finalment no s'han jutjat profitosos per al desenvolupament del present treball. A tall d'exemple en citarem la següent afirmació: “Although Greek has no word that quite corresponds to the English word “evil”, Aristotle speaks clearly enough of what we have in mind when we say that Hitler and Stalin were evil” (p. 159). A banda de la relativa inconsistència que implica aquesta complexa afirmació (difícilment hom pot parlar suficientment clar de quelcom sense paraules que es refereixin prou clarament a aquest quelcom), hem de dir que després de la nostra anàlisi som més aviat proclius a afirmar just el contrari del que diu en Bolotin, és a dir, que el grec clàssic posseiria suficients possibilitats com per satisfer el contingut bàsic de la paraula anglesa “evil”, però que, en canvi, potser no aconseguiríem copsar a través de cap d'aquestes possibilitats l'esbiaixament moral i polític que el nacionalsocialisme i l'estalinisme han representat. Quant a treballs excessivament generalistes i, en conseqüència, d'escàs valor científic, en podríem citar l'exemple de FIORENTINO, F., Il male in Aristotele e in Platone; *Sapienza*, LI(1998)4, p. 381-397.

Més enllà, però, de la bibliografia directament relacionada, d'una manera o altra, amb el pensament ètic de l'estagirita, hi ha un tipus de textos d'obligada lectura quan hom pretén tirar endavant un treball a fons sobre qualche aspecte i/o autor o autors de la filosofia antiga: ens referim a la bibliografia estrictament històrica, que ens informa i documenta sobre el que envoltava i, d'una manera o altra, influïa en el pensament de l'autor o autors estudiats, i/o incideix en el perfil sociopolític de la qüestió tractada; el cas d'Aristòtil, novament, no n'ha de ser una excepció, i per tant s'ha procurat d'esbrinar algunes de les claus contextuals de la seva ètica, especialment aquelles implicades en la consideració que del tema del mal moral la seva època i societat feien. En aquest sentit, hem de dir que encara que la literatura històrica no acostumi a ser tan precisa sobre qüestions ètiques com la literatura filosòfica a l'efecte, el grau d'acostament que hi hem pogut trobar en autors com ara M.I. Finley o J. de Romilly no només ens ha permès de comprovar en quins aspectes Aristòtil era fill del seu temps (fet que mai no s'ha de oblidar i que, no cal dir, no és incompatible amb una eventual vigència de la seva filosofia moral), sinó que fins i tot ha il·luminat ocasionalment el camí de la pròpia reflexió.

I ja per acabar aquest subapartat dedicat a la bibliografia secundària utilitzada, voldríem fer esment del conjunt d'obres de consulta que en molts casos ha estat utilitzat per poder obrir-nos pas en el vessant més filològic d'aquest treball; ens referim per sobre de tot a diccionaris i gramàtiques de grec clàssic (des dels i les de tipus més senzill, fins a eines erudites i imprescindibles com el *Liddell-Scott-Jones*), encara que en aquest capítol també caldria incloure, per exemple, un recull lexicogràfic tan important com el preparat per Bonitz en el marc de l'edició que Bekker féu dels textos aristotèlics; igualment es podrien incorporar a aquesta categoria, finalment, determinats recursos telemàtics com ara

la *Persens Digital Library* o el *Thesaurus Linguae Graecae*, que en ocasions han facilitat força les tasques més mecàniques de la recerca.

1.3 Estructura de la tesi

Aquest treball, si deixem de banda la present introducció i la part final de conclusions, s'estructura en dos grans blocs teòrics ben diferenciats. En el primer bloc s'estudia per sobre de tot la dimensió individual o estrictament ètica de la qüestió del mal moral en Aristòtil, tot posant de manifest la sèrie de categories i distincions que esdevenen decisives per a una més acurada comprensió de la dita qüestió, tasca que hem tingut cura d'arrelar en el textos atribuïts a l'estagirita. La majoria de les dites categories i distincions, no gensmenys, ja ha estat reconeguda i estudiada d'una manera o una altra per la llarga tradició exegètica de la filosofia moral d'Aristòtil, però en aquest treball no s'hi ha volgut deixar de fer-ne un petit repàs, i també hi han estat exposades. El resultat esquemàtic d'aquesta tasca queda recollit en el capítol 2.2.

Acabem de parlar de la *majoria* de categories i distincions aristotèliques en relació amb el tema del mal pràctic, i és que el capítol que es pot considerar central dins aquesta primera part (i fins i tot dins tota la tesi), el 2.3, tracta d'una distinció i d'uns conceptes que fins ara havien passat gairebé inadvertits per a la tradició d'estudis a què es feia referència anteriorment. Efectivament, en aquest capítol 2.3 es parla de la crucial diferència que hi hauria entre la figura del φαῦλος i la del μοχθηρός, diferència que s'hauria d'entendre en el marc d'una determinada conceptualització aristotèlica dels costums, una conceptualització de la qual també n'intentem retre compte. No cal dir, cap de les conclusions a què s'arriba en aquest capítol quant a les fites assenyalades, no s'hauria pogut assolir sense l'intens treball fet sobre el text original de la font; en conseqüència, aquest capítol 2.3 de la tesi és el que incorpora, potser, un major aparell filològic o, si més no, una major concreció sobre la

literalitat del text aristotèlic, encara que aquesta atenció sobre la font en la seva versió original és un tret que s'escampa, d'una manera o altra, tot al llarg del present treball. També és el capítol que conté més apartats, fruit sens dubte de l'esforç per donar sencera raó de la distinció i conceptes estudiats.

En relació amb tot plegat, però, es va considerar necessari dibuixar el marc teòretic de la recerca corrent, és a dir, aquell conjunt de referències en principi externes al tema d'estudi, però sense la consideració de les quals la tasca d'investigació hauria resultat segurament esbiaixada. En altres paraules, es tractava de situar correctament el tòpic del mal moral dins l'entramat conceptual de l'ètica aristotèlica, i això és el que s'ha mirat de fer en el capítol 2.1 ("El context: la psicologia moral aristotèlica") d'aquesta primera part, un capítol en la introducció del qual es troben claus més precises sobre què entenem per l'esmentada "psicologia moral aristotèlica".

Pel que fa al segon gran bloc de la tesi, està dedicat bàsicament –com ja apunta el seu nom– a la dimensió sociopolítica del que s'exposa al llarg del bloc precedent, i s'estructura en dos capítols, un primer (3.1) dedicat a la figura de *οἱ πολλοί*, figura tradicionalment menystinguda pels comentaristes dels textos èticopolítics de l'estagirita però que en el present treball, contra aquest oblit, s'ha acabat considerant cabdal en relació amb la consideració aristotèlica del mal moral des d'una perspectiva social, i un segon (3.2) de caràcter marcadament més teòretic.

Pel que fa al contingut del primer d'aquests capítols, allò que per sobre de tot s'hi ha intentat plasmar, també a partir d'una acurat examen de la font grega, és el perfil moral

d'aquell concepte “dels molts” o, per dir-ho amb un vocable molt més proper, de la *majoria*, una categoria que al capdavant esdevé decisiva en qualsevol reflexió sobre l'ordre polític, i a la qual Aristòtil s'hi refereix de manera prou freqüent; en aquest sentit, s'hi han intentat relacionar les nocions ètiques aparegudes i estudiades al primer bloc d'aquesta tesi, amb el tractament que es dona en els textos aristotèlics a la dita figura de *οἱ πολλοί*, i anticipadament en volem destacar la següent conclusió general: *οἱ πολλοί σόν (οἱ) φαῦλοι*. En aquest capítol 3.1 també s'ha tractat de determinar, a partir de l'anàlisi de determinats passatges de la font, si *οἱ πολλοί* podrien considerar-se com una sort d'estàndard moral dins l'àmbit de les conductes que desvien l'home de l'assoliment del bé que li és propi.

Quant al segon capítol d'aquesta segona part de la tesi, intitulat “El bé comú de la *πόλις*: condicions de possibilitat i amenaces”, té un caire més temptatiu, i s'hi plasma un intent d'aproximar-se al substrat ètic de la filosofia política aristotèlica no des del clàssic enfocament que propicien les idees de bé i virtut, sinó des de la nova perspectiva que ens ofereix l'estudi de la qüestió del mal moral dins el pensament ètic de l'estagirita, de manera que el contingut d'aquest capítol 3.2 pot veure's senzillament com un intent d'anar una mica més enllà de la literalitat del text aristotèlic tot respectant, això sí, dues premisses metodològiques fonamentals: d'una banda *partir* del mateix text aristotèlic, i de l'altra *respectar* (i, en la mesura del possible, ajustar-se a) l'esperit que, quan s'analitza aquell text a fons, tot investigador en filosofia moral ha d'acabar-hi copsant (encara que, és clar, entre els diferents investigadors es pugui dissentir quant al contingut essencial d'aquell esperit). Així doncs, i a diferència del que s'esdevé en tot allò que el precedeix, en aquest capítol final previ a les conclusions hem pretès d'oferir una visió de *conjunt* que, concretament, cerca relacionar de manera *general* les conclusions que de l'estudi de la qüestió del mal moral

en Aristòtil s'han anat aconseguint, amb conceptes clàssics i comunament acceptats de la filosofia política de l'estagirita que, en particular, esperem que hagin estat enriquits a partir de l'estudi de *οἱ πολλοί* que hom trobarà a 3.1. Aquesta aproximació general s'ha fet girar al voltant de les idees de *ὁμόνοια* i *στάσις* (la primera de les quals es troba explícitament tractada a l'*Ètica nicomaquea*), i s'ha clos amb una exegesi de la noció de “bé comú” que en certa manera resumeix i sintetitza l'esperit que ha guiat l'elaboració d'aquest treball.

2.

LA PSICOLOGIA ARISTOTÈLICA DEL MAL MORAL

2.1 El context de la recerca: la psicologia moral aristotèlica

Tal com s'ha avançat en la darrera part de la introducció, en aquest capítol s'ha volgut fer menció d'una sèrie d'idees de força abast que són notòriament presents a l'ètica aristotèlica, especialment a l'*Ètica nicomaquea*, i que en aquest sentit constitueixen el lògic embolcall conceptual de les referències al tema del mal moral per part de l'estagirita. Sense la consideració d'aquestes idees fóra certament complicat dotar de ple sentit al conjunt de les esmentades referències aristotèliques a la qüestió del mal pràctic, i, de fet, el que precisament es fa en moltes parts d'aquest treball de tesi és explicitar la relació que en els textos de l'estagirita ja es contemplava implícitament entre un conjunt i altre. D'altra banda, tota aquesta tasca s'ha presentat al capdavant com quelcom gairebé indefugible si atenem a l'absència d'un tractat aristotèlic dedicat específicament a la qüestió del mal moral, és a dir, un espai del *Corpus* on *totes* les habituds, costums i actes que ens allunyen de la consecució del bé hi siguin tractades *sistemàticament* i, en la línia del que se cerca en aquest capítol, vagin emmarcades en la sencera doctrina eudaimonista, la qual cosa mostraria justament com i per què cadascuna d'aquelles habituds, costums i actes (amb els continguts teòrics associats que corresponguin en cada cas), ens allunyen de la (autèntica) felicitat. En comptes d'això, el que tenim són nombrosos tractaments *parcials* i *separats* de la qüestió, on Aristòtil s'ocupa d'*una* manifestació en concret del mal moral sense posar-la en especial relació amb altres formes possibles del mal pràctic, i sense vincular-la amb més d'un o dos aspectes generals de la seva ètica.

El que acabem de dir podria exemplificar-se amb el que caracteritza l'aparició de la *μοχθηρία* al llibre Γ de l'*Ètica nicomaquea*. Allà, dins l'estudi que Aristòtil dedica a la qüestió

de la voluntarietat dels actes⁴³, aquesta forma *parcialment* representativa del mal moral apareix i és tractada exclusivament en funció d'aquesta qüestió de la voluntarietat⁴⁴, i en cap cas és posada en relació amb altres formes típiques del mal moral, principalment perquè aquestes altres formes típiques del mal pràctic tampoc no són referides de manera específica en l'estudi mencionat⁴⁵. Si anem a la totalitat de l'obra, però, veurem que l'*Ètica nicomaquea* està farcida d'aquest tipus d'al·lusions a l'àmbit del mal moral, i és per això que en relació amb els propòsits d'aquest treball calia que el dit reguitzell d'al·lusions fos endreçat, posat en conjunt, i relacionat amb això que hem vingut a anomenar “psicologia moral aristotèlica”.

Nogensmenys, hom podria afirmar que sí que hi ha un petit tractat sobre el mal moral dins el *Corpus*, a saber, aquell que es compondria dels onze primers capítols del llibre H de l'*EN*. Certament, allà hi trobem reflectides i reunides –començant per l'*ἀκρασία*, veritable nucli d'aquesta primera part del llibre H– bona part de les formes i expressions del mal moral que corresponen a l'ètica aristotèlica, però no creiem pas que s'hi assoleixi la sistematicitat (per exemple, pel que fa a l'ús del vocabulari) i exhauribilitat que, segons es deia a l'inici d'aquest capítol, podria esperar-se d'un tractat sobre la qüestió. Això sí, són els passatges en què Aristòtil, sense cap mena de dubte, esmerça més esforços expositius en relació amb el tema del mal pràctic, i no n'obviem pas la seva importància. Tanmateix, també creiem que fóra un error considerar aquesta petita part de l'*EN* com l'epicentre del

⁴³ 1109^b30 *passim* 1114^b24.

⁴⁴ Cfr. 1110^b24-31 i 1113^b15-29.

⁴⁵ Resulta si més no sorprenent, en aquest sentit, que en tota aquesta part dedicada a quelcom tan relacionat amb el fet de l'*ἀκρασία* com és la qüestió de la voluntarietat dels actes, únicament s'hi mencioni aquest arquetípic exemple de mal moral en un parell d'ocasions, a saber, 1111^b13 i 1114^a16. En el primer dels llocs la figura de l'*ἀκρατής* apareix en el marc de l'explicació de la *προαίρεσις*, i en el segon es fa al·lusió al viure *ἀκρατῶς*. En cap dels dos casos es tracta d'una aparició decisiva per a l'explicació corrent. No és el cas, és

pensament aristotèlic sobre el mal moral, almenys si es fa de la mateixa manera que, per exemple, hom considera el llibre Z del mateix text com l'epicentre del pensament aristotèlic sobre les virtuts dianoètiques. En aquest llibre Z de l'EN hi ha una ordenació dels continguts sistemàtica i exhaustiva, i això no es pot pas dir dels onze primers capítols del llibre H. Cal acceptar, doncs, que el tractament que l'estagirita fa de la qüestió del mal moral es troba *disseminat* al llarg dels seus textos ètics, tot relacionant-se de manera *constant* –però no sempre explícita– amb aquelles idees de fons que defineixen, des d'un punt de vista psicològic, la filosofia moral de l'autor. Com assenyala amb encert Agnes Heller (en el decurs, tanmateix, d'una crítica de fons a la filosofia moral de l'estagirita),

“[f]ue Aristóteles quien descubrió que la acción nociva es objeto de la moral en igual medida que la buena y que el hombre es tan responsable del mal como del bien. Pero como se ocupa siempre del bien, el mal queda como un aderezo negativo: no presencia, sino ausencia de algo, un desecho de la forma, de la moral propiamente dicha.”⁴⁶.

Queda palès, doncs, quin tipus de presència té la qüestió del mal moral en l'ètica de l'estagirita i, per tant, com convé relacionar aquesta presència amb l'estructura conceptual que l'engloba. I precisament pel que fa a l'expressió assignada a aquell conjunt d'idees que no poden deixar d'estar relacionades amb el tema del mal pràctic ('psicologia moral aristotèlica'), hem de dir que és una expressió que té com a referent el títol original del

clar, de l'Ètica *eudemea*, on hom hi pot trobar un extens tractament de la qüestió de la incontinència al fil d'una generosa explicació sobre la voluntarietat dels actes.

⁴⁶ Op. cit., p. 300-301.

tractat aristotèlic sobre l'ànima, *Περὶ Ψυχῆς*, i que voldria ser-ne el paral·lel quant a aquelles idees estrictament ètiques. D'aquesta manera, si s'accepta que en el tractat aristotèlic sobre l'ànima la *ψυχή* hi és descrita com a ens que, sigui quina sigui la seva espècie, es relaciona amb un món que l'envolta, aleshores en un eventual tractat sobre l'ànima *en tant que ens moral*⁴⁷ aquesta ànima ja no podria ser una altra que l'ànima humana considerada en tota la seva complexitat (una complexitat que inclou la seva dimensió racional, condició de possibilitat del fer moral), i hauria de ser vista i estudiada com a *ànima que es relaciona amb altres ànimes (humanes)*, incloent-hi, és clar, la relació reflexiva, que és al capdavant la que fonamenta tota l'ètica aristotèlica⁴⁸. La pretensió, però, del recull comentat d'idees que es presenta a continuació no és pas ni molt menys la de ser una exegesi exhaustiva d'aquella *ἠθικῆς ψυχῆς*, essent la causa principal d'aquesta renúncia el fet que, d'una manera o altra, la tasca en qüestió ja va ser entomada per la mateixa *EN*. Ara bé, a l'*EN*, a més a més dels continguts ètics per excel·lència, s'hi apleguen d'altres de molt diversa índole (metafísics, polítics, epistemològics, etc.), i el que hem fet és mirar de destriar aquells elements d'ètica moral (o que guarden relació directa amb l'ètica, com ara el cas del coneixement), seleccionar-ne els que se'ns apareixien com a més importants, i, finalment, com ja ha estat dit, plantejar la relació que pot establir-se entre aquest "nucli ètic" i les diferents al·lusions que Aristòtil fa al tema del mal pràctic (certament hi ha ocasions, però, en què aquest vincle ja queda explicitat pel mateix Aristòtil, i aleshores nosaltres ens hem limitat a assenyalar-lo i a, eventualment, posar-lo en relació amb certes conclusions nostres o amb d'altres passatges que també mostren d'una manera o altra el vincle esmentat). Tot seguint aquest criteri, en primer lloc ens ocupem del lligam que

⁴⁷ Eventual tractat que, en la línia del que diem, podria portar com a títol *Περὶ ἠθικῆς Ψυχῆς*, atès l'ús de l'adjectiu a, per exemple, 1139^a34.

l'estagirita estableix entre la idea de mal moral i els conceptes de plaer i dolor, hi segueix l'anàlisi de la relació entre la προαίρεσις aristotèlica i el nostre objecte d'estudi, i finalment es fa una petita exegesi del binomi conformat per mal pràctic i coneixement.

2.1.1 Les decisives funcions del plaer i del dolor

Ens trobem davant d'unes nocions fonamentals per a l'ètica aristotèlica. La capacitat nostra de sentir plaer i dolor, segons l'estagirita, resulta ser quelcom decisiu pel que fa a la definició de les nostres expectatives quotidianes i, al capdavall, vitals. En aquest sentit, un *correcte* ús o administració d'aquesta capacitat ens du cap a la felicitat i, pel camí, esdevenim virtuosos de caràcter; per contra, una relació esbiaixada de l'home amb aquesta capacitat seva quan la posa en pràctica, el mena cap a llocs que l'allunyen de l'autèntica felicitat i també de la virtut ètica. És una idea que trobem clarament palesa al segon llibre de l'*Ètica nicomaquea*, quan s'assenyala que “[l]a virtut ètica té a veure amb els plaers i els dolors (...) cometem els mals [τὰ φαῦλα] a causa del plaer; i defugim [literalment ‘ens allunyem de’, ἀπεχόμεθα] els béns [τῶν καλῶν] a causa del dolor”⁴⁹; un xic després, a 1104^b30, Aristòtil precisa allò dit i li dóna el context adequat:

“La nostra preferència i el nostre refús s'adrecen a tres objectes: allò que és noble [καλοῦ], allò que és convenient [συμφέροντος] i allò que és plaent [ἡδέος]; i, en sentit contrari, allò que és ignominiós [αἰσχροῦ], allò que és perjudicial [βλαβεροῦ] i allò que és dolorós [λυπεροῦ]. En aquest afer, el qui

⁴⁸ Aquest caràcter cabdal de la relació reflexiva en la filosofia moral de l'estagirita, es mostra amb escreix en el tractament aristotèlic de l'amistat, que té com a punt cardinal aquella relació.

⁴⁹ EN, B, 2, 1104^b9.

és bo [ὁ ἀγαθός] emprèn el camí recte [κατορθωτικός], el qui és dolent [ὁ κακός] es desorienta [literalment ‘s’equivoca’, ἀμαρτητικός], sobretot pel que fa al plaer.”

El plaer especialment, doncs, ens és mostrat d’entrada com un important parany, quelcom de què gairebé hem de guarir-nos. Aristòtil és força explícit al respecte, per exemple a l’hora de donar-nos consells sobre com atansar-nos a la virtut ètica: “(...) cal que en tot moment ens posem a l’aguait, especialment enfront del que és plaent i del que causa plaer [literalment ‘del plaent i del plaer’, τὸ ἡδὺ καὶ τὴν ἡδονήν], per tal com no ho jutgem imparcialment”⁵⁰. Ara bé, quina seria la raó última d’aquesta manca d’imparcialitat en jutjar el plaer i els objectes plaents? Al capdavant, la mateixa naturalesa de l’home, perquè, com s’ha assenyalat poc abans, hi tenim una tendència natural (μᾶλλον πεφύκαμεν πρὸς τὰς ἡδονάς), i com a conseqüència “som enduts més fàcilment vers el desenfrenament que no pas vers la mesura”⁵¹. I és que, en definitiva, el desig de plaer no deixa de ser una de les dues fonts de la conducta dels homes, atès que “tothom actua atret pel que és plaent i noble”⁵².

Donades les premisses que s’acaben d’esmentar, no resulta difícil d’avançar quin seria el resultat més destacable d’una eventual conducta basada en el principi de plaer, és a dir, aquella conducta basada en el principi pràctic (no necessàriament elaborat racionalment) que el plaer és allò absolutament més desitjable. És l’escenari descrit per

⁵⁰ EN, B, 9, 1109^b8.

⁵¹ EN, B, 8, 1109^a14.

⁵² 1110^b10 (literalment “tothom fa tot a causa de les coses plaents i de les coses nobles”, τούτων [τὰ ἡδεα καὶ τὰ καλά] γὰρ χάριν πάντες πάντα πράττουσιν).

Stewart quan afirma que “[t]he *ἡδύ* is something desired irrespectively of its goodness or utility. In seeking the *καλόν* and the *συμφέρον* a man is conscious of a system of things; whereas in following the *ἡδύ*, as such, he has to do with merely isolated particulars”⁵³. I si estirem aquest fil de què ens proveeix Stewart, podem arribar a la següent conclusió: la conseqüència més patent de la recerca esbiaixada del plaer és la corrupció de la idea unitària de vida humana que l’ètica aristotèlica presenta, i que està indissolublement lligada al projecte racional de modelatge del caràcter. Es justifica, doncs, la prudència que Aristòtil reclama enfront de la *ἡδονή*, i sembla clar que la conducta basada en el principi de plaer, en tant que allunya l’home del projecte suara esmentat, ha de passar a formar part del catàleg del mal moral (si més no pel que fa a formes de vida que l’exemplifiquen). En paraules d’Irwin:

“Vice differs from virtue because the virtuous person answers a question that the vicious person does not even ask. The virtuous person has asked what sort of person he ought to be, and how he should conceive himself as a rational agent with an extended life. (...) the view that one ought to be a certain sort of person, or that some aspects of oneself deserve to be developed more than others, is an evaluative judgement that the vicious person does not make”⁵⁴

Cal tenir en compte, però, que en aquest mateix article s’hi troben les següents afirmacions, al voltant de la relació entre plaer i vici:

⁵³ STEWART, J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1892, vol. I, p. 180.

⁵⁴ IRWIN, T., Vice and Reason; *Journal of Ethics*, 5(2001)1, p. 92.

“The vicious person prefers one action over another simply because it appeals to him, not because of some further conviction about its value. One way to express this attitude to our actions is to say that we do them simply for the pleasure of it. Aristotle expresses this fact by saying that the vicious person *thinks* he should *always* pursue the pleasant thing that is available. This would be misleading if it meant that the vicious person is in principle less likely than other people to forgo immediate pleasure for some strategic reason. (...) Aristotle is not being misleading, however, if he means that the vicious person settles his ends by consulting his preferences and inclinations, and does not try to educate his preferences and inclinations by consideration of what is worth pursuing”⁵⁵

Irwin, doncs, opera amb una noció genèrica de vici que englobaria tota conducta que no passa o no vol passar pel sedàs de la raó pràctica aristotèlica, i que es distingeix clarament de l'ἀκρασία. Es tracta d'una noció de clara utilitat teòrica i en punts posteriors d'aquest treball s'hi trobaran referències, però ja avancem que també se'n criticaran alguns dels elements o distincions (o manca de distincions) que inclou.

En qualsevol cas, creiem que totes les dades que s'estan oferint permeten de començar a confirmar que la categoria de mal moral, pel que fa a l'ètica aristotèlica, també pot forjar-se —com la resta de conceptes clau de la filosofia moral de l'estagirita— a partir de la consideració del fi de l'existència de l'home, un fi que, en definitiva, apareix com la culminació d'un tot complex on els elements que s'hi integren, incloent-hi la consecució de plaer, guarden un determinat ordre en funció precisament de la culminació que el fi

⁵⁵ Ibid., p. 89; la cursiva és nostra.

representa. Enfront d'aquesta concepció que eventualment hom podria figurar a través d'una imatge piramidal, es troba la idea de flux que aniria associada a la conducta guiada, explícitament o implícita, pel principi de plaer. En el marc d'aquesta darrera conducta, la consecució del fi de la vida humana, entès ara aquest fi a la manera aristotèlica, és una tasca l'inici de la qual s'ajorna a cada instant, al mateix temps que (i a causa que) es rebutja, per activa o per passiva, la formulació (i, en conseqüència, qualsevulla possible resposta) de la crucial pregunta a la qual ja hem vist que hi al·ludia Irwin i que és assenyalada explícitament per Sparshott: "Is one way of living a human life better than other ways? This is the question to which the *Ethics* as a whole essays an answer"⁵⁶. I si aquesta pregunta no és formulada per l'agent moral, el seu allunyament del fi degut és, en bona lògica, gairebé irreversible:

“El débil (incontinente) es corregible porque en él se preserva el principio racional y la evaluación correcta del fin de la acción, es decir, no cree que debe abandonarse a los placeres. Pero no es posible corregir al injusto ni persuadirlo a que cambie porque está convencido de que el fin de la acción es el placer sin restricción. (...) El verdadero fin de la acción sólo se manifiesta intuitivamente a un alma provista del *habitus* de la virtud (...). Por eso el vicioso está ciego a las realidades morales”⁵⁷

⁵⁶ Op. cit., p. 11.

⁵⁷ RIVERA, J.A., Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino sobre la curabilidad de lo malo; *Diálogos*, 73(1999), p. 147. Rivera també parla genèricament de l'agent viciós i no s'hi deté a fer ulteriors distincions, però la seva anàlisi introdueix un factor que no es pot deixar de tenir present dins tota aquesta discussió: la idea d'hàbit.

Ara, tornant a la qüestió estricta de la relació entre, d'una banda, el plaer i el dolor, i de l'altra el mal pràctic, i ja per acabar-ne aquest ràpid repàs, no voldríem deixar de fer menció crítica d'una eventual interpretació del passatge aristotèlic citat i destacat *supra*, segons el qual l'home bo emprèn el camí recte quant als tres objectes de preferència pràctica, a saber, allò noble, allò convenient i allò plaent, mentre que l'home dolent s'hi equivoca, especialment en allò tocant al plaer; així, la interpretació que a parer nostre cal sempre refusar amb fermesa per tal de no entelar la comprensió de tots aquests assumptes en relació amb l'ètica aristotèlica és la que condueix a creure, en analitzar el passatge en qüestió (i perquè la sintaxi de la darrera frase així ho permet), que Aristòtil està descrivint com es condueixen ó ἀγαθός i ó κακός pel que fa als allà esmentats objectes de preferència i refús, *com si aquelles figures morals ja estiguessin definides amb anterioritat als actes de preferència o refús*. Aquesta possible lectura, però, no guardaria cap tipus d'ordre amb la immensa majoria de caracteritzacions aristotèliques d'aquells ἀγαθός i κακός, comunament presentats com a figures nascudes de *pràctiques* morals diferenciades; de fet, una d'aquestes caracteritzacions la trobem al final del mateix capítol a què correspon el passatge que ens ocupa, i és tan concisa com explícita : “[Q]ualsevol tractament de la virtut i la política ha de tenir en compte el plaer i el dolor. Qui en faci un bon ús esdevindrà [ἔσται] bo; qui en faci un mal ús, malvat [ὁ δε κακῶς κακός]”⁵⁸. Just a continuació, l'estagirita enceta l'explicació que trencaria la circularitat que segons alguns presenta la típica seqüència ἐνέργεια-ἔθος-ἔξις-ἦθος, i la idea que la condició moral dels individus neix, en essència, de la pràctica moral quotidiana queda definitivament corroborada, al temps que hom pot observar una mostra

⁵⁸ EN, B, 2, 1105^a10. I l'estricta embolcall conceptual d'aquesta consideració fóra, en resum, que “[l]a virtut s'oposa al *pathos* espontani i sobre ell s'exercita; però aquesta virtut bastida enfront d'ell ha partit d'aquest mateix *pathos*: un *ethos* dolent és un *ethos* mal construït, i això significa una pèssima estratègia d'ús de plaers i dolors” (SARRATE, C., L'ètica d'Aristòtil com a clarificació dels costums; *Comprendre*, 1(1999)1, 41-69, p. 65).

més de l'afany aristotèlic de donar bon compte de la notable pluralitat de possibilitats morals.

2.1.2 Προαίρεσις i mal moral

Semblaria que la noció de προαίρεσις, o elecció moral fruit d'una deliberació, hauria de tenir una importància cabdal per a la present investigació, atès que l'esmentada προαίρεσις “és allò que més pròpiament correspon de fer a la virtut [literalment “sembla ser allò més familiar a la virtut”, οἰκειότατον γὰρ εἶναι δοκεῖ τῇ ἀρετῇ], i allò que més acuradament permet de distingir entre els diversos caràcters [ἥθη], molt més que no pas ho permeten les accions [πράξεων]”⁵⁹. La pregunta que cal fer-se, però, és: D'aquests “diversos caràcters” que menciona Aristòtil, i que queden innominats en aquesta presentació de l'acte de la προαίρεσις, n'hi ha que s'apartin de la virtut? Per tal que la resposta a aquesta pregunta pugui ser afirmativa, cal que es doni una de les dues següents possibilitats: o bé la προαίρεσις posseeix diverses formes que corresponen, cadascuna d'elles, a un determinat *típus* de caràcter, de manera que un –o més– d'aquests tipus de caràcter sigui o siguin del tipus “no virtuos”, o bé el grau *genèric* de presència de la προαίρεσις en les diferents conductes individuals permet de fer, sense perjudici d'ulteriors distincions en la forma de la pròpia προαίρεσις, una discriminació bàsica entre les citades conductes individuals, i això en el sentit següent: cal considerar virtuos aquell en qui l'acte de la προαίρεσις és present de manera continuada i definitòria, i cal considerar genèricament *no* virtuos tot aquell en què la

⁵⁹ EN, Γ, 4, 1111^b5.

προαίρεσις deixa d'aparèixer de la manera esmentada, i passa a ser una mera nota accidental o transitòria.

Abans, però, de mirar d'establir fins a quin punt cadascuna d'aquestes possibilitats s'ajusta a l'esperit i a la lletra aristotèliques, i precisament perquè cal no descartar que cap d'elles ho faci en grau algun i s'hagi finalment d'afirmar que la προαίρεσις és exclusiva del caràcter virtuós (hom no pot oblidar que aquesta última és presentada a 1107^a1 com a ἕξις προαιρετική, i l'adjectiu προαιρετική podria entendre's en un sentit restrictiu), hem d'examinar atentament alguns d'altres passatges de l'*Ètica nicomaquea* en què es parla d'aquesta προαίρεσις, i determinar els aspectes decisius d'aquest concepte en relació amb el nostre objecte d'estudi.

El primer dels passatges que cal abordar no pot ser un altre que el constituït per les primeres línies de l'*EN*: “Tota art [τέχνη], tota recerca [μέθοδος], com també tota acció [πράξις] i tot propòsit [προαίρεσις] tendeixen, pel que sembla, vers algun bé.”⁶⁰. Aquesta dada primera que tota προαίρεσις aspira, segons sembla o és dit de manera generalitzada, a l'assoliment d'algun bé, no per ja molt coneguda ha de ser menystinguda, atès que constitueix el perfecte embolcall d'un altre important enunciat aristotèlic, a saber, “escollim allò que sabem perfectament que és bo [προαιρούμεθα μὲν ἃ μάλιστα ἴσμεν ἀγαθὰ

⁶⁰ *EN*, A, 1, 1094^a1-2. Batalla tradueix aquí 'προαίρεσις' amb 'propòsit' en comptes de 'escolliment' (el terme que utilitza al llarg de tota la traducció dels capítols del llibre Γ en què la προαίρεσις és al·ludida), tot adduint que el mot grec en qüestió, en aquest inici de l'obra, “designa tot allò que, en general, hom determina de fer” (*op. cit.*, p. 140bis_a), i no només aquella decisió pràctica “resultat d'una ponderada consideració de tot allò que intervé en una acció” (*op. cit.*, p. 221bis_a). Ara bé, en tant que el concepte genèric de “propòsit” es troba incorporat a la idea de “desig deliberat [βουλευτική ὄρεξις] d'allò que es troba en el nostre poder” que defineix la προαίρεσις del llibre Γ (cfr. 1113^a11), creiem que el que diem a continuació sobre la προαίρεσις d'aquest inici de l'*EN* no entra pas en conflicte amb la lectura que Batalla fa aquí del terme (independentment que considerem adequada o no aquesta lectura, cosa que no pertoca ara discutir).

ὄντα]”⁶¹. Semblaria d’entrada, per tant, que entre προαίρεσις i βέ hi ha una relació indissoluble i que en aquest sentit fóra una relació paral·lela a la que Aristòtil estableix entre βούλησις i βέ⁶², però hi hauria un element que la diferenciaria decisivament d’aquesta última; així, mentre el lligam entre βούλησις i βέ pot trencar-se *pràcticament* de formes diverses amb la conseqüència que l’home acaba allunyant-se d’un βέ a què no pot deixar de tendir (i és aquest un trencament que precisament vol il·lustrar-se al llarg d’aquest treball), la relació entre προαίρεσις i βέ apareix, si ens atenim a com Aristòtil presenta en general aquesta mateixa προαίρεσις, com un lligam molt més estable i menys procliu a patir fracassos. És el que remarca Gauthier quan, tot comentant el passatge en el qual l’estagirita afirma que, en general i segons sembla, “l’escolliment té per objecte allò que es troba en el nostre poder”⁶³, ens diu el següent:

“(…) tandis qu’Aristote, d’ordinaire, voit en elle [ή προαίρεσις] une simple décision *de poursuivre la fin de la vertu*, il est amené ici à préciser que pour être vraiment ce qu’elle doit être, une décision efficace, elle se doit monnayer tout au long des jours dans des décisions *de prendre les moyens de parvenir à la fin de la vertu*”⁶⁴.

⁶¹ EN, Γ, 4, 1112^a7. L’adverbi ‘perfectament’, utilitzat per Batalla per a traduir ‘μάλιστ’α’, altera substancialment el contingut d’aquesta important tesi aristotèlica, atès que el coneixement perfecte de quelcom és una circumstància excepcional, mentre que l’acte d’escollir formaria part de la quotidianitat. Caldria, doncs, substituir aquesta idea de perfecció per la de, diguem-ne, “màxima informació posseïda”, que és la que realment s’ajustaria al present ús de ‘μάλιστ’α’, amb la qual cosa una possible traducció del passatge fóra “escollim aquelles coses que més sabem bones”, amb el benentès que aquest coneixement seria, en la majoria dels casos, imperfecte.

⁶² Cfr. EN, Γ, 6, i EE, B, VII, 1223^b6: βούλεται δ’οὐθεις ὁ οἶεται εἶναι κακόν (literalment “ningú no vol per a si allò que creu que és dolent”).

⁶³ EN, Γ, 4, 1111^b29-30

⁶⁴ Op. cit., Tome II, Première partie, p. 196. Del comentari de Gauthier i Jolif cal destacar també, en relació amb aquell enunciat aristotèlic que escollim allò que més sabem com a bo, la seva afirmació que “[s]avoir a ici son sens fort: savoir de *science*; l’opinion est incompatible avec la science, qui ne fait au contraire que renforcer la décision” (p. 197); atès que els conceptes de ciència i error no haurien de ser compatibles (i sí poden ser-ho, en canvi, els d’opinió i error), és clar que si Gauthier i Jolif estan en allò cert pel que fa a la lectura del ἴσμεν

I si aquesta *προαίρεσις* o decisió sobre els mitjans *a fi de bé* ha de ser, doncs, una decisió *realista* (l'exigència d'eficàcia, el tret al capdavall definitori de la *προαίρεσις* segons indica Gauthier, així ho demanaria), també s'estaria refermant per aquesta banda la diferència de la dinàmica de la *προαίρεσις* respecte a la dinàmica de la *βούλησις*, ja que aquesta última, a diferència de la que ens ocupa, és una dinàmica no intrínsecament lligada a la possibilitat fefaent d'aconseguir allò a què tendeix (en el seu cas allò *βουλητόν*), tal com assenyala el mateix Aristòtil a 1111^b22⁶⁵; en aquest sentit, hom podrà concloure que el *realisme* que caracteritza la *προαίρεσις* és, en definitiva, quelcom inseparable del fet que "l'escolliment comporta sempre raó i pensa [ἢ γὰρ προαίρεσις μετὰ λόγου καὶ διανοίας]"⁶⁶.

Ateses aquestes consideracions que s'acaben de fer sobre la *προαίρεσις* aristotèlica, i vistos els passatges en què aquesta *προαίρεσις* és presentada quant als seus trets essencials, potser ens trobem ja en millor disposició de respondre la pregunta que ens plantejàvem en l'inici d'aquest apartat, a saber, en quin sentit la *προαίρεσις* esdevé un acte l'observació del qual permet distingir els diferents caràcters, en especial aquells que s'aparten de la virtut. Ara bé, a partir del que fins ara s'ha assenyalat no sembla pas que la noció de *προαίρεσις* hagi de jugar cap paper en les descripcions que hom pugui donar de les conductes no virtuoses, atès que en cada acte de *προαίρεσις* hi confluirien tant una

de 1112a7, tindrem un argument més per afirmar que el lligam entre *προαίρεσις* i *bé* resulta ser, en definitiva, quelcom difícil de trencar.

⁶⁵ "(...) sí que hi ha volició de l'impossible, per exemple de la immortalitat. La volició, d'altra banda, anhela [també] allò que un mateix mai no podria realitzar, per exemple, el triomf d'un actor o d'un atleta".

⁶⁶ *EN*, Γ, 4, 1112^a15. Aquest fet que siguin la raó i la pensa (ara conformant el procés deliberatiu) el que du a l'acte d'escolliment, constitueix precisament la mediació entre els dos enunciats anteriorment citats: si tota *προαίρεσις* tendeix cap al *bé* (1094a1-2), i *efectivament* només escollim allò que més *sabem* (encara que pugui ser de manera imperfecta) com a *bo* (1112a7), això només pot ser possible per la presència de la raó i la pensa en el procés que ens du cap a aquell acte d'escolliment.

tendència cap al bé⁶⁷, com uns mitjans racionals al servei d'aquesta tendència que són usats *efectivament* per tal de proveir la representació dels mitjans adequats a la consecució del bé concret que encarna aquell bé a què hom tendeix⁶⁸, amb la qual cosa guanyaria força la idea que l'acte d'escolliment ha de correspondre únicament, en sentit estricte, al caràcter virtuós. Tanmateix, si hom analitza amb atenció els fragments en què Aristòtil fa l'exposició més sistemàtica del tema de la *προαίρεσις*⁶⁹, no hi trobarà pas un refús explícit de la possibilitat que l'acte de *προαίρεσις* pugui ser dut a terme per algú no virtuós, i/o que tingui per objecte quelcom que ens aparta del camí de la virtut, i la raó d'això hom podria donar-la tot atenent al següent passatge del segon capítol del llibre Z de l'*EN*:

“Allò que l'afirmació i la negació són en la pensa [*διανοία*], això són el perseguiment i l'aversion en el desig [*ὀρέξει*]. Per consegüent, ja que la virtut ètica és una habitud d'escollir i l'escolliment és un desig deliberat, cal que el raonament sigui veritable i que el desig sigui recte [*δεῖ διὰ ταῦτα τὸν τε λόγον ἀληθῆ εἶναι καὶ τὴν ὀρεξιν ὀρθήν*], a fi que l'escolliment sigui dreturer [*σπουδαία*]; com cal, també, que allò que la raó dicta coincideixi amb allò que el desig persegueix. Aquesta pensa i aquesta veritat són pràctiques.”⁷⁰

A partir d'aquestes paraules semblaria efectivament que 1) la *προαίρεσις* aristotèlica és un fet moral no restringit al caràcter virtuós, i 2) que, per tal que un acte de *προαίρεσις* pugui ser virtuós, ha d'acomplir unes determinades condicions, a saber, que el raonament

⁶⁷ *EN*, A, 1, 1094^a1-2.

⁶⁸ *EN*, Γ, 4, 1112^a15.

⁶⁹ *EN*, Llibre Γ, cap. 4; *EE*, Llibre B, cap. X.

implicat sigui veritable (λόγον ἀληθῆ), i que el desig que l'impulsa sigui recte (ὄρεξιν ὀρθήν); aquestes dues condicions, però, depassarien el marc d'explicació que del fenomen de la προαίρεσις hom pot trobar tant a *EN*, Γ, 4, com a *EE*, Β, X, i en conseqüència menarien cap a una lectura del *δεῖ* que acabem de veure aparèixer a 1139^a23, en termes d'imperatiu estrictament ètic.

Nosaltres, en canvi, creiem que hi ha suficients raons per llegir aquest *δεῖ* en clau ontològica, de manera que allò que estaria fent Aristòtil a 1139^a23-24 quan diu que “cal que el raonament sigui veritable i que el desig sigui recte a fi que l'escolliment sigui dreturer”, és simplement assenyalar el que de fet s'esdevé, a saber, que la προαίρεσις que se'ns mostra tant a *EN*, Llibre Γ, cap. 4, com a *EE*, Llibre Β, cap. X, no pot deixar d'estar constituïda, en sentit estricte, més que per la coincidència *deguda* entre, d'una banda, el dictamen d'una raó que cerca la veritat en els afers pràctics (podríem dir, una raó *honestà*), i, de l'altra, la rectitud de la tendència vers el fi de l'home⁷¹. Altrament, aquests dos requeriments quant a la qualitat del raonament i del desig que han de dur a la προαίρεσις resultarien ser uns afegitons de massa importància com per no ser inclosos en les ja citades exposicions sistemàtiques d'aquesta προαίρεσις, i per un altre cantó tampoc no s'entendria, si l'acte elícit de προαίρεσις pogués ser al capdavant moralment bivalent (és a dir, que tant pogués vincular-se genèricament als actes imperats virtuosos com als no virtuosos), que Aristòtil n'acabés dient que, *atès que* (διὸ) *l'εὐπραξία* és el fi de *l'ὄρεξις*, “tant podem dir [de la

⁷⁰ *EN*, Ζ, 2, 1139^a21-25.

⁷¹ La qual cosa s'acordaria amb la tesi aristotèlica que “(...) el bé d'allò que és intel·lectual i pràctic està en la veritat que concorda amb el desig recte” (*EN*, Ζ, 2, 1139^a28-31). I tot plegat es fonamenta en la idea que “[e]l principi de l'acció –això és, l'origen, però no la finalitat, del seu moviment– és l'escolliment, mentre que el principi de l'escolliment és el desig i la raó tendent a un fi” (*EN*, Ζ, 2, 1139^a32-33).

προαίρεσις] que és una pensa desiderativa [ὄρεκτικὸς νοῦς], com que és un desig intel·lectual [ὄρεξις διανοητική]”⁷².

Tot rastrejant el text aristotèlic, però, creiem haver descobert un altre indicatiu que la virtut –o la conducta virtuosa en general– és potser la sola referència que pròpiament escau, en termes de caràcter, al concepte de *προαίρεσις*. Així, precisament en el marc de la ja citada exposició del concepte a l’*Ètica nicomaquea*, l’estagirita, un cop feta l’afirmació que escollim allò que més sabem bo, hi afegeix el següent:

“Sembla, a més, que els qui escullen el millor no són pas els mateixos que tenen les millors opinions [οὐχ οἱ αὐτοὶ προαιρεῖσθαι τε ἄριστα καὶ δοξάζειν]; ben al contrari, n’hi ha que tenen opinions que estan força bé, els quals, però, desencaminats pel vici [διὰ κακίαν], no escullen pas el que cal [αἰρεῖσθαι οὐχ ἃ δεῖ].”⁷³.

Hem utilitzat la cursiva per destacar el darrer infinitiu mig ja que hom podrà observar que, quan el text passa de referir-se d’aquells que escullen el millor als “desencaminats” pel vici, l’acció implicada que s’esmenta deixa de ser “προαιρεῖσθαι” i

⁷² EN, Z, 2, 1139^b3-4. Sobre la consideració de l’*εὐπραξία* com a fi de l’*ὄρεξις* hom podrà consultar PETIT, A., *L’eupraxia*, fin inconditionnelle; *Philosophie*, (2002)73, p. 58-72, d’on ens sembla pertinent –per la llum global que aporta a la comprensió de l’ètica aristotèlica– destacar-ne la següent conclusió: “L’*eupraxia* est donc plus fin inconditionnelle que fin finale, elle n’est pas atteinte en remontant de fin en fin, mais en s’interrogeant sur la pertinence de chaque fin; l’unité que comporte cette fin inconditionnelle est plus focale qu’architectonique au sens étroit, chaque acte possible étant soumis au crible de sa fin des fins immanente” (p. 71).

⁷³ EN, Γ, 4 1112^a8-10.

passa a ser “αἰρεῖσθαι” (encara que Batalla tradueix totes dues formes amb el mateix “escullen”). La doble lectura que nosaltres fem d’aquesta substitució, i que creiem poder avalar amb altres ocurrences textuales dels termes implicats que se citaran tot seguit, és la següent:

- a) la προαίρεσις seria l’acte propi de qui adreça la seva, diguem-ne, “potència electiva” a allò que *sap* que és millor i, cal suposar, *perquè* és millor (i aquí el mot ‘millor’ –les coses *ἄριστα* en el text original– refereix a l’existència de l’home a la πόλις, atès el paral·lelisme amb el concepte de “coses degudes”, *ἃ δεῖ*); en aquest sentit, el que faria possible aquest tipus d’elecció és la possessió de la virtut.

- b) la ἄρεσις (un acte d’antuvi menys elaborat que la προαίρεσις) seria l’acte propi de qui adreça la seva potencia electiva a allò que merament *prefereix*, estant aquest acte de preferència únicament determinat per les inclinacions específiques i contingents (sensibles i/o intel·lectuals) d’aquell qui elegeix, i no pas per consideracions i hàbits relatius al fi propi de l’home; en aquest sentit, l’habitud que propicia aquest tipus d’actuació és, genèricament, la κακία.

Si més no des d’un punt de vista terminològic, el mateix Aristòtil ja al·ludeix explícitament a la distinció que s’acaba de fer quan just al final d’aquest quart capítol del Llibre Γ de l’*EN* afirma que “[f]ins el mateix significat del mot *escolliment* suggereix que es

tracta de quelcom prèviament preferit a altres coses [ὡς ὄν πρὸ ἐτέρων αἰρετόν]”⁷⁴. Nosaltres no volem ara valorar tant les diferents interpretacions que s’han fet d’aquest caràcter compost del terme ‘προαίρεσις’⁷⁵, com centrar-nos en el caràcter més *elaborat* de l’acte d’escolliment, en comparació amb l’actuació segons la mera preferència; en aquest sentit, com dèiem, s’han mirat de localitzar més passatges de la font que avalessin la distinció presentada entre προαίρεσις i ἄρεσις, i val a dir que n’hi ha alguns de notable importància.

Així, un *locus* aristotèlic especialment important en què es torna a fer palès un estret vincle entre d’una banda la ἄρεσις com a acte propi i específic d’un agent i de l’altra el desencaminament moral, és el capítol 6 del Llibre Γ de l’*EN*, un capítol en què trobem la decisiva al·lusió al lligam entre βούλησις i bé; allà, hi ha un moment en què Aristòtil planteja de manera estratègica una aparent reducció a l’absurd segons la qual “[a]ls qui opinen que el fi de la volició és el bé, els passa que han d’admetre que aquell qui no escull rectament [ὁ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος] vol precisament allò que no és volgut.”⁷⁶; independentment que l’expressió es trobi en un context volgudament falaç (al servei, però, d’un argument essencial per a l’ètica aristotèlica), és clar que ὁ μὴ ὀρθῶς αἰρούμενος és una expressió *descriptiva*, que assenyala una realitat contrastable, a saber, *aquell qui s’equivoca a l’hora de posar en acte la seva potència electiva*, i el que més ens importa ara és mostrar que aquesta figura no és presentada pas com a προαιρούμενος (és a dir, com a persona que segueix un *escolliment*, tal com aquest acte ha estat presentat als llocs de l’*EN* i l’*EE* ja citats),

⁷⁴ *EN*, Γ, 4, 1112^a16.

⁷⁵ Bàsicament dues, una que posaria l’accent en l’aspecte *cronològic* del prefix *πρό*, i una altra que en destacaria el seu vessant més ontològic; cfr. la ja citada edició de l’*EN* de Gauthier i Jolif, 1a part del tom II, p. 197-8.

sinó com *αἰρούμενος* (és a dir, com a persona que hauria actuat segons la mera preferència).

No és el passatge citat, però, l'únic lloc d'aquest capítol de l'*EN* en què la relació entre *ἄρσεις* i mal moral queda anunciada; just al final, després d'establir una contraposició entre *ὁ σπουδαῖος* i *οἱ πολλοί* pel que fa a la percepció del bé a què tant un com els altres aspiren, Aristòtil afirma que “la majoria elegeix [*αἰροῦνται*] el plaer com si fos un bé, i fuig del dolor com si fos un mal”, i aquesta *ἄρσεις* que s'atribueix a la multitud cal valorar-la com un acte desencaminat perquè, a diferència del que s'esdevé amb el dreturer, qui “tot ho jutja rectament i [a qui] en tot li apareix el que és veritable”, en el cas dels molts la percepció del bé que propicia la *ἄρσεις* en qüestió està distorsionada per l'engany (*ἀπάτη*) entorn la valoració del plaer⁷⁷. S. Gastaldi s'hi refereix a través de la figura concreta del *φάυλος*:

“[i]ncapace di predisporre correttamente il meccanismo della scelta, quel reperimento dei mezzi in vista del fine in cui consiste la *proairesis*, prerogativa della razionalità, il *phanlos* non accede a la vera prassi. Le sue azione non si inscrivono in un ordine, non sono leggibili alla luce di alcun modello, subordinate come sono ad un fin mutevole, che coincide assai spesso con il piacere (...)”⁷⁸.

⁷⁶ 1113^a16-18 (la cursiva és nostra, com cada vegada que aparegui en la transcripció d'un passatge en grec). Altre cop Batalla menysté (de fet, ho fa de manera sistemàtica) la caiguda del prefix *πρό* i tradueix amb les mateixes formes ‘*ἄρσεις*’, ‘*προαίρσεις*’ i termes morfològicament afins.

⁷⁷ 1113^a28-1113b3.

⁷⁸ GASTALDI, S., Lo *spondaios* aristotelico tra etica e poetica; *Elenchos*, (1987)1, 63-104, p. 76.

És clar, ens estem referint a aparicions molt específiques (però crucials) de les nocions de προαίρεσις i ἄρεσις, perquè és innegable que els termes en qüestió són usats de manera molt diversa al llarg tant de l'EN com de l'EE. Així, hi ha un punt del llibre H de l'EN en què l'estagirita presenta l'ἀκόλαστος com aquell qui “persigue los excesos en las cosas agradables, o las persigue en exceso, o *deliberadamente* [διὰ προαίρεσιν], por sí mismas y no por ninguna otra cosa que pueda resultar de ellas”⁷⁹, i justament això és quelcom que el diferencia de l'ἀκρατής, perquè aquest “es deixa portar per l'apetència [ἐπιθυμιῶν] i no segueix cap escolliment [προαιρούμενος δ' οὐ]”⁸⁰; a partir d'aquesta presentació, doncs, l'ἀκόλαστος seria un agent dominat per la κακία però tot i això agent προαιρούμενος⁸¹, i, de fet, aquesta seria la diferencia genèrica que l'estagirita planteja entre incontinència i vici: mentre la primera es dóna *παρὰ προαίρεσιν*, el segon és *κατὰ τὴν προαίρεσιν*⁸². Cal reconèixer, per tant, que hi ha una sèrie d'usos del terme προαίρεσις (i afins) que no s'ajusten a la distinció que entre la dinàmica de la προαίρεσις i la de la ἄρεσις s'ha volgut establir *supra*, però davant d'aquest fet també caldria distingir les ocasions en què Aristòtil parla *genèricament* de l'actualització de la potència electiva de l'agent moral (com per exemple quan parla de l'ἀκόλαστος en els passatges acabats de citar), de les ocasions en què Aristòtil *contraposa* l'actualització de la potència electiva del virtuós, amb l'actualització de la potència electiva del no-virtuós. En aquests casos sí que es produeix no poques vegades la distinció entre προαίρεσις i ἄρεσις, i això és el que s'ha volgut fer palès⁸³. Caldria estar amatents, d'altra banda, a no vincular la figura de l'ἀκρατής a aquell concepte d'actualització de la

⁷⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; Edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, 1150^a18-21. La cursiva és nostra. Quan s'ha cregut que aquesta versió d'Araujo-Marías s'ajustava més a l'original, s'ha deixat d'utilitzar la d'en Batalla.

⁸⁰ EN, Γ, 4, 1111^b13-14.

⁸¹ Cfr. també EN, H, 6, 1148^a15-17.

⁸² Vid. EN, H, 9, 1151^a8-9.

⁸³ Una excepció d'aquesta norma la tindriem a EE, B, X, 1228^a4-5.

potencia electiva del no-virtuós, ja que la incontinència, *stricto sensu*, no suposa una actualització del tipus indicat: ἄκρατής actua *per passió*⁸⁴, i per tant en el seu cas tan poc sentit té dir que actua προαιρούμενος com αἰρούμενος; d'aquí que hi hagi la possibilitat d'entendre l'actuació de ἄκόλαστος com a προαιρούμενος en un sentit lax o genèric, perquè de fet s'està comparant a un tipus d'actuació, aquella de l'incontinent, on la preferència racional de l'agent no hi juga cap paper. En canvi, quan la comparació s'esdevé amb l'agent virtuós, fortament caracteritzat precisament per la racionalitat i fortalesa d'aquella capacitat electiva, ἄκόλαστος ha de passar a ser αἰρούμενος i cedir el títol de προαιρούμενος al seu opositor moral, la qual cosa és possible perquè, al capdavall, ἄκόλαστος mai construirà la seva xarxa de fins a partir d'una ponderació, tan teòrica com pràctica, del perquè dels seus actes, sinó que elaborarà aquella xarxa *únicament i exclusivament* a partir de les seves preferències, que restaran inqüestionades encara que puguin arribar a ser suportades per un exercici racional que, però, tindrà com a únic objectiu la millor consecució possible d'aquelles preferències. Tot plegat, en fi, confirmaria que “[i]l termine [προαίρεσις] è di ressa difficilissima nelle lingue europee moderne e bisognerebbe ancora distinguere in Aristotele il suo uso in senso tecnico da un uso più generico e meno specializzato”⁸⁵, l'ús que segons la presentació present trobaríem a l'Ètica nicomaquea quan Aristòtil afirma que “la nostra manera d'ésser resulta d'escollir el bé o el mal [τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τὰγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοῖ τινές ἐσμεν], i no pas de tenir una opinió”⁸⁶. Aquesta seria, doncs, una bona mostra d'ús *lax* del terme, un ús que aquí no ha estat

⁸⁴ Cfr. EN, H, 5, 1147^a10-17. En aquesta apreciació incloem tant l'acràtic per precipitació o προπέτεια, com l'acràtic per debilitat o ἀσθένεια, atès que els uns “deliberen, però no es mantenen en les decisions preses a causa de les passions”, i els altres, per no deliberar, “són enduts per les passions” (cfr. EN, H, 8, 1150^b19-21).

⁸⁵ ARISTOTELE, *Ètica Eudèmia*, Traduzione, introduzione e note di Pierluigi Donini, Roma-Bari, Editori Laterza, Classici della Filosofia con Testo a Fronte, 1999, p. X.

⁸⁶ EN, Γ, 4, 1112^a2-3.

tematitzat però que sens dubte constitueix una veritable font de problemes exegetics tal com també reconeix L. Couloubaritsis:

“Que le Stagirite ait promu à la technicité le terme de *proairesis* — terme qui se trouvait doté par la langue courante de tout un éventail de significations différentes —, et qu’il ait partiellement maintenu l’ambiguïté de ses sens, n’est pas sans soulever de sérieux problèmes d’interprétation.”⁸⁷

Charles Chamberlain, en el seu incisiu article “The Meaning of *Proairesis* in Aristotle’s Ethics”⁸⁸, palesa justament aquests problemes d’interpretació, que han portat al desacord sobre el significat essencial de ‘προαίρεσις’ i la paraula que l’ha de traduir als més notables exegetes de l’estagirita, com ara, diu Chamberlain, Ross, Anscombe, Kenny i Hardie⁸⁹; ara, és possible que —i aquesta apreciació aniria en la línia del que hem vingut defensant al llarg d’aquest apartat quant a l’estructura de la προαίρεσις— el principal parany que calgui sortejar a l’hora d’establir una satisfactòria comprensió de l’acte de προαίρεσις sigui justament comprendre’l en termes de mer *acte*, quan una lectura de la literalitat de la font propicia una comprensió *processual* d’aquesta προαίρεσις:

“(…) the problems which scholars encounter in translating *proairesis* in Aristotle’s ethics arise because they have overlooked several crucial pieces of

⁸⁷ COULOUBARITSIS, L., Le problème de la *proairesis* chez Aristote; *Annales de l’Institut de Philosophie*, 1972, 7-50, p.7.

⁸⁸ *Transactions of the American Philological Association*, 114 (1984), p. 147-157.

⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 148.

information in the ethics. An examination of *NE* 6.2 shows *prohairesis* to be the *process* of forming a new desire or desires. The customary translations of the word, such as “choice,” “will,” “purpose,” “resolve” (and combinations such as Kenny’s “purposive choice”) are inadequate because they refer to different parts of the whole process.”⁹⁰

La idea que aquí s’ha presentat d’“actualització de la potència electiva” aniria de la mà del concepte de “*process of forming a new desire or desires*” que Chamberlain proposa, i creiem que una comprensió de la *προαίρεσις* en aquesta línia és la que proporciona una millor conceptualització del mal moral en relació amb totes les qüestions implicades en aquest tema de l’elecció moral deliberada.

2.1.3 Mal moral i coneixement

Un cop vistos els rols que les idees de plaer i dolor juguen en relació amb l’objecte d’estudi d’aquest treball, i plantejat en quin sentit poden ser compatibles –en el si de l’ètica aristotèlica– *προαίρεσις* i mal moral, és el moment d’analitzar el lligam que l’estagirita estableix entre aquest mal pràctic i el coneixement humà de tipus moral en un sentit genèric.

En aquest punt, és clar, la qüestió que immediatament ens pot assaltar és la referida al singular fenomen de la incontinència o *ἀκρασία*, però aquí no se’n parlarà específicament perquè ens interessa per sobre de tot la dimensió més estrictament ètica (és

⁹⁰ Ibid., p. 157.

a dir, directament relacionada amb la idea de “caràcter”) d’aquesta relació entre mal moral i coneixement moral, i tot allò que fa referència a la comprensió de la conducta acràtica des de la sola perspectiva del coneixement, cau més aviat dins l’àmbit de la filosofia de l’acció. En aquest sentit, doncs, ens ha semblat més pertinent mirar de determinar les claus internes i externes de les conductes que s’aparten del bé de manera “estable” o, podríem dir, internament consistent, que no pas esbrinar com i per què arriba a donar-se una cosa tal com l’acte acràtic (per molt que la repetició d’actes d’aquest tipus també acabi propiciant la possibilitat de parlar d’un caràcter del mateix gènere).

Sens dubte, un dels *loci* aristotèlics en què més s’emfasitza la importància del coneixement moral (o, millor dit, de la seva mancança) en relació amb el fet del mal pràctic, és el capítol 2 del llibre Γ de l’*EN*, on s’estudia la relació que hom pot establir entre la ignorància moral i la voluntarietat dels actes. També és la primera ocasió, per cert, en què l’estagirita fa aparèixer –dins l’*EN*– la noció de *μοχθηρία*, i per tot plegat és important fer-ne una acurada anàlisi. Efectivament, allà s’hi afirma, per exemple, que tot *μοχθηρός* desconeix (ἀγνοεῖ) les coses que cal fer (ἃ δεῖ πράττειν) i aquelles de les quals hom ha d’apartar-se o defugir (ὧν ἀφεκτέον), i també es diu que “la ignorància (ἡ ἀγνοια) en el moment de l’escolliment (ἐν τῇ προαιρέσει) no és pas la causa de la involuntarietat de l’acte (τοῦ ἀκουσίου), ans de la seva maldat (τῆς μοχθηρίας)”⁹¹.

A partir d’aquesta primera al·lusió a la *μοχθηρία*, volem cridar l’atenció sobre les figures que l’estagirita evoca en il·lustrar aquesta presentació teòrica: l’embriac (ὁ μεθύων) i

⁹¹ *EN*, Γ, 2, 1110^b27-31. Assumim la lectura de Joachim segons la qual “προαίρεσις is used [en aquest passatge] in the ordinary, not the technical sense” (ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*; A commentary by the late H.H. Joachim edited by D.A. Rees, Oxford, Clarendon Press, 1962, p. 99n).

el posseït per l'ira (ὀργιζόμενος)⁹². És a dir, persones que no saben el que es fan mentre l'embriaguesa o l'ira les domina i que, per tant, són capaces de cometre les majors malvestats mentre es troben en aquell estat. Un estat, però, al qual hi han arribat de manera voluntària i sense que hi hagi possibilitat d'excusa moral, ja que si d'una banda “[i]gnorar que les habituds [ἀί ἔξεις] provenen d'aquestes activitats [cal entendre-ho en sentit genèric, ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν περὶ ἕκαστα], només ho fa qui és ben bé un talòs [literalment “un estúpid integral”, κομιδῆ ἀναισθήτου]”⁹³, de l'altra, com assenyala Stewart, “a man is responsible for mistakes committed in temporary states of ignorance induced by drunkenness or passion, because to pass into these states is contingent not necessary”⁹⁴. I és per això justament que “hom infligeix penes dobles als embriacs, per tal com el principi de llurs accions era en ells: estava en llur poder de no embriagar-se, i l'embriaguesa fou la causa de la ignorància”⁹⁵.

Aquesta ignorància causada per l'embriaguesa, la ignorància ἐν τῇ προαιρέσει abans citada, és per tant una ignorància sobrevinguda (“temporary obscuration”, en paraules de Stewart⁹⁶) que impedeix tenir a la vista els fins deguts en el moment d'actuar, i que cal diferenciar de la ignorància de determinades circumstàncies relatives a una acció concreta, la qual és perfectament compatible amb una correcta previsió de fins. Aristòtil té cura de distingir bé aquestes dues situacions quan afirma que “[s]embla que tampoc no és el mateix actuar per ignorància [δι' ἄγνοιαν πράττειν, el cas de la ignorància de determinades circumstàncies relatives a l'acte] que actuar amb ignorància [τοῦ ἀγνοοῦντα, on la *tradio*

⁹² EN, Γ, 2, 1110^b26.

⁹³ EN, Γ, 7, 1114^a9-10.

⁹⁴ Op. cit., vol. I, p. 235.

⁹⁵ EN, Γ, 7, 1113^b31-32.

⁹⁶ Op. cit., vol. I, p. 235.

atribuïda a Moerbeke i l'edició d'en Bekker afegeixen 'ποίηιν']⁹⁷; en el segon cas, certament il·lustrat a la perfecció per la figura de l'embriac o la de l'irat, la ignorància prové d'una deixadesa [ἀμέλειαν] prèvia equiparable a la d'aquells qui de les lleis “n'ignoren alguna cosa que havien de conèixer i que no era gens difícil de saber”⁹⁸, i justament provoca, en el cas de la moralitat, que els agents no actuïn pas “sabent què fan, ans ignorant-ho [οὐκ εἰδὼς δε ἀλλ' ἀγνοῶν]”⁹⁹.

Ara, si estirem el fil d'aquest paralel·lisme que Aristòtil estableix entre obligació legal i obligació moral, hom podrà constatar que en l'àmbit dels costums (l'àmbit propi de l'obligació moral) allò que finalment s'ha de conèixer i no és gens difícil de saber, són les directrius bàsiques de la conducta adequada al fi de l'home. Com diu Tomàs d'Aquino, “(...) todo hombre está obligado a saber aquello mediante lo cual pueda dirigir sus propios actos”¹⁰⁰, i aquesta és una responsabilitat relacionada amb el fet que “el fin de la conducta no puede conocerse al margen del esfuerzo personal por alcanzarlo. Cada uno debe hacerse capaz de descubrirlo y esto nadie puede hacerlo por nosotros”¹⁰¹. Però, les dites directrius diguem-ne “íntimes” són ni més ni menys que això, directrius íntimes, i com a tals resulten ser un bagatge necessari però al capdavant insuficient dins l'objectiu de reeixir en la vida moral de la ciutat, una vida moral *pública* que en l'Atenes d'Aristòtil no es distingia pròpiament de la vida moral privada, com bé palesa el propi Aristòtil a la *Política* quan

⁹⁷ EN, Γ, 2, 1110^b24-25. Sobre l'ús del participi ἀγνοοῦντα per fer al·lusió als casos en què no podria parlar-se de δι' ἀγνοίαν πράττειν, pot destacar-se també l'afirmació de Stewart: “Being a quality in the agent, it is, as Michelet remarks, well expressed by the participle ἀγνοοῦντα agreeing with the subject of πράττειν” (Op. cit., vol. I, p. 235).

⁹⁸ EN, Γ, 7, 1113^b33-1114^a2. A 2.3.3 parlem amb una mica més detall d'aquesta noció d'ἀμέλεια invocada per Aristòtil i que aquí té un caràcter més aviat genèric.

⁹⁹ EN, Γ, 2, 1110^b27.

¹⁰⁰ AQUINO, Tomás de, *Cuestiones disputadas sobre el mal*; presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Mateo, Pamplona, EUNSA, 1997, p. 168.

assenyala que “[f]alta por decir si debe afirmarse que la felicidad de cada uno de los hombres es la misma que la de la ciudad o que no es la misma. También esto es claro: todos estarán de acuerdo en que es la misma”¹⁰²; en aquest sentit, doncs, al *πολίτης* aristotèlic també li calia, des d’un punt de vista moral, fer-se amb una sèrie de continguts més específics els quals, però, no podien ser coneguts més que de manera mediata, i és que, en general, l’aprehensió, ja sigui pràctica i/o teòrica, d’allò que finalment convé a l’home en la ciutat sempre es dóna precisament en el marc d’una *determinada* estructura política i social la qual, al seu torn, pot fomentar més o menys la dita aprehensió. En l’Atenes d’Aristòtil semblaven donar-se les condicions necessàries per tal que un ciutadà formalment ben educat estigués en disposició d’assolir el fi que li pertocava, i en aquest sentit pren una especial importància el concepte de *τὸ δέον* o ”allò degut”.

2.1.3.1 Allò degut

El fet que tradicionalment els exegetes d’Aristòtil hagin sobretot posat l’accent en el vessant estrictament eudaimonista de la seva ètica, ha provocat que l’element deòntic que també hi és contingut hagi passat gairebé desapercebut. Un cop més, però, MacIntyre n’és una destacada excepció, i ho és per afirmar sense embuts que “[e]s parte crucial de la opinión de Aristóteles que ciertos tipos de acción están prohibidos u ordenados absolutamente, sin considerar circunstancias ni consecuencias”¹⁰³, consideració que guarda relació amb la idea que “una interpretación de las virtudes en tanto que parte esencial de la

¹⁰¹ BASTONS, M., *La inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*; Barcelona, Prohom Edicions, 2003, p. 76.

¹⁰² *Política*, 1324^a5-8. L’edició que en aquest treball hem utilitzat per fer-ne les cites i referències pertinents és ARISTÓTELES, *Política*; Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997².

interpretación de la vida moral de una comunidad nunca puede por sí misma quedar cerrada y completa. Y Aristóteles, como hemos visto, reconoce que su interpretación de las virtudes tiene que completarse con otra, por breve que sea, de los tipos de acción que están absolutamente prohibidos”¹⁰⁴. És així, efectivament, que la menció d’allò degut o d’allò que cal (*δει*) fer és molt present en els textos ètics de l’estagirita, encara que d’una manera molt diferent, és clar, a com apareixen aquests conceptes en contextos com ara l’estoic o el kantianà. En Aristòtil *τὸ δέον* té un valor eminentment social, i per tant la font de l’obligatorietat no és quelcom que en forma de llei moral ja estigui instal·lat a la raó humana, com presenta Kant¹⁰⁵, o quelcom que prengui com a essència la seva participació d’un λόγος universal, com és dit per part dels estoics¹⁰⁶. Tal com assenyala W.F.R. Hardie en la seva reconeguda exegesi de l’*Ètica nicomaquea*, “[i]f we ask in what shapes the experience or fact of obligation came into his [d’Aristòtil] view we should consider his use of ‘ought’ (*dei*) and of ‘right’ (*dikaion*) but also what he calls the ‘noble’ (*kalon*)”¹⁰⁷, i ningú no refusa l’important vessant social d’aquest concepte de *τὸ καλόν*. A.W.H. Adkins encara va anar-hi més enllà:

“The *Nicomachean Ethics* (...) is a textbook on *eudaimonia*. That is undeniable; and yet from the second to the ninth book the *aretai* are described and evaluated not in terms of *eudaimonia*, but in terms of *dei*, it is necessary, and

¹⁰³ *Tras la virtud*, p. 190.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.192.

¹⁰⁵ Cfr. KANT, I., *La metafísica de las costumbres*; trs. A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1994², p. 28-29: “Obligación [Berbindlichkeit] es la necesidad de una acción libre bajo un imperativo categórico de la razón. (...) *Deber* [Pflicht] es la acción a la que alguien está obligado [verbunden].”.

¹⁰⁶ Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Los filósofos estoicos*; tr. A. López Eire, Barcelona, PPU, 1990, p. 181 (VII, 107): “Además, afirman [los filósofos estoicos] que el deber [καθήκόν] es la acción que una vez realizada retiene una justificación razonable, como por ejemplo: la acción consecuente en la vida, cosa que también se extiende a las plantas y a los animales; pues también en ellos se perciben los deberes.”.

¹⁰⁷ HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*; Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 335.

of ‘the *kalon*’. Aristotle has, of course, no difficulty in relating his use of *arete*, *dei*, and *kalon* to *eudaimonia*.¹⁰⁸

La concepció d’allò degut que ens presenta l’estagirita, doncs, es troba enterament radicada al món, i reflecteix en aquest sentit la consolidació dels que vindrien a ser els millors hàbits i costums de la societat grega, una espècie de patró de conducta que podia ser assumit –sempre a partir de la via de l’educació– acríticament o sense afany de comprendre’l (el mateix Aristòtil reconeix que “hi ha persones que, tot i no copsar l’universal, són més eficients que les qui el copsen”¹⁰⁹), però que no per això careix d’un vessant típicament teòric.

Aquest vessant teòric de la consideració aristotèlica d’allò degut es posa singularment de manifest en la canònica definició i presentació de la virtut que trobem al sisè capítol del llibre B de l’*EN*, on l’estagirita estableix un significatiu paral·lelisme entre la virtut entesa com a μεσότης o terme mitjà entre dos vicis que es determina mitjançant la raó tot ajustant-se al judici del φρόνιμος, i la virtut entesa com a punt àlgid (ἀκρότης) que s’assoleix en actuar i patir (ἐν τε τοῖς πάθεσι καὶ ἐν ταῖς πράξεσιν) tot ajustant-se a allò degut (τοῦ δέοντος):

¹⁰⁸ ADKINS, A.W.H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford, Clarendon Press, 1970, p.318.

¹⁰⁹ *EN*, Z, 8, 1141^b17. Els qui no copsen l’universal són els οὐκ εἰδότες, i quan tot i això resulten ser més eficaços que altres que sí el copsen, esdevenen πρακτικότεροι.

“La virtut és, doncs, una habitud d’escollir que consisteix en un terme mitjà relatiu a nosaltres, determinat per la norma moral, és a dir, per allò que determinaria el qui és prudent. Aquest terme és mitjà en relació amb dos vicis: l’un per excés i l’altre per manca. També ho és, de mitjà, perquè els vicis o bé no assoleixen o bé ultrapassen allò que seria el punt mitjà adient en les passions i les accions, mentre que la virtut troba i escull aquest punt mitjà. Per això, la virtut, en relació amb la seva essència i amb allò que defineix la seva quiditat, és un terme mitjà; però, en relació amb el millor i amb el bé, és un extrem.”¹¹⁰

Ara bé, aquest paral·lelisme entre μεσότης i ἀκρότης no és altre que el paral·lelisme entre raó i pràctica, i s’emmarca en un model de comprensió de la conducta humana on justament ni raó ni pràctica no poden entendre’s de manera *separada*, amb la qual cosa la lògica interna a la noció de μεσότης ha de ser el mirall teòric en què es reflecteixi el concepte de τὸ δέον. Això, però, no ha de fer oblidar en cap cas el vessant social d’aquest concepte d’allò degut en l’estagirita, ja que mentre la virtut entesa com a μεσότης és entesa així quant a la essència i quiditat intrínseques a l’esmentada habitud virtuosa (κατὰ μὲν τὴν οὐσίαν καὶ τὸν λόγον τὸν τὸ τί ἦν εἶναι), la seva comprensió com a ἀκρότης i, en aquest sentit, com a cenyiment a allò degut, està en funció d’allò socialment més ben valorat (τὸ ἄριστον) i de la idea del bon fer moral en el si de la ciutat: τὸ εὖ (πράττειν)¹¹¹.

¹¹⁰ EN, B, 6, 1107^a 1-8. Notem que Batalla tradueix l’expressió τοῦ δέοντος per la ben poc adequada ‘allò que seria el punt mitjà adient’, emmascarant doncs la presència del concepte de τὸ δέον en aquest crucial passatge.

¹¹¹ EN, B, 6, 1107^a8. Tot i que en totes les lliçons d’aquest passatge apareix únicament l’expressió ‘τὸ εὖ’, creiem que hom pot raonablement afegir (si més no com a recurs conceptual) aquest verb ‘πράττειν’ que acompanyi l’adverbi ja que l’ús de la sola fórmula ‘τὸ εὖ’ com a recurs per al·ludir genèricament a la idea de bé (recurs que efectivament existeix en grec clàssic), no guarda gaire ordre ni amb la majoria d’altres usos de l’adverbi ‘εὖ’ en els textos ètics aristotèlics, ni amb la manera habitual que té precisament d’al·ludir a la idea de bé l’estagirita.

El coneixement i la posada en pràctica de τὸ δέον, doncs, constitueixen l'acompliment d'una exigència teòrico-pràctica que no només situa el ciutadà en el camí que mena cap a la vida plena, i.e., la vida que resulta d'atendre a allò que hi ha en l'home d'específicament humà, sinó que fa que aquest mateix ciutadà respongui a allò que la πόλις espera d'ell. Tal com assenyala A.W.H. Adkins,

“A *definition of dei* is hard to come by; but if passages such as *E.N.* 1111^a25 ff. are considered, it is evident that Aristotle would have said that an action *dei*, is necessary, because it is *kalon* (...); and to say that it is *kalon* links it to *eudaimonia*, as is shown in the text. It should be evident how far this ‘it is necessary’ is removed from the ‘Duty’ of a deontological ethic.”¹¹²

Què és el que s’ha hagut d’esdevenir, en aquest sentit, quan hom s’aparta *radicalment* d’allò que cal fer? Hom pot contemplar dues possibilitats: o bé l’ensenyament de i l’educació pràctica en allò degut han estat formalment defectuosos (i, per tant, no ha de resultar estrany que es produeixi un apartament del camí abans assenyalat), o bé aquells ensenyament i educació pràctica s’han donat formalment com calia, però el subjecte moral en qüestió no els ha acabat concedint l’autoritat que els pertoca. La primera possibilitat depèn de factors l’estudi dels quals s’escapa, en general, a l’objecte d’aquesta tesi, però la segona cau de ple dins el nostre camp de recerca. I és que, tal com assenyala Roger J. Sullivan en el seu comentari de l’*Ètica nicomaquea*,

“Aristotle believes that, if a person has been decently endowed by nature with the potentiality for sound practical judgement and if he has grown up within the educational structures of society, he can hardly be unaware of the right moral principles; and if he does not know them, it is a sign of defective moral character.”¹¹³

Estem parlant, doncs, de la rebel·lió davant la regla, d'una actitud que nega la versemblança de l'esquema bàsic d'acció sobre el qual descansa el concepte de *τὸ δέον* i que, en definitiva, nega la mateixa idea de fi de l'home entesa a la manera aristotèlica. Hi tornarem més endavant, sobre la figura que queda definida a partir d'aquesta actitud; mentrestant, el que ens interessa per sobre de tot és mostrar que la noció de *τὸ δέον* juga el crucial paper de connectar *de manera essencialment pràctica* la tendència de l'home envers el seu bé, amb el conjunt de fins que constitueixen aquell bé des d'un punt de vista social, essent-ne l'explicació que “human happiness requires not simply the absence of arbitrary restraints but also a life lived according to a reasonable order of the sort which may be provided by the *nomoi* of our city or culture”¹¹⁴. Sense l'esmentada noció de *τὸ δέον*, doncs, el ciutadà de la *πόλις* quedaria orfe de referents normatius morals *genèrics*, els quals han de complementar l'exemple que pugui donar a través de la seva actuació l'home *σπουδαίως*; per tot plegat, ens trobem davant d'una noció cabdal ja no només per reconèixer el camí de la virtut, sinó també per evitar l'error (*ἁμαρτία*) més gran que segons Aristòtil es pot cometre en el camp de la moralitat, a saber, aquell consistent a no tenir present els fins propis de l'home en el

¹¹² Op. cit., p. 329.

¹¹³ SULLIVAN, R.J., *Morality and the Good Life: A Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*; Memphis State University Press, 1977, p. 154.

¹¹⁴ SALKEVER, S.G., op. cit., p. 221-222. Aquests *nomoi*, però, no tenen per què ser necessàriament les típiques lleis positives de l'àmbit jurídic; cfr. per exemple l'ús de *τὸ δέον* a 1118^b19.

moment d'actuar i que, per tant, converteix els homes en injustos i en enterament dolents (διὰ τὴν τοιαύτην ἀμαρτίαν ἄδικοι καὶ ὅλως κακοὶ γίνονται¹¹⁵).

Tanmateix, la que s'acaba d'exposar no és una comprensió gaire habitual d'allò degut en l'exegesi de l'ètica aristotèlica; Richard Kraut, per exemple, considera que allò degut juga un paper enterament subsidiari en relació amb la idea de bé:

“Aristotle does not make a separate study of *dein*, as he does of virtue, pleasure, and friendship, because no one aims at must-ness or ought-ness or should-ness. One selects some goal that one takes to be good (or one is drawn to it, without ever having decided to seek it), and one draws conclusions about what *dei* to do —about what one must or ought or should do— in the light of that goal and one's understanding of fit.”¹¹⁶

Per contra, el mateix Kraut indica que hi ha hagut intèrprets d'Aristòtil que en la seva exegesi de l'Ètica nicomaquea han situat la idea d'allò degut a la mateixa alçada que la idea de bé, incorporant doncs l'estagirita a un debat contemporani on difícilment el seu concepte de τὸ δέον pot ser empeltat:

“Those who hold that practical thinking should be structured in this way — paying serious attention to questions of right and wrong, and not merely to questions about good and bad— will accuse Aristotle of offering his readers

¹¹⁵ EN, Γ, 2, 1110^b28-29.

¹¹⁶ KRAUT, R., Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of *Dein* in Aristotle's *Nicomachean Ethics*; *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXX (2006), 159-200, p. 181.

at most half a moral philosophy: he completely ignores one of the most important factors in practical reasoning, namely moral rightness.”¹¹⁷

Creiem amb Kraut que aquest tipus d’aproximació a l’ètica de l’estagirita no li fa (gens de) justícia, però al mateix temps diferim del professor nord-americà quant a la seva tesi que *τὸ δέον* juga un paper merament subsidiari dins la filosofia moral d’Aristòtil, i creiem haver argumentat suficientment al respecte: *τὸ δέον* no constituiria certament una alternativa a allò bo, però sí la seva expressió típicament comunitària, i per tant amb elements diferenciadors —per específics— en relació amb la idea genèrica de bé de l’home. Ambdós conceptes ens informen de la finalitat dels nostres actes, però mentre un ho fa des d’una perspectiva eminentment individual, l’altre ho fa des de la perspectiva estrictament sociopolítica. L’error que a parer nostre conté la interpretació d’en Kraut és la idea que si el concepte de *τὸ δέον* no juga un rol merament instrumental dins l’ètica aristotèlica, aleshores ha d’estar al servei d’un fi divers del que típicament constitueix la idea d’allò bo per a l’home, a saber, un fi incondicional al marge de la nostra tendència cap a la felicitat:

“What the interpretation under consideration needs [Kraut ve de recollir — com a única alternativa a la seva tesi— la possibilitat que la nostra conducta sigui bivalent en el sentit que s’acaba d’apuntar], in order to become persuasive, is evidence that Aristotle frequently deploys *dein* to express a central thesis, and does so in a way that implies that there is a difference between the goodness of an action and its rightness (that is, its being such that one must do it, even apart from its goodness).”¹¹⁸

¹¹⁷ Ibid., p. 176.

¹¹⁸ Ibid., p. 178.

Però no cal que allò degut i allò bo apuntin a blancs *diferents* per tal que la primera noció pugui preservar una certa especificitat en relació amb la segona; encara més, no cal fer aquest tipus de consideració per tal de contemplar els dits conceptes com les dues cares d'una mateixa moneda, en la línia del que ja ha estat dit *supra* sobre la distinció que Aristòtil presenta entre μεσότης i ἀκρότης a l'hora de definir la virtut. Així doncs, entre l'anorreament de τὸ δέον que l'anàlisi de Kraut implica, i el seu enaltiment per part d'altres autors, hi ha la possibilitat d'atribuir-li una importància acord amb el seu elevat nombre d'aparicions dins el textos ètics de l'estagirita, sense que aquesta atribució hagi de representar un desplaçament del seu singular lloc dins els citats textos.

2.2 El vocabulari aristotèlic del mal moral

Quan Aristòtil parla d'actes, conductes o caràcters moralment condemnables, hi ha una sèrie de termes que esdevenen gairebé omniconceptius i que, per tant, contribueixen de manera important a delimitar quins són els límits de la vasta regió conceptual a què es dedica el present treball. En primer lloc destaquen les nocions de *ὁ κακός* y *τὸ κακόν*, possiblement les més genèriques de totes les utilitzades per l'estagirita a l'hora de referir-se al mal pràctic, i que acostumen a ser contraposades, respectivament, a les de *ὁ ἀγαθός* i *τὸ ἀγαθόν*¹¹⁹. D'entrada, hom podria conceptualitzar el *κακός* com aquell qui erra en la definició i/o intent de consecució dels fins pràctics que hom ha de marcar-se, i el ventall de possibilitats és en aquest sentit molt ampli. Com ja s'ha citat *supra*¹²⁰, es pot errar (*ἀμαρτάνειν*) de moltes maneres, i per exemple n'hi ha que, com ara l'*ἀκρατής*, defineixen correctament els seus fins pràctics però fracassen dramàticament en l'intent de la seva consecució a la vida quotidiana.

Una segona oposició ben present a la filosofia moral de l'estagirita i també amb un caràcter més aviat generalista, és la que s'estableix entre *τὸ αἰσχρόν* i *τὰ αἰσχροῦ* d'una banda, i *τὸ καλόν* i *τὰ καλά* de l'altra. Es tracta d'una oposició que es manifesta força a, per exemple, el llibre Γ de l'*Ètica nicomaquea*, i que comunament es troba referida a fets, actes o conductes, no pas a individus; en referir-nos a la tipologia moral que estableix Aristòtil no cap parlar, doncs, dels *αἰσχροί* o dels *καλοί* (encara que sí dels

¹¹⁹ Cfr., per exemple, *EN*, A, 13, 1102^b5, o *EN*, B, 5, 1106^b28-29. Quant a les respectives formes en gènere neutre i nombre plural, cal recordar que per a Aristòtil *τὰ κακὰ* no serien pas les obres del *κακός*, sinó fets com ara el deshonor, la pobresa, la malaltia, la manca d'amics o la mort (vid. *EN*, Γ, 9, 1115^a10-15). I també caldria tenir present que, en general, el concepte de *κακός* va més enllà del conjunt que definirien les diferents *κακίαι* o vicis.

καλοκάγαθοί¹²¹). En qualsevol cas, aquesta distinció entre allò αἰσχρὸν (o vergonyant) i allò καλόν (o noble) reflecteix el vessant més social de l'ètica aristotèlica, allà on l'estagirita atén a arguments de tarannà més estrictament pràctic o, diguem-ne, contextuals. Així, essent τὰ καλά quelcom sobre el que versa la investigació política¹²², i allò καλόν “(...) lo que siendo preferible por sí mismo sea [también] laudable [ὁ ἂν δι' αὐτὸ αἰρετὸν ὄν ἐπαινετὸν ἢ]”¹²³, allò αἰσχρὸν haurà de ser allò rebutjable en si, i a més a més socialment condemnable (ψεκτόν). Aquesta parella ἐπαινετόν/ψεκτόν també és, per cert, força freqüent a la filosofia moral d'Aristòtil, i desenvolupa una important funció discriminadora, per exemple quan l'estagirita afirma que “(...) el terme mitjà sempre és elogiable [ἡ μεσότης ἐπαινετὸν], mentre que els extrems no ho són, ja que, no essent fruit de la rectitud, són blasmables [οὔτ' ὀρθὰ οὔτ' ἐπαινετὰ ἀλλὰ ψεκτά]”¹²⁴; també la falsedat és dolenta i blasmable en si mateixa, mentre que la veracitat és noble i elogiable¹²⁵. Ara bé, la rellevància moral dels actes d'aprovació i desaprovació quant a l'assumpte d'aquesta tesi vindria donada pel fet que, al capdavant, “(...) no blasmem pas el qui es desvia una mica [ὁ μ'εν μικρὸν τοῦ εἰ παρεκβαίνων οὐ ψέγεται], sigui en més o en menys; sinó el qui es desvia molt [ὁ δ'ε πλέον]. Una persona com aquesta no passa desapercibuda [οὔτος γὰρ οὐ λανθάνει]”¹²⁶.

Un altre terme utilitzat per l'estagirita i que també recolliria bona part del contingut essencial de la idea de mal moral fóra precisament el de *ἀμαρτία*, que incorpora de manera

¹²⁰ Cfr. nota 19.

¹²¹ Cfr. *EE*, Θ, III.

¹²² Vid. *EN*, A, 1, 1094^b14-15.

¹²³ *Retòrica*, A, 9, 1366^a34-35. La versió que hem utilitzat, tret d'indicació contrària, per referir-nos a aquest text és la d'Antonio Tovar (*ARISTÓTELES, Retòrica*; edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999⁵).

¹²⁴ *EN*, B, 7, 1108^a15-16.

¹²⁵ Cfr. *EN*, Δ, 13, 1127^a28-29.

genèrica l'acabat de citar concepte de desviació tot relacionant-lo amb la idea de conducta errada o equivocada. Un bon exemple d'aquesta vinculació del concepte d'error amb el d'allunyament d'allò degut el tenim en l'exposició que l'estagirita fa de la virtut del valor, quan afirma que “[e]n aquest camp, hom pot cometre errors [γίνεται τῶν ἁμαρτιῶν] perquè hom tem allò que no cal témer, perquè hom fa quelcom de la manera que no cal fer-ho o perquè hom ho fa en el moment que no cal fer-ho o de qualsevol manera igualment inapropiada”¹²⁷. I és que, com ja hem vist que s'afirma a 1104^b33¹²⁸, el κακός és qui s'equivoca (ἁμαρτητικός) en relació amb allò noble, convenient i plaent (especialment quant a això últim), encara que cal no oblidar que aquest concepte d'error moral aniria més enllà del que defineix el caràcter del κακός ja que, segons l'estagirita, figures com ara la del pusil·lànim (μικρόψυχος) o el vanitos (χαῦνος) “(...) no ens semblen pas persones dolentes [κακοὶ], ja que no fan mal a ningú [οὐ γὰρ κακοποιοὶ εἰσιν], sinó desviades [ἁμαρτημένοι]”¹²⁹. Hom podria concloure, en aquest sentit, que és aquesta idea de ἁμαρτία o desviació —respecte a un eix virtuos— la que millor sintetitza des d'un punt de vista teòric la comprensió aristotèlica del mal moral, i per tant que hom pot raonablement esperar que qualsevol al·lusió al mal pràctic per part de l'estagirita hi faci referència.

De la mateixa manera, però, que podem anticipar el caràcter essencial de la noció de ἁμαρτία a l'hora d'iniciar l'exegesi del mal moral segons Aristòtil, podem també refermar¹³⁰ que les dues habituds que destaquen amb un perfil ben diferenciat dins la consideració aristotèlica del mal moral, són per un cantó la incontinència (ἡ ἀκρασία), i per l'altre el vici

¹²⁶ EN, B, 9, 1109^b18-19.

¹²⁷ EN, Γ, 10, 1115^b14-15.

¹²⁸ Vid. *supra*, p. 37.

¹²⁹ EN, Δ, 9, 1125^a17-18.

¹³⁰ Cfr. *supra*, 1.1.1.

(ἡ κακία). L'estagirita les distingeix clarament a, per exemple, la *Retòrica*, on afirma que “[l]as causas por las que se elige dañar y hacer mal contra la ley [φάυλα ποιεῖν παρὰ τὸν νόμον] son vicio e intemperancia [κακία ἐστὶν καὶ ἀκρασία]”¹³¹, i els llocs en què ambdues són contraposades a l'*Ètica nicomaquea* són ben nombrosos, especialment en el Llibre H, on la qüestió de la incontinència rep un extens tractament. En l'apartat 2.3.3 d'aquest treball, en el marc de l'explicació de la figura del φαῦλος, les figures de l'incontinent i el viciós reben el degut tractament exegetíc.

¹³¹ *Retòrica*, A, 10, 1368^b13-14.

2.3 Una nova distinció

Més enllà de les distincions reflectides al capítol anterior, però, hi ha una nova distinció que aquest treball vol introduir i que és la que fa referència als conceptes de *φαῦλος* i *μοχθηρός*. Una lectura superficial de la important part de la *Política* en què es parla de l'educació dels joves ja palesaria aquesta distinció, allà on l'estagirita afirma que “hay que alejar de los jóvenes todo lo que es malo [τὰ φαῦλα], y sobre todo lo que indica depravación y mala voluntad [ἢ μοχθηρίαν ἢ δυσμένειαν]”¹³². Segons l'anàlisi dels textos que hem dut a terme, hi hauria entre aquests dos conceptes una diferència fonamental que hauria d'incidir de manera notable en la comprensió global de la qüestió del mal moral en l'ètica d'Aristòtil, atès que la distinció en qüestió hauria de repercutir inevitablement en la consideració de la majoria de conceptes presentats a 2.2. Repassem sumàriament en primer lloc, però, què s'ha dit al voltant d'aquests dos termes d'una banda des de la filologia i de l'altra des de la literatura sobre Aristòtil.

En el camp de l'estrictament comentari de les obres ètiques de l'estagirita, un dels pocs autors que fins ara ha distingit el significat de 'φαῦλος' del de 'μοχθηρός' ha estat Francis Sparshott. Aquest deixeble de W.F.R. Hardie, en el *Glossary* de la seva obra ja citada, dona com a paraula anglesa per traduir 'μοχθηρός' el terme 'wicked', tot afegint “morally depraved”; segons ell, 'μοχθηρός' és el vocable aristotèlic “of specifically moral condemnation”, i assenyalaria quelcom distint d'allò denotat i/o connotat per 'φαῦλος'¹³³. En conseqüència, Sparshott dona per a la traducció d'aquest últim terme uns mots que no són estrictes sinònims de 'wicked', i que extreu —ho indica ell mateix— de la versió de

1940 del *A Greek-English Lexicon*: ‘cheap, easy, slight, paltry’ serien els mots genèrics per a la traducció de ‘φάυλος’, i, quan aquest terme es predica de les persones, ‘low in rank, mean, common’; tots aquests, doncs, serien els atributs que definirien allò *φάυλος*, “but not necessarily *μοχθηρός* or even *πονηρός*”¹³⁴, amb la qual cosa Sparshott també està considerant allò *πονηρός* com quelcom distint tant d’allò *φάυλος* com d’allò *μοχθηρός*. Concretament, l’autor anglo-canadenc dóna per a la traducció de ‘πονηρός’ les expressions ‘worthless’ i ‘good-for-nothing’, i afegeix: “[a]bout halfway between *φάυλος* and *μοχθηρός*”¹³⁵. Nosaltres, tot i també creure que allò *πονηρός* constitueix una categoria diferenciada dins la consideració aristotèlica de la qüestió del mal moral, no n’hem fet objecte específic d’estudi, encara que, és clar, ens hi referim en ocasions. La raó d’aquesta manca de tractament específic és, senzillament, que s’ha considerat molt més fecunda des d’un punt de vista teòretic la distinció entre *φάυλος* i *μοχθηρός*, i ha estat sobre ella que ens hi hem aplicat preferentment. En aquest sentit, els comentaris de Sparshott són un important punt de suport, i més endavant en tornem a parlar.

Pel que fa a com venen recollits aquests termes en els diccionaris més importants de grec antic, cal dir en relació amb el ja esmentat *Liddell-Scott-Jones*¹³⁶ que a allò que ja recull Sparshott tocant al terme ‘φάυλος’, s’haurien d’afegir unes segona i tercera accepcions del mot quan és predicat de les persones, accepcions que esdevenen fonamentals per a les conclusions d’aquest treball. Així, segons l’LSJ, ‘φάυλος’ també pot voler dir “*inefficient*”,

¹³² 1336^b33-35.

¹³³ Op. cit., p. 440.

¹³⁴ Ibid., p. 441.

¹³⁵ Idem.

¹³⁶ En endavant, “LSJ”.

“*bad*”, o “generally, *inferior*”, i també “*careless, thoughtless, indifferent*”¹³⁷. En el primer cas ‘*φαῦλος*’ té el sentit de *defecte estructural* de què parlem més endavant a 2.3.1, i és una accepció que es troba també documentada en Plató¹³⁸; en el segon cas (*careless, thoughtless, indifferent*), les ocurrencies de ‘*φαῦλος*’ que recull el diccionari fan més aviat referència als *actes* que duen a terme els homes, però allò que assenyalen pot ser perfectament i legítimament pensat en relació amb els homes mateixos, i això és precisament el que ens ha semblat més important per a la nostra anàlisi; es tracta, en definitiva, de la referència a una sort de desídia, indolència o fins i tot accídia (encara que aquest últim concepte pertany pròpiament a una època posterior i a un context prou diferent de l’aristotèlic), la relevància ètica de la qual dins l’ètica aristotèlica l’hem tematitzada a 2.3.3.

Quant a *μοχθηρός*, l’LSJ també recull una accepció força important, a saber, aquella que fa referència *genèricament* a una manera esbiaixada de captar-se (“in a *bad way*”)¹³⁹, que és documentada tant a través de Plató¹⁴⁰ com d’Aristòtil¹⁴¹. L’al·lusió al passatge en qüestió de la *Política* resulta d’un especial interès per a la present recerca perquè allà els *μοχθηροί* o els que es capturen *μοχθηρῶς* són específicament presentats com a *διεφθαρμένοι* o *corromputs*, en el sentit que per mostrar (eventualment o de manera estable) una conducta basada en el predomini d’allò corporal per sobre d’allò intel·lectual, *perverteixen* el paradigma

¹³⁷ LIDDELL-SCOTT, *Greek-English Lexicon*; Oxford, Clarendon Press, 1968, p. 1920.

¹³⁸ Cfr. *Protàgores* 327c, on *φαῦλος* s’oposa a *ἀγαθός*, i *Lleis* 757a, on l’oposició és amb *σπουδαίος*; l’al·lusió a una condició “inferior” la trobaríem a *Gòrgies* 483c. Entenem que és important que una accepció determinada que nosaltres donem a un mot concret del vocabulari aristotèlic del mal pràctic, hagi ja estat atribuïda si més no a Plató (en relació, és clar, amb l’ús que del terme en qüestió es fa en els textos platònics); això mostraria primer de tot que l’ús aristotèlic que nosaltres plantejarem no és un ús *isolat* i, secundàriament (i per tractar-se el precedent d’un important precedent filosòfic), que hi ha la possibilitat de considerar el dit ús com un ús *científic*, encara que el mot pogués pertànyer al vocabulari popular (possibilitat avalada pel filòleg francès Pierre Chantraine, com veurem tot just a continuació).

¹³⁹ Op.cit.

¹⁴⁰ *Gòrgies*, 504e, 505a.

¹⁴¹ *Política*, 1254^a39.

segons el qual l'ànima, en els éssers vius, és per naturalesa (*φύσει*) allò rector, i el cos allò regit. Aquesta idea de corrupció o perversió, amb els pertinents matisos, és decisiva per a la present investigació.

Si passem a una altra obra potser menys popular que l'LSJ però molt reconeguda pels especialistes, el *Dictionnaire étymologique* elaborat per l'eminent Pierre Chantraine, trobarem que s'hi dedica una important entrada al terme 'φαῦλος' en la categoria gramatical d'adjectiu. Heus ací part del contingut:

“[A]djectif ignoré de la poésie épique et lyrique, attesté dans les textes depuis le v^e siècle (...); très rare dans la tragédie (...), usuel en prose attique et dans la comédie. Le mot appartient donc à la langue familière; (...) ce qui est usuel, c'est le sens péjoratif et méprisant: en parlant d'hommes, φαῦλος se dit parfois de l'aspect physique (...), ordinairement du caractère («méchant, malveillant, vil»), de l'activité et de la conduite («incapable, inefficace, inhabile» ou «insouciant, léger, paresseux»), des propos et de l'éducation («commun, vulgaire, grossier, mal élève, illettré»), de la condition sociale («humble»); en parlant de choses: «banal, commun, grossier (vêtement), mauvais»”¹⁴²

Chantraine, doncs, abunda en les accepcions de 'φαῦλος' recollides en l'LSJ, però ens ofereix encara, si cap, més possibilitats de conceptualització *ètica*, i sobre algunes d'elles ens hi apliquem especialment en posteriors apartats d'aquest treball (per exemple la de

¹⁴² CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*; Paris, Éditions Klincksieck, 1980, vol. 2, p. 1182-3.

«paresseux», que ja ha estat destacada abans en comentar la darrera accepció de ‘φαῦλος’ recollida pel LSJ).

Ara bé, el lèxic de grec clàssic que esdevé gairebé exhaustiu pel que fa a la relació de possibles sentits de ‘φαῦλος’, és el preparat per M.A. Bailly, on s’hi planteja com a contingut bàsic del terme la idea de “de qualité inférieure”, i s’hi distingeixen dos grans blocs de significats, “avec idée de blâme” i “sans idée de blâme”; dins del primer és on trobem les accepcions més moralitzants del mot, de les quals en destacariem la de “défectueux”, que Bailly il·lustra preferentment amb Plató, i la de —novament— “négligent, indolent, paresseux”; quant al segon gran bloc de significats, s’hi reafirma aquell contingut bàsic del terme –tot citant per cert la idea de simplicitat– i es fa encapçalar amb l’accepció “d’un rang inférieur”¹⁴³. Bailly també incorpora òbviament una entrada amb ‘μοχθηρός’, i la idea que més s’hi documenta és precisament la predicada dels homes “méchant, pervers”¹⁴⁴, en sintonia amb el que en venim esmentant.

Pel que fa a d’altres diccionaris de grec clàssic però ara en llengües peninsulars, i mentre no ens arribin més resultats de la lloable obra endegada pel Dr. Rodríguez Adrados i propiciada pel Consejo Superior de Investigaciones Científicas (l’últim volum data del 2002, i correspon a vocables entre ‘Διοξικελευτος’ i ‘Εκπελεκω’)¹⁴⁵, farem referència al *Diccionario Griego-Español* publicat sota la direcció de F.I. Sebastián Yarza; allà l’adjectiu ‘φαῦλος’ té com a primeres accepcions “[v]il; sin valor; de mala calidad; defectuoso; débil” i, secundàriament, entre d’altres, “[n]egligente; perezoso; indolente”, “[d]e orden o clase

¹⁴³ BAILLY, M.A., *Dictionnaire Grec – Français*, Paris, Librairie Hachette, 1930¹⁴, p. 2057.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 1301.

inferior”¹⁴⁶; pel que fa a ‘μοχθηρός’, el diccionari dóna en darrer lloc l’accepció típicament moral (“[p]erverso; “corrompido”), que no té cap tipus de paral·lel dins el conjunt d’accepcions de ‘φάυλος’; quant a ‘μοχθηρία’, finalment, s’ofereix la traducció “[d]epravación; perversidad; maldad”¹⁴⁷. Podríem ja començar a entreveure, doncs, la important distinció de fons entre els sentits de ‘φάυλος’ i ‘μοχθηρός’, tots dos sens dubte dins el mateix camp semàntic (el del mal pràctic), però tots dos també sens dubte assenyalant conductes, hàbits i/o actes que passem a diferenciar en el següent capítol, dedicat a la documentació textual d’aquesta distinció en Aristòtil.

Per acabar, però, amb aquesta presentació de caire més aviat filològic, volem fer de nou esment del precedent platònic per assenyalar, més enllà de l’ús d’una mateixa paraula en tots dos autors, fins a quin punt allò que s’acabarà dient de la distinció entre *φάυλος* i *μοχθηρός* en relació amb Aristòtil, és ja possiblement present en els textos del seu mestre. Resulta especialment il·luminadora, en aquest sentit, la consulta del tom XIV (“Lexique”) de les Obres Completes del fundador de l’Acadèmia editades per la Société d’Édition «*Les Belles Lettres*». L’encarregat d’aquest tom, l’investigador jesuïta Édouard Des Places, assenyalava en l’article dedicat a ‘μοχθηρός’ que aquest mot té tres sentits bàsics al llarg de l’obra platònica: «misérable», «sans valeur» i «pervers»¹⁴⁸. Per les raons que ja s’han apuntat en aquesta presentació i que despleguem completament en el següent apartat, ens ha interessat especialment que Des Places assigni ‘φάυλος’ com a sinònim de ‘μοχθηρός’... quan aquest últim mot té el valor, valgui la redundància, de «sans valeur»; en consonància

¹⁴⁵ RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (dir.), *Diccionario Griego-Español*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija - C.S.I.C., 1980-2002, 6 vol.

¹⁴⁶ SEBASTIAN YARZA, F.I. (dir.), *Diccionario Griego-Español*, Barcelona, Sopena, 1998, vol. 2, p. 1465.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 915-6.

amb això, també valorem de manera destacada que com a sinònim de ‘μοχθηρός’ amb valor de «pervers», Des Places doni ‘ἄδικος’ (sobretot) i ‘αἰσχρός’¹⁴⁹. Tot plegat guarda ordre — altrament el lèxic de Des Places patiria d’una inconsistència interna— amb el contingut de l’article sobre ‘φάυλος’ que trobem un xic més endavant¹⁵⁰, on com a traducció d’aquest terme quan es predica de les coses en general tenim «médiocre, futile», mentre que per a quan es predica de persones se’ns dona «mauvais, méchant»¹⁵¹; de nou, però, és amb la proposta de relació de sinonímia quan l’article guanya el màxim d’interès per a la nostra recerca, ja que segons Des Places el significat de ‘φάυλος’ en els textos platònics seria eventualment paral·lel al significat de l’expressió “(οἱ) πολλοί”, una expressió també força present en els textos aristotèlics i a la qual ens hi referim a bastament en el segon bloc d’aquesta tesi, justament en relació amb el concepte de φάυλος. Quant al que s’està plantejant en aquest primer bloc, és oportú citar que l’estudiós francès presenta com a antònim de ‘φάυλος’ en el si del *corpus* platònic el terme ‘σπουδαίος’, mentre que per a ‘μοχθηρός’ amb valor de «pervers» (el valor que més es destacarà en aquest treball), l’antònim donat és ‘ἀγαθός’. A 2.3.3.1, en fi, es mostra fins a quin punt és especialment important la primera d’aquestes oposicions, entre φάυλος i σπουδαίος, també dins el *corpus* ètic aristotèlic.

¹⁴⁸ PLATON, *Œuvres Complètes*, Tome XIV par Édouard des Places (“Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon”); Paris, Les Belles Lettres, 1964, vol. 2, p. 354.

¹⁴⁹ El paral·lelisme entre la μοχθηρία i l’acció d’ἀδικεῖν el fa palès Aristòtil a *Retòrica*, A, 10, 1368b15, i també en els primers capítols del Llibre E de l’*EN*.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 533.

¹⁵¹ Tot i que Des Places presenta aquí com a sinònims ‘mauvais’ i ‘méchant’, hom podrà constatar que la llengua francesa permet vehicular un important matís ètic a partir de la seva diferenciació semàntica (vid. *infra*).

2.3.1 Documentació

Un cop introduïda la qüestió per una via eminentment filològica, en aquest apartat volem fer menció de certs passatges de l'*EN* que permeten veure la distinció entre les nocions de φαῦλος i μοχθηρός de manera diàfana, gairebé explícita. Aquest sol fet ja és en si prou destacable, però si es té en compte que, endemés, es tracta de passatges suficientment importants dins l'argumentació ètica de l'estagirita, aleshores el valor de la distinció que s'hi fa ha d'adquirir una especial rellevància a l'hora d'escatir els elements fonamentals de la comprensió aristotèlica del mal moral.

El primer d'aquests passatges el trobem al final del capítol 10 del llibre H, on s'afirma que no tot aquell qui fa alguna cosa a causa del plaer (δι' ἡδονήν) és ἀκόλαστος, φαῦλος o ἀκρατής, sinó només el qui fa quelcom “per un plaer ignominiós [αἰσχράν]”¹⁵². Si atenem al fet que Aristòtil ve de dir, a l'inici de l'anterior capítol 9 del mateix llibre H, que l'ἀκόλαστος és μοχθηρός, ja que allà es compara l'ἀκόλαστος amb l'ἀκρατής i es diu que la μοχθηρία del primer és quelcom incurable, crònic i desapercebut pel mateix μοχθηρός, a diferència del mal que afecta l'ἀκρατής¹⁵³, aleshores la diferenciació explícita que en aquest capítol 10 s'estableix entre la figura del φαῦλος i la de l'ἀκόλαστος hom pot considerar-la legítimament una distinció ètica entre la figura del φαῦλος i la del μοχθηρός, les quals, als seu torn, es distingirien clarament de la figura de l'ἀκρατής.

¹⁵² *EN*, H, 10, 1151b20. Considerem aquesta lectura del passatge, coincident amb la d'Araujo-Marías i amb la d'altres traduccions que a continuació destacarem, més acurada que la d'en Batalla, el qual fa que la predicació dels termes en qüestió sigui dels actes i no dels homes autors dels actes (“... no tot allò que hom fa per plaer és...”; *op. cit.*, vol. 2, p. 132). Pel que fa al text grec, cal dir que un cop feta la col·locació de manuscrits *totus* les lliçons recullen la tricotomia apuntada, i que no hi hauria lloc per a la comprensió dels dos primers vocables en termes de sinonímia.

¹⁵³ Cfr. 1150b29-35.

Feta aquesta important precisió, i ja que considerem, doncs, aquest passatge del final del capítol 10 del llibre H de l'Ètica nicomaquea com una peça important de la nostra argumentació, no resultarà sobrer considerar quina n'ha estat la versió en algunes traduccions de l'EN a les llengües modernes. D'entrada cal dir que en totes les versions que a continuació s'assenyalen, la tricotomia continguda a la font grega és respectada. I pel que fa a la traducció dels diferents termes que constitueixen aquesta tricotomia, creiem que se'n poden treure conclusions de força ajut. Heus ací, doncs, el quadre que hem preparat:

	ἀκόλαστος	Φαῦλος	ἀκρατής
BATALLA ¹⁵⁴	desenfrenat	pervers	Immoderat
ARAUJO-MARÍAS ¹⁵⁵	licencioso	despreciable	Incontinente
PALLÍ ¹⁵⁶	desenfrenado	malo	Incontinente
JOLIF ¹⁵⁷	intempérant	mauvais	Incontinent
ROSS-URMSON ¹⁵⁸	self-indulgent	bad	Incontinent
DIRLMEIER ¹⁵⁹	zuchtlos	minderwertig	unbeherrscht
ROLFES-BIEN ¹⁶⁰	unmäßig	schlecht	Unenthaltlich
GIGON ¹⁶¹	zügellos	schlecht	unbeherrscht

¹⁵⁴ Op. cit., vol. 2, p. 132.

¹⁵⁵ Op. cit., p. 115.

¹⁵⁶ ARISTÓTELES, *Ètica nicomaquea*; Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998, p. 312.

¹⁵⁷ Op. cit., tome I, Deuxième Partie, p. 210 (indiquem només J.Y. Jolif, i no també a R.A. Gauthier, perquè el primer va ser l'encarregat de la traducció dels llibres B, E i H, en aquest últim cas fins al capítol onzè).

¹⁵⁸ BARNES, J. (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 1985, vol. 2, p. 1819.

¹⁵⁹ ARISTÓTELES, *Nikomachische Ethik*; übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Berlin, Akademie-Verlag, 1967⁴, p. 159.

¹⁶⁰ ARISTÓTELES, *Nikomachische Ethik*; Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegeben von Günther Bien, Hamburg, Felix Meiner, 1972, p. 172.

¹⁶¹ ARISTÓTELES, *Die nikomachische Ethik*; tr. Olof Gigon, München, Deutscher Taschenbuch, 1998³, p.270.

Hom podria destacar en primer lloc la regularitat en la traducció del terme ‘ἀκρατής’, i és que tant a través de les formes romàniques provinents del participi llatí *continens* com amb les germàniques ‘unbeherrscht’ i ‘unenthaltsam’, s’està assenyalant la idea de manca de *domini* (d’un mateix), d’absència de *contenció* (dels propis desitjos i passions). Únicament en el cas del mot escollit per en Batalla, ‘immoderat’, hom podria observar-hi un altre sentit, proper precisament al que implica el fet de l’ἀκολασία, com veurem a continuació.

Justament pel que fa a la traducció del terme ‘ἀκόλαστος’, observem tot un ventall de formes que difereixen força entre si (només existeix paral·lelisme morfològic entre el ‘desenfrenat’ de Batalla i el ‘desenfrenado’ de Pallí), però aquesta pluralitat de formes té un substrat semàntic comú. D’aquesta manera, si primer ens fixem en les formes estrictament romàniques (‘desenfrenat’, ‘licencioso’, ‘desenfrenado’, ‘intempérant’, ‘self-indulgent’), no ens hi costarà reconèixer la referència a una persona que es lliura a la consecució del plaer en forma extrema (potser el mot ‘intempérant’ podria tenir una altra lectura, però en qualsevol cas pensem que també admet la nostra). I pel que fa a les formes germàniques i a la forma mixta ‘self-indulgent’, el significat és si fa no fa el mateix, però amb matisos que poden ser d’interès. Així, tenim un terme tan explícit com ‘zuchtlos’ que significa literalment “mancat de disciplina”, i uns d’altres tan il·lustratius com ‘zügellos’ i ‘unmäßig’, que perfectament podem traduir, respectivament, com “mancat de fre” i “mancat de mesura”; finalment, el vocable ‘self-indulgent’ té en anglès un sentit pejoratiu i és usat per referir-se, des d’un punt de vista moral, a la persona que es permet excessos relacionats amb el plaer.

Per tant, l'*ἀκόλαστος* és aquell qui no respecta la pauta moral que escau a tot home, però resulta clar que la seva desobediència és marcadament diferent a la desobediència de la mateixa pauta comesa per l'*ἀκρατής*, qui al capdavall desobeeix, per utilitzar una expressió planera però molt intuïtiva, *a contracor*. L'*ἀκόλαστος*, en canvi, *es rebel·la* contra la pauta, no li reconeix autoritat moral; és, en definitiva, un “indisciplinat”.

I el *φάυλος*? Creiem que, deixant provisionalment de banda la traducció que en fan Batalla i Araujo-Marías (‘pervers’ i ‘desprezable’, respectivament), la resta de versions apunten a una condició moral específica. Notem que la principal característica dels termes ‘malo’, ‘mauvais’, ‘bad’ i ‘schlecht’ és que *tots ells poden ser utilitzats no només des d’un punt de vista moral sinó també per referir-nos a la simple qualitat tècnica dels objectes del món*, cosa que pràcticament no podem dir de cap dels vocables utilitzats per traduir ‘ἀκόλαστος’ o ‘ἀκρατής’. Creiem, doncs, que les mencionades traduccions de ‘φάυλος’, tot intentant respectar la distinció de sentits que conté la tricotomia presentada per l’estagirita¹⁶², estarien apuntant a una concepció aristotèlica eminentment “estructural” del mal moral feta en clau antropològica (i també social, com veurem més endavant), la qual caldria diferenciar d’una concepció estrictament ètica i més propera (tot i que encara prou llunyana) a les versions principals que del fenomen del mal moral els doctors de l’Església (*notamment* Sant Agustí) o fins i tot el mateix Kant oferiren. En paraules de Silvia Gastaldi:

“(…) in relazione a persone *phaulos* esprime la inadeguatezza: è *phaulos* l'*auletes* che non sa suonare bene il suo strumento (...). Evidentemente, da questa incapacità rilevabile in un ambito circoscritto, di ordine tecnico, si

sviluppa una modalità di applicazione più vasta, che squalifica totalmente la persona designata. Ecco *phanlos/phauloi* indicare colui/coloro che, contrassegnati dalla mancanza di *status*, di ricchezza ma anche di eticità, sono e debbono essere relegati in uno spazio subordinato.¹⁶³

Tot plegat ens ha dut a recordar el tractat primer de l'obra *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift* de Nietzsche.¹⁶⁴ Com és ben sabut, el filòsof prussià desvetlla en l'obra esmentada una decisiva distinció entre *schlecht* i *böse* en el sentit que, dit molt resumidament, és *schlecht* el tipus humà que l'antic senyor tenia per sota (i que, doncs, era *dominat*), i és *böse* aquell qui pretén mantenir els valors nobles (i, per tant, continuar *dominant*) amb la conseqüència de ser ara jutjat pels *schlechte* (amb la figura del sacerdot al capdavant) en termes de corrupció moral¹⁶⁵. Per tant, s'estableix una clara contraposició entre una comprensió del mal (encara no estrictament moral, potser) que es dóna en termes de *defecte estructural* (reflectida per l'adjectiu 'schlecht'), i una comprensió del, ara ja sí, mal moral com a presumpta degradació de l'esperit (atribució de la *böseheit* a aquell qui pretén preservar els antics valors i jerarquies de poder, sense atendre a principis externs al món conceptual definit pels dits valors i les dites jerarquies). A efectes de la present recerca, la distinció que Nietzsche encerta a exposar, a partir de la seva anàlisi filològico-històrica, entre una

¹⁶² I ajustant-se, al seu torn, al sentit que prenen derivats d'aquest terme 'φᾶυλος' a, per exemple, *Metafisica* 1022^b34-1023^a1.

¹⁶³ Op. cit., p. 166-167.

¹⁶⁴ No podem deixar de fer notar que, tot i la cura que ha tingut la majoria de traductors que citem, de mirar de respectar la tricotomia aristotèlica que ara s'està comentant (per la introducció a les seves traduccions, a través d'unes determinades paraules, dels matisos que assenyalen), el cert és que el criteri terminològic que aquí posen en pràctica no s'estén a la resta de les traduccions respectives. Altrament, és possible que finalment la tasca principal d'aquest treball de tesi no hauria estat l'exegesi d'Aristòtil, sinó l'exegesi d'aquestes traduccions d'Aristòtil... Tampoc gairebé no cal dir que la vinculació conceptual que nosaltres establim entre les traduccions concretes d'aquest passatge d'Aristòtil, i la filosofia de Nietzsche, en cap cas la volem presentar com un referent que els traductors necessàriament consideressin a l'hora de traduir.

concepció eminentment socioantropològica i una concepció estrictament ètica dels judicis de maldat, és sens dubte crucial. Ara bé, com diu Salkever, “[o]ne need not accept wholly Nietzsche’s distinction between master and slave moralities to see that such words [ell ve de parlar en bloc, sense distingir-hi cap tipus de matis, dels termes *φαῦλος, κακός, μοχθηρός, πονηρός*] (...) call to mind wretchedness, misery, and being burdened by toils.”¹⁶⁶. Dit d’una altra manera, i en allò tocant a aquest treball: Nietzsche estableix una distinció conceptual en tractar els judicis de maldat, que pot resultar fecunda per a la nostra investigació sense que com a contrapartida calgui acceptar la sencera teoria de la genealogia de la moral del filòsof de Röcken. Per tot plegat, acabem fent nostra la tesi de Salkever segons la qual “somehow the notion of misery or wretchedness needs to be included in our reading of Aristotle’s (and Plato’s) terms for bad character”¹⁶⁷.

Notem, però, que totes les altres llengües modernes –a més a més de l’alemany– amb les quals estem treballant ja contenen aquesta distinció entre el mal entès com a defecte estructural (eventualment atribuït a l’home mateix, com s’esdevindria en el passatge que estem estudiant) i el mal com a estricta degradació de l’esperit. El francès, per exemple, possibilita en aquest sentit una distinció entre —respectivament— ‘mauvais’ i ‘méchant’, l’anglès entre ‘bad’ i ‘evil’, i tant el català com el castellà tenen, és clar, mots a l’efecte. És per això que no considerem adequada la traducció que del terme ‘*φαῦλος*’ han fet en el passatge que ens ocupa ni Batalla ni Araujo-Marías, ja que tant ‘pervers’ com ‘despreciable’ són termes que duen inevitablement a l’àmbit estrictament moral de la mateixa manera que ‘desenfrenat’ i ‘licencioso’ (els termes que en les respectives traduccions utilitzen per a

¹⁶⁵ Cfr. NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, 1980, Band 5, Erste Abhandlung.

¹⁶⁶ Op. cit., p. 220n.

traduir ‘ἀκόλαστος’), amb la qual cosa les dites traduccions no ens permetrien copsar la tricotomia ètica que en aquest fragment de l’*EN* estaria plantejant Aristòtil.

Finalment, pel que fa al terme ‘minderwertig’ (l’escollit per Dirlmeier per traduir ‘φαῦλος’), podríem dir que és l’excepció que confirma la regla. Així, si per un cantó els termes ‘malo’, ‘mauvais’, ‘bad’ i ‘schlecht’ marquen una pauta en poder ser utilitzats, com hem dit abans, no només des d’un punt de vista moral sinó també per referir-nos a la simple qualitat tècnica dels objectes del món, i per un altre cantó ‘pervers’ i ‘despreciable’ s’aparten d’aquesta significació en tant que tenen una connotació estrictament moral, s’esdevé que amb ‘minderwertig’ la pauta també s’altera però per reforçar-se encara més, ja que el terme en qüestió és usat en la llengua alemanya per referir-se primordialment als productes de baixa qualitat. Aquest adjectiu referit a un home, doncs, abunda en la idea ja exposada de “defecte estructural”, idea que és degudament perfilada en el l’apartat 2.3.3 d’aquest treball, però de la qual ja podem avançar que històricament ha inclòs la manca d’elements força diversos, com ara el llinatge noble o la bellesa física. Quant al seu vessant (o aprofitament) moral, però, no podem obviar l’anàlisi que justament del terme ‘φαῦλος’ féu l’arquebisbe anglicà Richard Chenevix Trench (1807-1886), reconegut impulsor de l’*Oxford English Dictionary* i autor d’una de les obres de més ajut per als estudiosos del lèxic de grec clàssic: *Synonyms of the New Testament*, on passa revista a una extensa sèrie de termes de notable importància en el text bíblic els quals, però, no poden entendre’s plenament al marge del significat que posseïen en èpoques anteriors; així, en l’apartat dedicat als vocables ‘κακός’, ‘πονηρός’ i ‘φαῦλος’, Trench afirma el següent:

¹⁶⁷ Op. cit., p. 221n.

“[i]n most languages there are words like *phaulos* that portray the good-for-nothing aspect of evil, that show it as something that cannot produce any true gain. (...) The central notion of *phaulos* is worthlessness. *Phaulos* successively has the following meanings—light, unstable, blown about by every wind, small, slight, mediocre, of no account, worthless, and bad. *Phaulos* predominantly meant “bad” in the sense of worthless. (...) In the New Testament, *phaulos* reached the last stage of its meaning.”¹⁶⁸

I és que, segons afirma el mateix Trench, “[b]ecause that which is morally evil may be seen from several viewpoints, various terms, such as *kakos*, *ponēros* and *phaulos* are used to express different aspects of this concept”¹⁶⁹; en aquest sentit, el vocabulari moral del grec clàssic i hel·lenístic no representa pas cap excepció en la història de l'Ètica, però també és cert, com ja ha estat dit, que la literatura ètica sobre l'estagirita sembla haver obviat aquesta raonable aproximació a la qüestió del mal moral en Aristòtil.

Així doncs, en el passatge que s'ha analitzat l'estagirita s'estaria referint a *tres* tipus d'home ben diferenciats que, però, tenen en comú l'apartar-se del bé a causa de la seva actuació en funció d'un plaer *αἰσχροάν*; dos d'ells, els tipus *ἀκόλαστος* (i, per tant, *μοχθηρός*) i *ἀκρατής*, ja han estat prou explicats a aquelles alçades de l'obra, però n'hi hauria un tercer, el *φᾶδλος*, del qual l'estagirita no en fa tematització explícita i que, per tant, requereix encara un d'una exegesi específica, quelcom que s'ofereix a l'apartat 2.3.3.

¹⁶⁸ TRENCH, R. C., *Synonyms of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2000, p.331. La validesa contemporània d'aquesta obra ha estat lleugerament posada en qüestió pel posterior descobriment d'importants papirs, així com per estar especialment decantada pel significat que els termes que recull tenien en l'època de la Grècia clàssica; cap de les dues crítiques afecta allò que aquí se n'ha destacat.

¹⁶⁹ Ibid., p. 329.

Mentrestant, volem avançar, a grans trets, què diferencia el dit φαῦλος de les altres dues figures o tipus esmentats, en especial en relació amb el tipus μοχθηρός.

En aquest sentit, la tricotomia d'agents que s'acaba de reflectir cal confrontar-la amb la menció, a l'inici del mateix llibre H de l'EN, de les tres formes (εἶδη) que cal defugir en relació amb els *caràcters* (ἦθη): vici (κακία), incontinença (ἀκρασία) i bestialitat (θηριότης). El passatge en qüestió diu el següent:

“Tot seguit i des d'un altre punt de vista, cal dir que el caràcter pot prendre tres formes que s'han d'evitar: el vici, la immoderació i la bestialitat. Els contraris de les dues primeres són evidents: la virtut i la moderació. Respecte a la bestialitat, seria més adequat d'oposar-li una virtut sobrehumana, una mena de virtut heroica i divina (...)”¹⁷⁰.

L'única correspondència òbvia que pot determinar-se entre aquesta tricotomia de caràcters i la tricotomia d'agents ja vista, és la que es dona entre ἀκρασία i ἀκρατής, de manera que cal determinar quina relació guarden entre si —si és el cas— les figures mencionades a 1151^b20 del φαῦλος i de l'ἀκόλαστος, amb les formes “κακία” i “θηριότης” aparegudes en aquest inici del llibre H. Sembla clar, en aquest sentit, que la forma del caràcter en què consisteix la θηριότης quedaria orfe de correlat a la tricotomia d'agents de 1151^b20, perquè ni el que Aristòtil ja ens ha dit de l'ἀκόλαστος s'hi adiu, ni la informació

genèrica que tenim sobre la categoria de φαῦλος s'adequa al que ja sabem de la dita θηριότης; tanmateix, aquesta desaparició de la bestialitat en la relació d'agents morals esbiaixats que apareix a 1151^b20 es pot entendre fàcilment si tenim en compte la gran peculiaritat del fenomen en qüestió¹⁷¹, ja que per constituir una conducta summament esbiaixada i al mateix temps força heterogènia en les seves expressions, difícilment pot ser classificada a partir de la idea de plaer, allò que regeix la classificació de 1151^b20; no té per què ser contradictori, doncs, que la θηριότης ocupi una regió especial dins l'àmbit del mal moral i sigui una forma del ἦθος digna de menció a causa del seu perfil extrem, i al mateix temps no tingui un correlat específic pel que fa a les figures morals que il·lustren —almenys quant al criteri del plaer— aquell àmbit del mal moral.

Pel que fa, en canvi, a la no presència a la tricotomia d'agents de 1151^b20 d'un agent que derivi literalment de la forma del caràcter “κακία” que sí està continguda a la relació d'aquest inici del llibre H, creiem que no s'hi dona pas una desaparició, sinó ans al contrari una exemplificació. La raó d'això seria que l'ἀκολασία de l'ἀκόλαστος de 1151^b20 és, en tot allò tocant al plaer (recordem-ho, el criteri utilitzat per a la classificació de 1151^b20), l'exemple més punyent que es pot donar de κακία, i en aquest sentit ja tindríem una segona correspondència entre les dues classificacions tripartides.

Així doncs, de la relació de figures de 1151^b20 ja només ens queda per vincular amb un model de caràcter esbiaixat la figura del φαῦλος. Ara bé, de quina manera pot caure aquest tipus d'agent moral sota alguna de aquelles “formes dels caràcters” que s'esmenten

¹⁷⁰ EN, H, 1, 1145a15-19. Batalla, tal com ja hem vist en relació amb la tricotomia quant als agents, tradueix el mot 'ἀκρασία' i els seus morfològicament afins amb les formes relatives a 'immoderació', mentre que de l'ἀκόλαστος en diu “desenfrenat” (vid. *supra*, quadre de traduccions relatiu a 1151b20).

en l'inici del llibre H, i que cal defugir? Ja que podem descartar raonablement que es tracti d'una exemplificació de la *θηριότης* (i, no cal dir, de l'*ἀκρασία*), hauria de ser també assimilada a la noció de *κακία* juntament amb la figura de l'*ἀκόλαστος*? Atès el que ja hem dit sobre aquesta noció de *κακία* (sobretot que serveix per designar els vicis concrets, com ara l'*ἀκολασία* de l'*ἀκόλαστος*), i atesa la interpretació feta d'aquest *φᾶνλος* de 1151^b20 (interpretació basada en la noció de “defecte estructural” i que està estretament relacionada amb argumentacions que encara s'han de presentar), el dit lligam entre el tipus moral del *φᾶνλος* i el concepte de *κακία* hauria de ser descartat, amb la qual cosa hom podria raonablement pensar que la relació de l'inici del llibre H no és exhaustiva i que cal preveure per al *φᾶνλος* una determinada àrea de l'àmbit del mal moral en parlar de les manifestacions *τίπικες* del caràcter que pertanyen a aquest àmbit. Aquesta possibilitat, tanmateix, no només no sembla ser suggerida per la literalitat de la font en aquest inici del llibre H¹⁷², sinó que a més a més tampoc no vindria especialment avalada pel conjunt de passatges de l'ètica aristotèlica en què s'al·ludeix al *φᾶνλος* o a allò *φᾶνλον*. Potser caldria, doncs, que ens féssim la següent pregunta: És necessari que a l'agent *φᾶνλος* li “correspongui” una forma específica i prototípica dels caràcters (s'entén, dels caràcters que allunyen de la consecució d'allò que pròpiament escau a l'home)?

¹⁷¹ Cf. *EN*, 1145a18-33.

¹⁷² Certament, la relació d'aquest inici del llibre H està presentada a partir d'un principi que ha de ser innovador respecte a allò que fins al moment ha estat dit (*ἄλλην ποιησαμένους ἀρχήν*), però el que estem dient aquí no és pas que aquesta relació sigui l'única possible quant a la qüestió de la desviació en la consecució del bé (la classificació posterior de 1151^b20 ja constituiria una negació d'això), *sinó que la relació és exhaustiva quant a les possibilitats tíπικες que poden contemplar-se des de la nova perspectiva que ofereix el nou principi*. Atès, per cert, que també interpretem que la classificació de 1151^b20 pretén ser exhaustiva quant a les figures tíπικες que poden perfilar-se entorn de l'actuació que persegueix plaers “ignominiosos”, creiem que no podem deixar de cercar —ja que en cap cas no s'abandona l'element del mal moral— quines són les relacions que poden establir-se entre totes dues classificacions (i, si en algun cas no és pertinent establir-ne cap, assenyalar-ne el per què).

La pregunta que s'acaba de formular, però, no pot respondre's al marge de la resposta que també es doni en el marc de l'ètica aristotèlica a la pregunta “És necessari que tot acte estigui associat a una forma específica del caràcter?”. I nosaltres creiem que hom pot donar una resposta negativa a aquesta qüestió, sense que tingui per què quedar especialment afectada la potent (i típicament aristotèlica) seqüència explicativa ἐνέργεια-ἔθος-ἔξις-ἦθος, la seqüència pròpia de l'educació moral i que, certament, acaba constituint un cercle conceptual difícil de trencar¹⁷³.

Sense haver d'abandonar l'element del mal moral, la justificació de la resposta que proposem la podríem obtenir precisament a partir de la consideració de les formes del caràcter que Aristòtil afirma que cal evitar, tot atenent al fet que les tres posseeixen perfils molt marcats i gens ambigus; així, tant l'ἀκρασία com la θηριότης són formes perfectament definides i reconeixibles, i la κακία, tot i recollir múltiples manifestacions, és sempre presentada nítidament en cadascuna d'elles¹⁷⁴. És necessari, en aquest sentit, que tot acte diguem-ne “no bo”, sigui reflex d'alguna d'aquestes formes tan ben perfilades, a saber, vici (κακία), incontinença (ἀκρασία) i bestialitat (θηριότης), i només d'una d'aquestes formes? No sembla raonable respondre-hi afirmativament. De fet, el mateix Aristòtil reconeix una eventualitat tal com que l'ἐλευθέριος, exemple de virtut, actuï al marge d'allò degut i noble, amb la qual cosa un acte “no bo” pot correspondre fins i tot a algú “bo”:

¹⁷³ Hom podria eliminar d'aquesta seqüència la fase de l'ἔθος o mer costum quan parlem d'intervencions en el caràcter adultes i produïdes de manera autònoma. Però, aquest és justament un cas que trenca la circularitat de la seqüència i que requereix d'una exegesi específica.

¹⁷⁴ Cfr., per exemple, tot el llibre Δ de l'EN.

“(…) mai que el liberal gastí més del que calgui i en allò que no tingui res de noble [παρὰ τὸ δέον καὶ τὸ καλῶς ἔχον], li’n sabrà greu, però mesuradament i com cal, ja que forma part de la virtut complaure’s i doldre’s en allò que cal i com cal [ἐφ’ οἷς δεῖ καὶ ὡς δεῖ].”¹⁷⁵.

Si atenem, doncs, a aquesta circumstància, hom podria dir que el fet de creure que cada acte “no bo” que es pugui presentar a anàlisi (i un acte típic dut a terme per algú φαῦλος, pel φαῦλος de 1151^b20, n’és sens dubte un exemple) ha de ser necessàriament interpretat de manera *unívoca* com a reflex d’una i només una típica forma del caràcter representativa del mal moral, seria una creença que implicaria menystenir la complexitat de l’ètica aristotèlica.

Tot atenent aquesta complexitat, podríem afirmar que aquelles formes del caràcter (κακία, ἀκρασία, θηριότης) que Aristòtil, a l’inici del llibre H de l’*EN*, diu que cal defugir, *són models de mal moral que cal tenir presents des d’un punt de vista pràctic però que, en tant que models, tenen una entitat típicament teòrica*. I la reflexió que hi ha al darrere d’aquesta afirmació és que hom no pot raonablement pensar que, en l’Atenes d’Aristòtil, tots els individus que s’apartaven de les virtuts presentades pel filòsof exemplificaven a la perfecció *i exclusivament* alguna de les tres formes de mal moral que ens ocupen (tot i acceptant que l’exemplificació de la θηριότης, atesa l’extremada raresa d’aquesta forma de l’ἦθος, és difícilment compatible amb trets pertanyents a altres manifestacions dels ἦθη esbiaixats; en tot cas, el podríem tractar com el model de desviament amb un correlat pràctic més diàfan). Allò potser més

¹⁷⁵ *EN*, Δ, 2, 1121^a1-3. En el text no es menciona per què hom pot concebre aquesta eventualitat, i per tant no és del tot descartable que l’ἐλευθέριος pugui respondre no a un coneixement

enraonat, per contra, és imaginar l'existència de subjectes que mostraven una condició *preponderantment acràtica o viciosa*, i això en relació sobretot –per raons que ja al final d'aquest mateix paràgraf comencem a perfilar– amb les capes benestants; també és perfectament pensable i raonable, d'altra banda, que aquesta condició preponderantment acràtica o viciosa ja fos observada i criticada per altres atenesos benestants (d'aquí molt probablement que en cada presentació d'una qüestió ètica per part l'estagirita, trobem gairebé sempre una primera menció del dir o dirs comuns o habituals sobre la qüestió en concret), de manera que allò que Aristòtil estaria fent a través del seu magisteri seria, entre moltes d'altres coses, tematitzar i depurar una percepció social que l'envoltava però, això sí, a partir d'un pensament propi i original que tenia com a clau de volta un magistral exercici de la definició¹⁷⁶. El filòsof d'Estagira, en aquest sentit, “takes himself not to be inventing an account of the virtues, but to be articulating an account [on s'hauria d'incloure la consideració del mal moral] that is implicit in the thought, utterance and action of an educated Athenian”¹⁷⁷, de manera que allò que cerca, al capdavall, és ser “the rational voice of the best citizens of the best city-state”¹⁷⁸. Per tot això, Aristòtil “(...) is not only concerned to analyse: he wishes also commend a particular group of standards and a particular way of life”¹⁷⁹. Pierre Aubenque, tanmateix, és més restrictiu quant a l'afany de l'estagirita:

defectuós de les circumstàncies que varen propiciar la seva decisió, *sinó a una fallida puntual del seu desig* (una espècie de, si es vol, *ἀκρασία invertida*).

¹⁷⁶ No cal dir, amb aquest plantejament de “pensament propi i original” no pretenem deslligar *absolutament* Aristòtil del magisteri platònic i de les tradicions que hi conflueixen (sense menystenir altres eventuais vies d'influència); simplement volem remarcar la capacitat del geni per elevar-se per sobre d'aquell context i donar-ne bon i racional compte. I quant a la “mundanitat” dels temes ètics que Aristòtil estudiava, és rellevant l'apreciació d'Oriol Salgado que “[e]l hecho mismo de que existan opiniones comunes sobre la *akrasia* muestra que no se trataba de un problema filosófico técnico, sino de un fenómeno tematizado por la cultura griega, con relevancia jurídica y alcance artístico” (op. cit., p. 201).

¹⁷⁷ MACINTYRE, A., op. cit., p. 147-8.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 148.

¹⁷⁹ ADKINS, A.W.H., op. cit., p.318.

“Aristóteles, como ya lo hace en otro ámbito a propósito de la lista de las categorías, se contenta con una enumeración empírica, probablemente de origen popular, que remite a una serie de personajes erigidos en tipos por el lenguaje común. (...) Algunos de estos retratos [elaborats per Aristòtil a partir d'aquella percepció popular] alcanzan una perfección literaria que ha contribuido a acentuar su carácter típico”¹⁸⁰

Aquesta reflexió de l'autor francès, referida al tractament aristotèlic de les virtuts ètiques contingut als llibres Γ i Δ de l'*Ètica nicomaquea*, valdria també per a les diferents formes de mal moral perfilades per l'estagirita, encara que fóra un greu error, tant pel que fa a aquelles virtuts com pel que fa a aquest mal pràctic, reduir l'esforç teòric d'Aristòtil a una espècie de costumisme. El mateix Aubenque n'és conscient, d'aquest parany, i afegeix el següent:

“(...) si se mira bien, se constatará que, en la descripción de las virtudes éticas en los libros III y IV de la *Ética a Nicómaco*, el procedimiento del «retrato» no está utilizado por él mismo, sino como vía de acceso a la determinación de la esencia de la virtud considerada.”¹⁸¹

Sigui com sigui, però, tota aquesta reconsideració (una sort de desmitificació, al capdavant) dels caràcters que hom ha de perseguir o defugir, permetria fins i tot de contemplar la presència d'una determinada κακία en un individu de tendències virtuoses,

¹⁸⁰ AUBENQUE, P., op. cit., p. 47.

¹⁸¹ Ibid., p. 48.

tal com assenyala Stewart en comentar la definició de virtut ètica donada per Aristòtil a 1107^a1:

“[g]ood natural tendencies (φυσικαὶ ἀρεταί) may be confirmed into habits, apparently good, but yet forming no parts of a moral organism. A collection of such independent habits would be ‘habitual virtue’, as distinguished from a ‘virtuous character.’ The man who has merely ‘habitual virtue’ is virtuous because, being a man of naturally good disposition, he happens also to have lived all his life in contact with certain good influences; but his nature has no system. He is perhaps honest enough, but illiberal; temperate enough, but not courageous.”¹⁸²

I és que, tot plegat, no hi hauria raó per no incloure Aristòtil en el següent conjunt que defineix Agnes Heller:

“All those who ponder moral problems are attempting to find out why certain people are vicious and wicked, whereas others are reasonably good, or even virtuous; and, further, why both the good and the wicked people are considerably outnumbered by those who are neither good nor wicked, but who sometimes do the proper thing and sometimes the improper thing.”¹⁸³

Així doncs, la principal lliçó que podríem extreure d’aquest nou enfocament dels models del mal moral plantejats per l’estagirita és que caldria evitar de caure en el parany de

¹⁸² STEWART, J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1892, vol. 1, p. 207.

¹⁸³ HELLER, A., *General ethics*, Basil Blackwell, Oxford-New York, 1988, p. 13.

veure les formes del caràcter que hom ha de defugir *com a estereotips que els homes no virtuosos encarnarien de manera sistemàtica*. I amb aquesta precaució hi voldríem encara relacionar una idea més general, i segurament de més volada: el concepte aristotèlic de subjecte moral, ἄνθρωπος ètic, no s'esgota pas en el concepte de caràcter, o almenys en *una sola forma del caràcter*. L'ἦθος, tot i ser quelcom força estable, no deixa de ser el resultat d'un procés en el qual intervenen multitud de factors (d'una banda inherents al propi subjecte, de l'altra relatiu a la societat en què hi viu); aquests factors són dinàmics i, en conseqüència, el resultat que se'n deriva també és dinàmic, o si més no flexible. El subjecte moral aristotèlic, així, no hauria de ser vist com un ens rígid i enterament previsible (en cadascuna de les seves eventuais formes), sinó com un ésser de carn i ossos (encara que això pugui semblar una obvietat, no està de més recordar-ho), que en uns casos és més perfecte que en d'altres, però que fins en els més perfectes corre el risc d'equivocar-se... (com ja hem vist que ho mostraria ἔλευθέριος de 1121^{a1}); tot plegat, en fi, creiem que ens hauria de dur a la conclusió que aquest concepte aristotèlic de “caràcter”, tot i ser un contingut teòric extraordinàriament fecund, no hauria de ser utilitzat per pensar el correlat pràctic que sens dubte té, a la manera d'un *mirall* que per a *cada* individu reflecteixi un determinat model.¹⁸⁴

¹⁸⁴ El contingut d'aquesta digressió que hem fet sobre la noció aristotèlica de caràcter guarda relació amb d'altres aproximacions al concepte que també han marcat distàncies amb la comuna comprensió de la ja citada seqüència explicativa ἐνέργεια-(ἔθος)-ἔξις-ἦθος; un bon exemple en seria l'audaç article de Gianluca Di Muzio “Aristotle on Improving One’s Character” (*Phronesis*, XLV(2000)3, p. 205-219), on l'autor defensa de manera precisa i documentada la possibilitat que, des d'un punt de vista aristotèlic, la millora (o, senzillament, la modificació) del caràcter no sigui quelcom tan problemàtic com acostuma a presentar-se des d'aquella comuna comprensió, tot i acceptant que “[h]e certainly views character as a source of very strong inclination to act in a certain way. But his not ruling out the possibility of moral reform indicates that he took even the unjust to be still equipped with the resources for acting well. So having an established character does not rob a person of the ability to act contrary to it” (p. 219). Aquest article segueix l'estela d'un treball anteriorment aparegut també a la mateixa publicació (BONDESON, W., Aristotle on responsibility for one’s character and the possibility of character change; *Phronesis*, XIX(1974)1-2, P. 59-65), i se situa en una perspectiva molt similar a la que presideix el també magnífic treball de Shane Drefcinski “Aristotle’s Fallible *Phronimos*” (*Ancient Philosophy*, 16(1996), p. 139-154), on l'autor assenyala el fet que “there are several passages in which Aristotle makes it clear that virtuous people are not always successful and sometimes miss the mark”; un cop vistos i degudament analitzats aquests passatges, i posats en relació amb el tractament aristotèlic de ἄκρασία, Drefcinski acaba afirmant que “it is possible for virtuous people to err because a few isolated actions do not

Tornem, però, al φαῦλος de 1151^b20, absent en principi a la tricotomia de formes del caràcter a defugir exposada en l'inici del mateix llibre H de l'EN; si, com es proposa, no té per què ser estrictament necessari el correlat d'un i només un caràcter típic representatiu del mal moral per a cada acte no bo, aleshores hom pot arribar a imaginar una sort de subjecte moral que tingui per costum (ἔθος) dur a terme actes no bons¹⁸⁵ però amb la peculiaritat associada que, un cop degudament analitzats tant aquests mateixos actes com la conducta que conformen, no sigui possible la subordinació teòrica del subjecte en qüestió a cap dels models de mal moral apareguts en la relació d'aquell inici del llibre H. Aquesta possibilitat teòrica és, justament, la possibilitat que nosaltres reivindicuem en relació amb el φαῦλος de 1151^b20, una figura que no posseiria el correlat d'un model típic de conducta desviada per dos tipus de raons, d'una banda les que assenyalen a la mateixa forma i continguts de la majoria d'actes que el φαῦλος du a terme, i de l'altra les que apunten al tipus de manera de ser i de fer derivada d'aquells actes, que en bona lògica ha d'ésser una

indicate a moral state. Just as a few isolated virtuous actions do not suffice to create a virtue, so too a few isolated aberrations do not suffice to destroy an otherwise noble character. (...) Aristotle's demand that virtuous people be successful is not a demand for unrealistic infallibility; he allows that virtuous people can make mistakes and commit wrongdoing" (p.153). Howard J. Curzer, en el seu article "How Good People Do Bad Things: Aristotle on the Misdeeds of the Virtuous" (*Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 2005, 233-256), culmina aquesta petita tradició de crítica de l'anomenada pel mateix Curzer "idealization interpretation of Aristotelian virtue" i ofereix manta arguments (de vegades més aviat febles, però altres cops realment punyents, i en tot cas sempre partint de la lletra aristotèlica) que avalarien "the realistic interpretation" de la virtut dins l'ètica aristotèlica. El pol oposat d'aquesta comprensió de la virtut (i, en general, del caràcter) l'exemplificarien l'Irwin de "Disunity in the Aristotelian Virtues" (IRWIN, T., Disunity in the Aristotelian Virtues; *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 61(1988)78), J. Annas a *The Morality of Happiness* (Oxford, 1993) i D.S.Hutchison a *The Virtues of Aristotle* (London, Routledge and Kegan Paul, 1986), mentre que una perspectiva complementària de la qüestió fóra exposada per Marcia L. Homiak a "The Pleasure of Virtue in Aristotle's Moral Theory" (*Pacific Philosophical Quarterly*, 66(1985), p. 93-110). En general, hom podrà trobar una comprensió de l'explicació aristotèlica del caràcter gairebé oposada de la defensada aquí, al ja mencionat treball d'Oriol Salgado *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles*, on s'afirma que "[u]n virtuoso que realice una sola acción innoble es inconcebible para Aristóteles" (p.198), tot i que el mateix autor obre la porta de la paradoxa quan es pregunta de manera perspicaç que "si un vicioso realizara una sola acción buena, ¿consideraríamos por ello que no es vicioso? ¿Cómo deberíamos clasificar a tal individuo? Probablemente el pensamiento de Aristóteles no es totalmente simétrico en este punto" (id.).

¹⁸⁵ Aristòtil, de fet, explicita aquesta figura poc després: "(...) hi ha dues raons, que ja hem explicat, per les quals el plaer no sembla res de dreturer [σπουδαίον]. Primerament, perquè alguns plaers són accions fetes per una natura que és perversa [φάυλης φύσεως], sia de naixement, com en les bèsties, sia a causa dels costums [δί' ἔθος], com en els homes depravats [φάυλον ἀνθρώπων]" (EN, 1154^a33).

manera de ser i de fer no prou específica com per constituir un model de mal moral, eventualment a causa de la *cessió* de part dels seus trets a les conductes model que sí contempla l'estagirita; en definitiva, creiem que Aristòtil, a causa d'aquestes raons que són tractades en detall en l'apartat 2.3.3, no hauria considerat que la conducta del φαῦλος mereixés la categoria d'ἦθος específic dins l'espectre del mal moral, i d'aquí l'absència, a l'inici del llibre H de l'EN, d'un model de mal moral que li correspongui.

De moment, el que podem afirmar amb seguretat és que aquesta primera descripció que proposem per al φαῦλος de 1151^b20, és acord amb allò associat a d'altres aparicions de la figura en qüestió, i a més a més es correspon amb bona part dels usos de l'adjectiu φαῦλος, -η, -ον o de la forma neutra τὰ φαῦλα, usos, per cert, que en ocasions apunten clarament a la idea més a dalt mencionada de *defecte estructural*. Per exemple, en el mateix llibre H de l'EN, Aristòtil, en presentar la qüestió de l'ἀκρασία, diu que sembla (δοκεῖ) que la continència pertany al conjunt de les coses dretureres i lloables (τῶν σπουδαίων καὶ τῶν ἐπαινετῶν), i que la incontinència forma part de les φαύλων i de les que cal defugir¹⁸⁶. Tot just a continuació, a 1145b12, es reflecteix l'opinió que l'incontinent, tot i sabedor que les coses que fa són φαῦλα, les fa a causa de la passió (διὰ πάθος), mentre que el continent, sabedor que els apetits són φαῦλαι, no els segueix a causa de la raó (s'entén, a causa de la seva capacitat de conduir-se segons la raó). I al final del capítol 9 d'aquest mateix llibre H de l'EN, capítol en què es comparen l'ἀκολασία i l'ἀκρασία però on s'acaba mostrant

¹⁸⁶ EN, H, 2, 1145^b7-9.

l'essència de l'oposició que cal establir entre el continent i l'incontinent, es diu que l'habitud (*ἔξις*) del primer és *σπουδαία*, mentre que la del segon és *φάυλη*¹⁸⁷.

En tot cas, però, l'explicació general que s'ha vingut donant entorn l'absència d'un caràcter *φάυλος* a l'inici del llibre H de l'*EN*, cal que sigui compatible amb la possibilitat genèrica que Aristòtil planteja de ser precisament *φάυλος τὸ ἦθος* (literalment, *φάυλος* “de caràcter”), una possibilitat contemplada al llibre Δ de la mateixa *EN* quan l'estagirita afirma en relació amb el tipus benestant de pròdig que “[n]o se le considera despreciable de caràcter [*φάυλος τὸ ἦθος*], ya que no es propio del malo [*μοχθηροῦ*] ni del innoble [*ἀγεννοῦς*] excederse en dar y en no tomar, sino del insensato [*ἡλιθίου*].”¹⁸⁸. Veiem, doncs, que la categoria de *φάυλος* també pot arribar a ser predicada del caràcter, encara que en tal cas creiem que es tracta d'un ús *genèric* del terme, capaç d'incloure fins i tot el sentit d'un esbiaixament moral més acusat (el que correspondria a la figura del *μοχθηρός*) que no pas el que habitualment és assignat a l'agent o acte de qui es predica la categoria en qüestió.¹⁸⁹ Sobre l'ús genèric de ‘*φάυλος*’ en tornem a parlar al final de l'apartat 2.3.3.

A banda, però, de l'explícita distinció que trobem a la tricotomia d'agents de 1151^b20 entre les figures del *φάυλος* i la de l'*ἀκόλαστος/μοχθηρός*, hi ha una altra ocasió dins el text aristotèlic en què la distinció en qüestió se'ns mostra de manera suficientment diàfana com per incloure-la en aquest apartat de documentació. Ens estem referint al

¹⁸⁷ *EN*, H, 9, 1151^a28. Cal dir que Batalla, en la seva traducció d'aquest passatge, assigna la condició d'habitud *φάυλη* no pas a l'*ἀκρασία* sinó a l'*ἀκολασία*. Tot i que, certament, la font no explicita els subjectes de l'oposició, creiem que allò que la precedeix aconsella la nostra solució.

¹⁸⁸ *EN*, Δ, 3, 1121^a25-27.

¹⁸⁹ Hom podrà observar usos similars a *Política* 1254^a39-1254^b2 (“(...) en los de índole o condición perversa [*τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ μοχθηρῶς ἔχοντῶν*] el cuerpo parece muchas veces regir al alma, por su disposición mala [*φάυλως*] y antinatural”), i especialment a 1253^a4, on l'*ἄπολις* (aquell qui *naturalment* trenca la regla que

passatge del desè capítol del llibre Θ de l'EN on l'estagirita, després de descriure breument la consistència del vincle amistós que uneix als posseïdors de la virtut, ens parla de la durabilitat i fermesa dels vincles d'índole similar que poden establir-se entre els no virtuosos:

“En canvi, els perversos [μοχθηροί] no tenen fermesa; ni tan sols perduren en la semblança amb si mateixos. Es fan amics –per poc temps, però– complaent-se els uns en la maldat [μοχθηρία] dels altres. Contràriament, els qui es troben mútuament útils o plaents són més duradors [en la seva amistat, s'entén]. Ho són, mentre troben, els uns en els altres, plaer o utilitat.”¹⁹⁰

El caràcter diàfan de la distinció se'ns dona pel fet que Aristòtil ve precisament d'afirmar en el capítol sisè del mateix llibre Θ, tot referint-se a la convivència deguda en el marc de la relació d'amistat, que οἱ φαῦλοι “*esdevindran amics per plaer o per utilitat, cosa que els farà ésser semblants*”¹⁹¹, amb la qual cosa ja sabem quin nom (φαῦλοι) han de rebre aquests que ara són diferenciats dels μοχθηροί a causa de mantenir relacions d'amistat més duradores que no pas aquests últims; en el sisè capítol, en canvi, els φαῦλοι són distingits

l'home és per naturalesa un animal polític) només ho pot ser a partir d'una aquestes dues condicions: ser més que home... o ser φαῦλος.

¹⁹⁰ EN, Θ, 10, 1159^b8-12.

¹⁹¹ EN, Θ, 6, 1157^b1-2. La cursiva és nostra. No podem deixar d'assenyalar que un lector no avesat al grec clàssic i que hagués de dependre enterament de la traducció d'en Josep Batalla, s'hauria trobat amb la paradoxa que aquests que esdevenen amics per plaer o utilitat a 1157^b1-2, reben el mateix qualificatiu (“perversos”) que, curiosament, aquells que a 1159^b8-12 són diferenciats dels que són amics per trobar-se mútuament útils o plaents. El mateix passa amb la traducció d'Araujo i Marías al castellà, qui fan servir “malos” en tots dos casos. És tan sols un exemple de fins a quin punt les traduccions en ocasions poc curoses, han pogut contribuir a enfosquir (o fins i tot fer passar per alt) la qüestió del mal moral en l'ètica d'Aristòtil.

dels ἀγαθοί i això en el sentit següent: mentre els bons establiran una relació amistosa entre ells en tant que bons i seran amics absolutament (ἀπλῶς), els φαῦλοι es faran amics “accidentalment i en la mesura que s’assemblen als bons [κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τῷ ὁμοιωθῆναι τούτοις]”¹⁹².

Així doncs, és possible afirmar que, en relació amb les característiques del lligam d’amistat que pot sorgir *entre els iguals quant al perfil moral*, el text aristotèlic estableix una tricotomia que està en funció dels tipus de subjecte moral que poden protagonitzar aquell vincle amistós, i aquests tipus són els ἀγαθοί, els φαῦλοι, i els μοχθηροί. La diferència entre aquests dos últims pel que fa a la qüestió de l’amistat ja havia estat assenyalada per H.H. Joachim en el seu comentari de l’*Ètica nicomaquea*: “Absolute wickedness (μοχθηρία) would destroy the possibility of trust, and therefore friendship: but *relatively worthless people* may be useful to one another in various ways, and therefore may be friends for the sake of the useful”¹⁹³; cal dir, endemés, que l’especificitat dels μοχθηροί (i derivadament, doncs, també dels φαῦλοι) vindria especialment reforçada pel fet que són ells, en definitiva, els que mouen a aquesta consideració sobre la relació d’amistat entre els “moralment” iguals, atès que en el segon capítol d’aquest mateix llibre Θ de l’*EN*, l’estagirita es pregunta si l’amistat “es dona en tothom o és impossible que els malvats [μοχθηρούς ὄντας] esdevinguin amics”¹⁹⁴. L’anàlisi que aquí s’ha dut a terme respecta el lèxic de la font i ens indica que la resposta a aquesta pregunta es donaria en el citat passatge del desè capítol del llibre Θ de

¹⁹² *EN*, Θ, 6, 1157^b2-4.

¹⁹³ Op. cit., p.248. La cursiva és nostra.

¹⁹⁴ *EN*, Θ, 2, 1155^b11-12. La pregunta aristotèlica és una pregunta per l’extrem oposat al de la condició virtuosa (el caràcter d’extrem de la qual ja ve indicat a la descripció continguda a *EN*, B, 6, 1107^a6-8), i apunta a l’abast que d’una manera o altra ha de tenir una noció, la d’amistat, gairebé indissoluble de la central tesi aristotèlica que l’home és per naturalesa polític (cfr. *EN*, A, 5, 1097^b11-12), més específicament un animal polític (cfr. *Pol.* 1253^a2-3).

l'EN en què, segons s'ha vist, Aristòtil distingeix entre els perversos (μοχθηροί) incapaces de mantenir relacions de tipus amistós suficientment duradores, i aquells —els φαύλοι — que per plaer o utilitat sí que les mantenen (un passatge, per cert, que ve precisament precedit per un petit excurs sobre l'essència de l'amistat); Stewart suggerí en canvi¹⁹⁵ que la resposta a la pregunta en qüestió es donava a 1157^a17-20, on s'hi diu el següent:

“Amb vista al plaer i a la utilitat, àdhuc els depravats [φαύλους] poden ser amics entre ells, com també els bonhomiosos poden ésser amics dels depravats [ἐπιεικεῖς φαύλοις], o com els qui no són ni una cosa ni una altra [μηδέτερον] poden ésser amics de qui sigui. Amb tot, és evident que solament entre els bons [ἀγαθούς] hi pot haver autèntica amistat, perquè els dolents [κακοὶ] només troben plaer, l'un en l'altre, quan hi ha alguna utilitat [ὠφέλεια] en perspectiva.”

També Pakaluk, en el seu comentari dels llibres Θ i Ι de l'Ètica nicomaquea¹⁹⁶, situa en aquest passatge la resposta a la pregunta de si els μοχθηροί poden arribar a ser amics, encara que en el seu cas la proposta es fa a partir d'un argument molt feble que a més a més recolza en el contingut de 1157^a3-16, un passatge no especialment transcendent pel que fa a la consideració aristotèlica de la relació d'amistat¹⁹⁷. Sigui com sigui, però, hom podrà comprovar que, en aquest passatge que tant Stewart com Pakaluk utilitzen per a situar la resposta a l'esmentada pregunta aristotèlica de si els malvats (μοχθηρούς ὄντας) poden

¹⁹⁵ Vid. op. cit., vol. 2, p. 270.

¹⁹⁶ ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*; Translated with a Commentary by Michael Pakaluk, Oxford, 1998.

¹⁹⁷ Cfr. ibid., p. 80-81.

esdevenir amics, passa que curiosament... no hi ha rastre dels *μοχθηροί*, mentre que d'altra banda ja s'avança el que posteriorment serà esmentat dels *φάυλοι* en el mateix llibre *Θ*, a saber, que ells sí, a diferència dels *μοχθηροί*, poden mantenir relacions d'amistat estables i prou duradores; per tant, estem en condicions d'afirmar que Stewart i Pakaluk erren en la solució exegètica que donen a aquesta qüestió.

2.3.1.1 Arguments de suport d'origen intratextual

En aquest subapartat volem presentar una sèrie d'arguments que per una via ara més indirecta però sense abandonar la lletra aristotèlica, incidirien de manera també crucial en la distinció entre les nocions de *φάυλος* i *μοχθηρός*. En aquest sentit, cal fer menció de l'aspecte "objectiu" que té ocasionalment en els textos la dita distinció, de manera que en ocasions no s'aplicaria tant —o només— al subjecte ètic, sinó també als objectes o actes relacionats amb la conducta del dit subjecte. Per exemple, és així que mentre els plaers i els coneixements que són del gènere *κακόν* són considerats *φάυλαι*, els dolors (que sempre són, en tant que dolors, d'aquell gènere *κακόν*¹⁹⁸) són *μοχθηροί*. Hom podrà observar-ho amb claredat a la part final del llibre *H* de, un cop més, l'*Ètica nicomaquea*, on les afirmacions que avalen això que acaba de dir-se són recurrents. En el capítol 13, per exemple, Aristòtil es refereix als plaers en els següents termes:

“(...) afirmar que els plaers són dolents [*φάυλας*] perquè algunes coses plaents són perjudicials [*νοσώδη*] equival a dir que les coses saludables no serveixen per a fer diners [*φάυλα πρὸς χρηματισμόν*]. És clar que, en un

¹⁹⁸ Cfr. *EN*, *H*, 14, 1153^b1.

cert sentit, tant les coses plaents com les saludables poden ésser dolentes [φραῦλα], (...) ja que també la contemplació en alguns casos és perjudicial per a la salut.”¹⁹⁹

I en el capítol 14, l'estagirita especula amb la idea mateixa de plaer tot assenyalant el següent:

“(...) res no impedeix que el bé summe sigui un plaer, ni tan sols el fet que alguns plaers siguin dolents [φραῦλαι]. Succeeix el mateix que en la ciència: és un bé, ni que hi poguessin haver coneixements dolents [φράυλων]. (...) Per consegüent, el bé summe serà un plaer [de fet, “seria”, ja que la forma verbal de la font és εἶη], àdhuc si la majoria de plaers fossin dolents [φράυλων], i fins si succeïa que ho fossin absolutament [ἀπλως].”²⁰⁰

El contrapunt pel que fa a la consideració del dolor el trobem també en aquest mateix capítol:

“(...) cal examinar l'opinió dels qui diuen que, certament, hi ha plaers molt desitjables, en els quals cal incloure, per exemple, els plaers nobles; però dels quals cal excloure els corporals i els que cerca el desenfrenat [ὁ ἀκόλαστος]. Si això és així, per quin motiu són perniciosos [μοχθηραί] els dolors contraris?”²⁰¹

¹⁹⁹ EN, H, 13, 1153^a17-20.

²⁰⁰ EN, H, 14, 1153^b8-14.

La seqüència es rebla al capítol 15, poc abans de cloure's aquest llibre H: “(...) hom persegueix els plaers corporals a causa de llur intensitat. (...) Quan aquests plaers són innocents [ἀβλαβεῖς], no hi ha res a dir; quan són nocius, són perversos [βλαβερὰς, φαῦλον].”²⁰².

La distinció, doncs, entre (plaers) φαῦλαι i (dolors) μοχθηραὶ consistiria ara en una distinció ètico-ontològica dins el camp de les sensacions, que esdevindria el correlat objectiu de la distinció que ja és present quant a la consideració dels subjectes. Així, de la mateixa manera que Aristòtil parla de μοχθηρία quan, per exemple, es refereix a la fatal corrupció del principi d'acció²⁰³, i de ἔξις φαύλη quan tot i donar-se una conducta esbiaixada el dit principi conserva la seva rectitud²⁰⁴, la intrínseca maldat de la pena del dolor *en tant que dolor* no pot rebre un qualificatiu diferent al de μοχθηρὰ i és distingida així de la relativa maldat que impregna en certes ocasions els plaers o fins i tot els coneixements, maldat que com hem vist rep en general qualificatius relacionats amb la noció de φαῦλον²⁰⁵.

Un segon argument a favor de la pertinència de la distinció entre les nocions de φαῦλον i μοχθηρόν el podem extreure d'un fragment del sisè capítol del mateix llibre H de l'*Ètica nicomaquea*, on trobem l'afirmació que no hi ha μοχθηρία (ni tampoc ἀκρασία) en cap excés relacionat amb els apetits i plaers d'allò noble i bo o d'allò que en si no és dolent,

²⁰¹ EN, H, 14, 1154^a8-10.

²⁰² EN, H, 15, 1154^b3-5. Altre cop ens trobem amb una traducció (“perversos” per φαῦλον), que pot fer perdre de vista el seguit de distincions que aquí s'estan plantejant.

²⁰³ Cfr. EN, H, 9, 1151^a15-16.

²⁰⁴ És el cas de l'incontinent. Cfr. EN, H, 9, 1151^a24-28.

²⁰⁵ Diem “en general” perquè hi ha alguna ocasió en què Aristòtil també parla de plaer μοχθηρὰ, encara que ho fa en relació a una activitat de tipus φαῦλον (cfr. EN, K, 5, 1175^b27-28), amb la qual cosa hom podria concedir que es tracta d'un ús laxo d'aquest ‘μοχθηρὰ’.

però que, en tant que desmesura, tots aquests excessos són φαῦλαι i cal defugir-los. Atès que el fragment en qüestió posseix, sembla ser, molta corrupcions i pot arribar, per tant, a diferir força en funció de la lliçó escollida, en citarem tant la versió catalana d'en Batalla com la castellana d'Araujo i Marías. La primera diu així:

“D’apetits i de plaers, n’hi ha que són genèricament bons i dreturers, com ara, els diners, els guanys, la victòria i l’honor. Car és un fet que, de les coses plaents, unes són desitjables per llur natura [φύσει αἰρετά], altres són contràries a aquestes i unes altres, en fi, se situen enmig de totes dues, tal com hem explicat. Així, en relació amb aquestes dues menes de coses i amb les que els són intermèdies, ningú no és blasmable perquè hi sigui sensible, perquè les apeteixi o les estimi, sinó pel fet de fer-ho d’una certa manera, és a dir, amb excés. (...) és blasmable aquell qui, desobeint la norma [παρὰ τὸν λόγον], es deixa dominar per allò que és naturalment noble i bo, o bé ho persegueix, per exemple, preocupant-se per l’honor, pels fills o pels pares, més que no caldria [μᾶλλον ἢ δεῖ]. Certament, es tracta de béns, i hom pot elogiar els qui es preocupen per obtenir-los; amb tot, en el desig d’assolir-los, també hi pot haver excés (...). És clar que, tal com hem dit, l’apetència d’aquests béns no és perversa [Μοχθηρία μὲν οὖν οὐδεμία περὶ ταῦτ’ ἔστιν], ja que cada un d’ells és naturalment desitjable. Això no obstant, cercar-los a l’excés és dolent [φαῦλαι δὲ καὶ φευκταὶ αὐτῶν εἰσὶν αἱ ὑπερβολαί]. Tanmateix, en relació amb ells no hi ha pas immoderació [ὁμοίως δὲ οὐδὲ ἀκρασία]”²⁰⁶

Araujo i Marías, al seu torn, ens n’ofereixen la següent versió:

²⁰⁶ EN, H, 6, 1148^a23-1148^b5. Caldria afegir que diferents lliçons (*notamment* M^b i K^b) inclouen juntament amb l’al·lusió als excessos φαῦλαι l’expressió “καὶ ἁμαρτήματα”.

“(…) de los apetitos y placeres unos lo son, por su propia índole, de cosas nobles y buenas (puesto que algunas cosas agradables son naturalmente apetecibles), otros de cosas contrarias a éstas, y otros de cosas intermedias, según la división que establecimos antes, por ejemplo, el dinero, la ganancia, la victoria y los honores. Tratándose, pues, de todas las primeras y de las intermedias, los hombres no son censurados por experimentarlos, por apetecer o amar tales cosas, sino por hacerlo de cierta manera y en exceso (...). No hay, ciertamente, depravación alguna en esas cosas por la razón que hemos dicho, porque todo eso es por sí mismo naturalmente apetecible, pero sus excesos son malos y deben rehuirse. Igualmente, tampoco hay en ellas incontinencia (...)”²⁰⁷

La principal diferència entre ambdues versions es troba en la diversa catalogació del conjunt constituït pels diners, els guanys, la victòria i els honors, ja que mentre la versió de Batalla presenta aquest conjunt com a part del conjunt de coses desitjables *per se*, Araujo i Marías fan aparèixer aquestes realitats com a “cosas intermedias” entre allò noble i bo, i el seu contrari. Poc abans Aristòtil ja s’hi ha referit:

“(…) de les coses que causen plaer, unes són necessàries; d’altres en canvi, són desitjables, malgrat que hom pugui excedir-s’hi [literalment “preferibles per si mateixes tot posseïnt excés”, τὰ δ’ αἰρετὰ μὲν καθ’ αὐτὰ ἔχοντα ὑπερβολήν] . Són necessàries les corporals, i per corporals entenc les relacionades amb l’alimentació i la sexualitat (...). Les altres coses que causen plaer no són necessàries, però sí desitjables [altre cop αἰρετὰ δε καθ’ αὐτὰ], per exemple, la victòria, l’honor, la riquesa, com també altres béns i plaers semblants.”²⁰⁸

²⁰⁷ Op. cit., p.108.

²⁰⁸ EN, H, 6, 1147b23-30.

I cal no oblidar la consideració que de tots aquests objectes de desig trobem al llibre A de la mateixa *Ètica nicomaquea*: “(...) l’honor és una cosa massa superficial [ἐπιπολαιότερον] per a ésser el bé que cerquem. Pel que sembla, la seva existència depèn més de qui honora que no pas de qui és digne d’ésser honorat. En canvi, endevinem que el bé és quelcom de propi, difícil d’arrabassar”²⁰⁹; “(...) la riquesa no és pas el bé recercat; només és quelcom d’útil [χρήσιμον] per a obtenir una altra cosa”²¹⁰; “(...) l’honor, el plaer, i l’intel·lecte, com també tota mena de virtut, són realitats que elegim, és clar, per si mateixes, ja que també les elegiríem encara que no ens servissin per a res; però les elegim també amb vista a la felicitat (...)”²¹¹.

Vistos en conjunt tots els textos citats, semblaria que la versió de Batalla de 1148^a23-1148^b5 és potser la que més s’ajusta a l’esperit i a la lletra aristotèliques (encara que costi d’acceptar que el diner pugui ser quelcom genèricament bo i dreturer), però ara no ens interessaria tant l’eventual bondat d’aquesta traducció com fer veure que, tant si escollim la versió de Batalla com la d’Araujo i Marías, el concepte d’excessos φαῦλαι (i, segons la llició escollida, també ἀμαρτήματα) és compatible amb l’absència de μοχθηρία i ἀκρασία, la qual cosa mostraria un cop més l’especificitat del concepte d’allò φαῦλον.

Més específicament, hi ha excessos φαῦλαι que acaben remetent a un agent moral φαῦλος; un xic més endavant del darrer passatge que s’ha analitzat (1148^a23-1148^b5), Aristòtil afirma el següent:

²⁰⁹ EN, A, 3, 1095^b24-26.

²¹⁰ EN, A, 3, 1096^a6-7.

“(…) en las disposiciones y movimientos en que no puede darse un exceso de bondad, no se da tampoco el exceso de placer, y en las que puede darse el primero, se da también el de placer. Ahora bien, en los bienes corporales puede darse el exceso. y el hombre malo (ὁ φαῦλος) en este sentido lo es porque persigue el exceso, y no lo necesario, ya que todos los hombres disfrutan, en cierto modo, con los manjares delicados, los vinos y los placeres sexuales, pero no todos como es debido [οὐχ ὡς δεῖ]. Lo contrario le ocurre con el dolor; no rehúye el exceso, sino el dolor en absoluto, pues no existe un dolor contrario al exceso sino para aquél que persigue el exceso.”²¹²

Cal notar que aquest φαῦλος que persegueix l'excés (i que, segons el que s'exposarà a l'apartat 2.3.3, no ho fa tant convençut de la bondat d'aquesta conducta com empès per la inèrcia d'uns mals hàbits) és el que, en última instància, esdevindrà μοχθηρός si no fa altra cosa que relacionar-se amb els de la seva mateixa condició i si aquesta relació es dona sempre a l'entorn d'allò φαῦλον:

“(…) l'amistat dels depravats *esdevé* perversa [Γίνεται οὖν ἡ μὲν τῶν φαύλων φιλία μοχθηρά] perquè, com que no tenen fermesa, a la fi cometem accions depravades [literalment “tot participant en comú de les coses de baixa condició en no tenir fermesa”, κοινωνοῦσι γὰρ φαύλων ἀβέβαιοι ὄντες] i, fent-se semblants els uns als altres [ὁμοιούμενοι ἀλλήλοις], *esdevenen* tots perversos [μοχθηροὶ δε γίνονται].”²¹³

²¹¹ EN, A, 5, 1097^b1-4.

²¹² EN, H, 14, 1154a13-21.

És en aquest sentit que cal entendre l’afirmació de l’estagirita que és important defugir la condició d’amant d’allò pervers (φιλοπόνηρον) *i no assemblar-se a allò baix* (ὁμοιοῦσθαι φαύλω)²¹⁴. La idea ve de lluny i la podem trobar també al *Menó* de Plató, qui fa una cita de Teognis a l’efecte (tot i que, certament, al servei d’una crítica posterior al voltant de la possibilitat o no d’ensenyar la virtut):

*“Beu i menja amb aquells que tenen gran poder; seu prop d’ells i procura de plaure’ls. Perquè és dels bons que aprendràs coses bones [ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἅπ’ ἐσθλὰ διδάξεαι]. Si en canvi freqüents els dolents fins perdràs el discerniment que tinguis [ἦν δ’ε κακοῖσιν συμμίσηγης ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον].”*²¹⁵

Cal tenir present que aquesta ensenyança del poeta (conformada pels versos 33-36 de la primera de les seves *Elegies*, compostes probablement a finals del segle VI abans de Crist) està adreçada a Κύρνος, un jove noble qui per tant es troba ja en possessió, vist des de la perspectiva aristocràtica de Teognis²¹⁶, dels elements necessaris per a ser ἀγαθός, i que d’aquesta manera corre el risc, si es barreja amb els κακοί, de corrompre’s i anorrear així tot el llegat moral que per educació i entorn li ha vingut donat. En el cas de Teognis/Plató no es tracta pròpiament, doncs, que qui ja posseeix un perfil no virtuós *empitjori* i esdevingui un home de conducta extremadament reprovable (tal com hem vist que sí que s’esdevé, en

²¹³ EN, I, 12, 1172^a9-11. Les cursives són nostres.

²¹⁴ Vid. EN, I, 3, 1165^b15-16.

²¹⁵ 95d (PLATÓ, *Diàlegs V. Menó. Alcibiades*; Text i traducció de Jaume Olives Canals, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1956).

²¹⁶ La qual, d’una manera o altra, perdura al llarg de tot el període clàssic.

canvi, amb l'al·lusió als φαῦλοι en l'*Ètica nicomaquea*), sinó que qui en principi passa per ser virtuós, o potencialment virtuós, malmeti aquesta condició i passi a assimilar-se moralment a aquells de perfil vulgar i popular. Però, el que ara ens interessava de destacar és que la idea genèrica que la *companhia* o, si es vol, la convivència entorn d'hàbits quotidians, és un factor a tenir en compte en la definició dels perfils morals, és quelcom ja present en autors força anteriors a l'estagirita, tot i que la sentència de Teognis (vers 577) que “[i]l est plus aisé de faire un méchant d'un honnête homme qu'un honnête homme d'un méchant [Ῥώδιον ἐξ ἀγαθοῦ θεῖναι κακὸν ἢ ἕκ κακοῦ θεῖναι ἐσθλόν]”²¹⁷ ja indica que, sigui com sigui, per a la mentalitat clàssica grega l'eventual transcendència moral d'aquell element convivencial s'havia de donar més en un sentit que no pas en l'altre.

En tot cas, això que hom pot veure que s'esdevé amb els φαῦλοι no és més que el reflex, dins l'àmbit de la conducta no virtuosa, del que ja té lloc en l'àmbit de l'excel·lència moral:

“En canvi, l'amistat que hi ha entre dreturers és dreturera i creix amb el tracte [ἢ δ'ε τῶν ἐπιεικῶν ἐπιεικῆς, συναυξανομένη ταῖς ὀμιλίαις]. Àdhuc sembla que els amics esdevenen [βελτίους γίνεσθαι] millors exercitant-se i corregint-se mútuament. Car s'afaiçonen recíprocament, tal com s'agraden.”²¹⁸

²¹⁷ THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*; Texte établi, traduit et commenté par Jean Carrière, Paris, Les Belles Lettres, 1975².

²¹⁸ EN, I, 12, 1172^a11-13. I també a 1170 ^a10-11: “(...) conviure amb els qui són bons comporta un cert entrenament en la virtut”.

Hom podrà dir, doncs, que la seqüència *pràctica* φαῦλον-μοχθηρόν és, en el cantó del mal moral, el mirall d'una altra seqüència pràctica que marca la gradació entre allò bo i allò millor i que implica els ἐπιεικεῖς o figures socialment dominants²¹⁹; així, de la mateixa manera que l'estagirita està reconeixement implícitament graus de perfecció moral a partir de la dita gradació referida al fruit de la convivència protagonitzada per aquests ἐπιεικεῖς, en el cas del mal moral la seqüència plantejada per Aristòtil estableix una distinció entre els conceptes de φαῦλον (allò genèricament dolent) i μοχθηρόν (allò pitjor), la qual reflectiria la consideració de diferents graus d'esbiaixament moral²²⁰. D'aquí que, i ja per a acabar amb aquest punt, en tractar els casos extrems de maldat en la relació entre pares i fills, quelcom moralment deplorable als seus ulls, l'estagirita no es refereixi a res φαῦλον sinó que parli de μοχθηρία:

“ (...) no sembla pas que algú pugui renegar el seu fill, llevat que la perversitat [μοχθηρία] d'aquest ultrapassi tota mesura. (...) En canvi, un fill, si és pervers [μοχθηρῶ ὄντι], evitarà d'ajudar el seu pare o, en tot cas, ho farà cançonament.”²²¹

²¹⁹ En relació amb aquesta caracterització dels ἐπιεικεῖς, cfr. infra, 2.3.3.1.1.

²²⁰ I, en conseqüència, de condemna, com reflecteix el fet que, com s'exemplifica tot seguit, 'φαῦλος' "often has a less condemnatory sense than the other negative terms, especially, as it turns out, *mochteros*" (GARRETT, J.E., op. cit., p. 177).

2.3.2 El cas de l'Ètica Eudemea

És patent que la majoria d'arguments i proves documentals que hem donat en l'apartat 2.3.1 fan referència a l'Ètica nicomaquea. Què és el que s'esdevé, però, amb l'altra gran obra ètica del Corpus aristotèlic, l'Ètica eudemea? Hi juga també un paper, allà, la distinció entre φαῦλος i μοχθηρός? Després d'una anàlisi a fons del text, cal dir el següent: la distinció entre φαῦλος i μοχθηρός encara no juga a l'EE un paper decisiu ni es mostra tan clarament com ho fa a l'EN, però implícitament hi està contemplada. Aquest 'encara' que hem utilitzat assenyala, és clar, una prioritització cronològica de l'Ètica eudemea respecte a l'Ètica nicomaquea, quelcom que concedim com a probable tot i que no ho pretenem demostrar en aquest treball; ens interessa molt més, als efectes del plantejament de fons d'aquesta recerca, fer veure simplement que aquella consideració implícita de la distinció entre φαῦλος i μοχθηρός a l'EE, forma part d'una proto-concepció (en sentit literal) aristotèlica del mal moral, que estaria present al llarg de l'obra que ara ens ocupa i que rebria un sensible perfeccionament a l'Ètica nicomaquea.

Una primera raó que justifica allò que s'acaba de dir fa referència d'entrada a la mera textualitat de l'EE, on hom hi podrà trobar una notable preponderància del terme 'φαῦλος' (i lèxicament afins) en relació amb 'μοχθηρός' (i altres també lèxicament afins)²²². I és que a l'EE el primer grup de termes pren un sentit encara més genèric que a l'EN, i mostra un remarcable eixamplament (en relació amb l'Ètica nicomaquea) del seu camp semàntic; tant és així que podríem dir que la noció de φαῦλον juga a l'EE el mateix paper

²²¹ EN, Θ, 16, 1163^b22-25. Hom podrà notar també que, a qui castiguen i reprimeixen els legisladors, són "els qui cometten malifetes (τοὺς δρῶντας μοχθηρά), llevat que les hagin comeses per força o per ignorància, talment que no en siguin els causants" (EN, Γ, 7, 1113^b23-24).

que a l'*EN* (i en relació amb els assumptes morals) hi juga la de *κακόν*, és a dir, el de referir-se a allò genèricament dolent sense entrar en ulteriors distincions. En són bons exponents l'inici i el final del text, on hom hi trobarà al·lusions en aquest sentit. Així, al primer capítol de l'obra l'estagirita ja planteja, en relació amb la qüestió de la consecució de la felicitat, que "(...) hay una multitud de cosas que están en los hombres no por naturaleza ni por aprendizaje sino por hábitos, y que son malas si proceden de malos hábitos [φαύλα μὲν τοῖς φαύλως ἔθισθεῖσι], y buenas si de buenos hábitos [χρηστὰ δὲ τοῖς χρηστῶς]"²²³, mentre que just abans de cloure el text sentència el següent:

"Aquel modo, por consiguiente, de elección y adquisición de bienes naturales que promueva en mayor medida la contemplación de Dios (sean bienes corporales, riquezas, amigos y otros bienes) será el modo mejor y la más bella norma (αὕτη ἀρίστη καὶ οὗτος ὁ ὅρος κάλλιστος), y será mala (αὕτη δὲ φαύλη), por lo mismo, la que por defecto (ἔνδειαν) o por exceso nos impida servir y ver a Dios (κωλύει τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν)."²²⁴

Veiem, doncs, com la noció d'allò φαύλον pren a l'*EE* un singular protagonisme que a l'*EN* no posseeix pas, i hom pot acabar-ho de palesar si analitza l'exposició que dels diferents tipus d'amistat es troba al llibre H de l'obra, perquè allà l'al·lusió a οἱ φαύλοι és del tot recurrent i fins i tot permet pensar que l'estagirita utilitzava l'expressió en qüestió per referir-se a tot un conjunt heterogeni de subjectes —incontinentes a part, com el mateix

²²² 'φαύλον', per exemple, apareix fins a tres cops a l'*EE* (1221^b32, 1225^a4, 1236^b13), per cap 'μοχθηρόν'.

²²³ *EE*, A, I, 1214^a21-22.

text deixa clar— que tenen en comú apartar-se del bé però que poden fer-ho en graus o formes diverses:

“Los malos [οἱ φαῦλοι] pueden ser amigos entre sí por interés o por placer [φίλοι ἀλλήλοις καὶ διὰ τὸ χρήσιμον καὶ διὰ τὸ ἡδύ], (...) el malo es desconfiado y malévolo para con todo el mundo[ἄπιστος γὰρ ὁ φαῦλος καὶ κακοήθης πρὸς πάντας], ya que mide a los demás por sí mismo. (...) Asimismo los malos pueden ser agradables los unos a los otros, no por ser malos o neutros [οὐχ ἦ φαῦλοι ἢ μηδέτεροι], sino si, por ejemplo, ambos son cantantes, o si uno es aficionado al canto y el otro es cantante (...). Y podrán también ser entre ellos útiles y beneficiosos no en absoluto, pero sí para cierto propósito, y no en cuanto malos o neutros. Es incluso posible para un hombre malo ser amigo de un hombre de bien [ἐνδέχεται δ'ε καὶ τῷ ἐπιεικεῖ φαῦλον εἶναι φίλον], porque el malo puede ser útil al virtuoso [τῷ σπουδαίῳ] según la intención actual de este último, y el hombre bueno puede a su vez ser útil al intemperante [τῷ μ'εν ἀκρατεῖ] en relación con su actual propósito, y al hombre malo [τῷ δ'ε φαύλῳ] en relación con el propósito que le es natural (...). Por lo demás, los hombres malos pueden ser amigos de los buenos al modo que lo son entre sí los que no son virtuosos, o sea que el malo puede ser agradable al bueno no en su condición de malo sino por algo común a los dos, por ejemplo si es músico. *Y también pueden ser amigos en cuanto que en todos los hombres hay siempre algo bueno (...) o de manera tal que se adaptan el uno al otro, ya que todos participan en cierta medida del bien* [ἔχουσι γὰρ τι πάντες τοῦ ἀγαθοῦ].”²²⁵

²²⁴ EE, Θ, III, 1249^b16-21.

²²⁵ EE, Η, II, 1236^b11*passim*1238^b14. La cursiva és nostra, i és utilitzada per destacar una idea que és decisiva per a l'exegesi que de la figura del φαῦλος fem a 2.3.3.

Ara bé, a l'hora de referir-se específicament als perfils de mal pràctic que mostren una corrupció més acusada del principi moral, l'estagirita abandona l'al·lusió al subjecte φαῦλος i passa a parlar, per exemple, de l'agent πονηρός/μοχθηρός:

“(...) he ahí la condición del individuo aislado que tiene compañía consigo mismo, y son sentimientos del hombre de bien en relación con él mismo. En el hombre perverso en cambio, como en el incontinente, hay discordia interna [ἐν δ'ε τῷ πονηρῷ διαφωνεῖ], y por esto acéptase como posible que un hombre así sea su propio enemigo, en tanto que el varón uno e indivisible es deseable para sí mismo. Tal es el caso del hombre bueno y del amigo según la virtud, mientras que el malvado no es uno sino muchos[ὃ γε μοχθηρὸς οὐχ εἷς ἀλλὰ πολλοί], distinto de sí mismo el mismo día e inestable. Por lo cual la amistad del hombre consigo mismo nos reconduce a la amistad del hombre de bien. (...) Tal es este hombre por naturaleza, mientras que el malvado lo es contra la naturaleza [ὁ πονηρὸς παρὰ φύσιν].”²²⁶

O de μοχθηρία, quan es fa referència a una *passió* (perquè aquest és el nom, πάθος o πάθημα, que no poques vegades reben a l'EE els vicis que s'adapten a la teoria del terme mitjà) que en cap cas pot raonablement relacionar-se, pel seu caràcter especialment extrem, amb una passió oposada i amb una virtut, com ara el cas de l'adulteri: “Y así no es uno adúltero por excederse más de lo debido en el trato íntimo con mujeres casadas (...) sino

²²⁶ EE, H, VI, 1240^b11-22. El caràcter més genèric del terme φαῦλος a l'EE el trobem, de fet, escampat per tota l'obra; al llibre B, p.e., s'afirma que “el caràcter moral es vicioso o virtuoso [φαῦλον τὸ ἦθος καὶ σπουδαῖον εἶναι] según que se persigan o eviten ciertos placeres y ciertas penas, (...) y por esto decimos que los hombres son viciosos [φαύλους] en razón de los placeres y las penas” (1221^b33-1222^a2).

que el adulterio es de por sí un vicio [ἀλλὰ μοχθηρία τις αὐτὴ ἤδη ἐστίν], y en un mismo término se comprende el vicio [πάθος] y el hombre vicioso”²²⁷.

De manera implícita, doncs, quan l'estagirita es refereix al πονηρός/μοχθερός o a la μοχθηρία de l'adúlter estaria fent al·lusió a determinades formes més esbiaixades del mal pràctic que en bona lògica no poden ser anomenades de la mateixa manera que les, diguem-ne, més “corrents”, i d'aquí la variació lèxica. A l'*Ètica nicomaquea*, en canvi, a la ja indicada restricció quant a l'ús i significat de 'φαῦλος' i lèxicament afins, cal sumar una aparició molt més freqüent i sistemàtica de les nocions de πονηρία i μοχθηρία (especialment d'aquesta segona), i això permet pensar que les categories intrínseques a la noció de mal moral, incontinència a part, ja havien sofert un notable procés de maduració en el moment de composició de la dita obra.

²²⁷ *EE*, B, III, 1221^b20-23.

2.3.3 Exegesi de *ὁ φαῦλος*

Un cop destacades les diferències entre les nocions bàsiques de *φαῦλον* i *μοχθηρόν*, el que pretenem en el present apartat és fer una adequada i acurada exposició dels trets essencials de la figura del *φαῦλος*, allò que el faria ésser un tipus d'agent moral específicament diferent del *μοχθηρός/ἀκόλαστος* i de *ἡ ἀκρατής*, encara que no tan típicament diferent com per constituir-se en model de mal moral (i d'aquí l'absència ja comentada a la relació de models de mal moral que l'estagirita planteja a l'inici del llibre H de l'EN).

Atès tot el que fins ara ha estat dit sobre aquest *φαῦλος*, el que ja podria avançar-se quant a la definició de la seva condició moral és que es tracta d'una condició moral *clarament mancada de virtut o d'excel·lència però al mateix temps no fundada en una concepció enterament esbiaixada del fi de l'home*. Aquesta condició moral, endemés, vindria clarament determinada per la relació de l'agent moral amb les realitats del plaer i del dolor, de manera que “cometem els mals [*τὰ φαῦλα*] a causa del plaer”²²⁸, i els homes esdevenen (*γίνονται*) genèricament *φαῦλοι* “a causa dels plaers i dels dolors, ja que hom persegueix o defuig allò que no convé [literalment “aquells plaers i dolors que no cal”, *ἀς μὴ δεῖ*], quan no convé [o “no cal”, *ὅτε οὐ δεῖ*], tal com no convé [altre cop “no cal”, *ὡς οὐ δεῖ*] o de qualsevol manera exclosa per la raó.”²²⁹; específicament quant als béns corporals, finalment, s'esdevé *φαῦλος* quan hom “(...) hi cerca l'excés en comptes de d'acontentar-se amb el necessari [*ὁ φαῦλος τῷ διώκειν τὴν ὑπερβολὴν ἐστίν, ἀλλ' οὐ τὰς ἀναγκαίους*].”²³⁰.

²²⁸ EN, B, 2, 1104^b10.

²²⁹ EN, B, 2, 1104^b21-23.

²³⁰ EN, H, 14, 1154^a15-16.

Dit això, caldria fer-se la següent pregunta: En quin tret o trets del caràcter (i/o de l'intel·lecte) acabaria raent aquest tipus d'esbiaixament moral? Per a enfrontar-nos a aquesta primera qüestió ens ha estat de força ajut una edició dels llibres de l'*Ètica nicomaquea* dedicats a l'amistat feta pel professor agregat de Filosofia François Stirn, on hom podrà trobar-hi la següent classificació:

“Les deux chapitres du livre IX qui abordent le problème [de l'amistat cap a un mateix i cap als altres] distinguent trois types d'hommes: *le méchant* (...), *l'intéressé* (...), *le vertueux* (...). Pour être plus précis, il faut distinguer trois types de méchants. *L'intempérant* [l'acràtic per a nosaltres] a compris quelles fins méritent d'être visées, mais s'en écarte, sous l'influence de ses inclinations. *Le pervers* ou *vicieux* ignore les vraies valeurs, comme le méchant selon Platon, mais, se sentant devenir de plus en plus détestable aux autres hommes, s'aperçoit alors qu'il n'a pas choisi la bonne vie. Aussi finit-il par «prendre la vie en horreur, et par se donner la mort» [EN, I, 4, 1166^b12]. *L'indolent* connaît le bien, mais n'a pas, par faiblesse, paresse, la force, le courage de le réaliser. (...) L'intéressé sacrifie la raison aux besoins corporels. Est bon, pour lui, ce qui rapporte. Il ne connaît pas, certes, les drames intérieurs du méchant.”²³¹

Val a dir que aquesta edició dels llibres de l'*EN* dedicats a l'amistat feta per Stirn està adreçada a alumnes francesos de secundària i no posseeix, estrictament, rigor científic; per exemple, al marge del profit que hàgim pogut traure de les categories en elles contingudes, les classificacions que hi apareixen semblen de vegades força arbitràries (com

és el cas d'aquesta tricotomia de la “méchanceté” que deixa fora la misteriosa figura de l'interessat però inclou la de l'acràtic), i per tant cal ser cauts a l'hora de extreure'n conclusions. Però, el plantejament de Stirn resulta d'interès en el cas que ens ocupa perquè hi incorpora un matís que acostuma a passar desapercbut (si no a ser directament menystingut, la qual cosa és sens dubte més greu) en l'anàlisi de l'ètica aristotèlica, a saber, el matís associat a la idea de la, diguem-ne, *indolència moral*.

Així, veiem com segons Stirn l'indolent és aquell *méchant* que coneix el bé però que no s'hi capté en conseqüència a causa de la seva mandra o feblesa; d'altra banda, l'interessat (que segons la classificació de Stirn no és *méchant* però tampoc no és virtuós) és aquell qui posa les necessitats corporals per davant de la raó i jutja com a bo tot allò que en resulta, sense que això li comporti cap conflicte interior (cosa que sí que s'esdevindria en el cas dels *méchants*). Stirn afirma que aquestes figures i les altres que ell presenta queden distingides a l'*EN* allà on el text aristotèlic aborda la qüestió de l'amistat cap a un mateix i cap als altres (capítols 4 i 8 del llibre I), però el cas és que mentre les figures de l'acràtic o el pervers sí són fàcilment reconeixibles en aquest punt de la font (i tal com les presenta el mateix Stirn), la dualitat <indolent malvat / interessat no malvat> no quedaria ni explícitament ni implícita recollida per la lletra aristotèlica. Creiem, no obstant això, que cadascuna d'aquestes dues figures aporta un tret definitori de la figura del φαῦλος, i a continuació intentem mostrar el com i el perquè.

Quant a la consideració de la indolència *moral* com un dels trets definitoris de la figura del φαῦλος, hi ha dos termes utilitzats per l'estagirita que fan una clara referència a la

²³¹ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque (Livres VII et IX sur l'amitié)*; Introduction et commentaires par François

dita idea d'indolència quant als assumptes pràctics, i que al seu torn guarden una estreta relació amb la consideració general que l'estagirita fa del φαῦλος o d'allò φαῦλον. Així, d'una banda tenim el concepte d'ἀμέλεια o desídia negligent, i de l'altra el d'ἀργία o manca d'esforç.

El concepte d'ἀμέλεια és invocat per Aristòtil a l'hora d'explicar *l'origen* (que no l'essència) de certes conductes punibles, i això en relació amb el desconeixement de determinats continguts legals o morals, i a partir de la determinació lògica i ontològica de l'origen general de la conducta:

“És clar que ningú no és venturós si no ho vol ésser; de perversitat [μοχθηρία], en canvi, se'n té voluntàriament. Altrament, caldria discutir el que acabem de dir, això és, que l'home és el principi i l'engendrador de les seves accions, de la mateixa manera que ho és dels seus fills. Si ho admetem, perquè no podem referir els nostres actes a un principi que ens sigui exterior, llavors, les accions que provenen de principis que ens són interiors es trobaran en el nostre poder i seran voluntàries. Pel que sembla, això, ho accepta tothom: cadascú en particular i fins els mateixos legisladors. En efecte, aquests, d'una part, castiguen i reprimeixen els qui cometen malifetes [τοὺς δρῶντας μοχθηρά], llevat que les hagin comeses per força o per ignorància, talment que no en siguin els causants (...). Més encara, hom castiga el qui ignora què ha de fer si és culpable de la seva ignorància. Així, hom infligeix penes dobles als embriacs, per tal com el principi de llurs accions era en ells; estava en llur poder de no embriagar-se, i l'embriaguesa fou la causa de la ignorància. Hom castiga també els qui, de les lleis, n'ignoren alguna cosa que havien de conèixer i que no era gens difícil de saber. Actuem així en tots aquells casos en què sembla que la ignorància

Stirn, Paris, Hatier, 1983, p. 20-22.

prové d'una negligència [ἀμέλειαν], això és, sempre que la ignorància prové d'un mateix, ja que es trobava en el seu poder de preocupar-se per sortir-ne”²³²

Hom podria comparar aquesta desídia pel coneixement d'allò degut amb l'abandó del propi cos²³³, però l'element decisiu quant a la qüestió aquí discutida és l'intel·lectual, encara que aquest també presentarà, és clar, un innegable correlat pràctic:

“(…) dado que el saber [τὸ ἐπίστασθαι] y el conocer [τὸ εἰδέναι] es susceptible de un doble sentido, siendo uno el de poseer [τὸ ἔχειν] el saber, y el otro el de servirse [τὸ χρῆσθαι] de él, el que posee el saber y no se sirve de él, puede en cierto sentido ser llamado a justo título ignorante [ἀγνοῶν], aunque en otro sentido no es justa esta apreciación, por cuanto por su negligencia [ἀμέλειαν] no se sirvió del saber. Y de manera semejante uno que no posee el saber podría ser vituperado si su adquisición era fácil o necesaria, y no la ha consumado por negligencia, por placer o por pena [δι' ἀμέλειαν ἢ ἡδονὴν ἢ λύπην].”²³⁴

Noti's que, en aquest passatge, Aristòtil distingeix clarament les actuacions referides a la cerca del plaer i/o el defugiment del dolor, de l'actuació que respon a l'ἀμέλεια, i que, per tant, aquest últim factor és previst com *específicament* diferent de qualsevol dels altres dos, si més no des d'un punt de vista ètic; cal efectivament eixamplar, doncs, el conjunt de

²³² EN, Γ, 7, 1113^b15-1114^a2.

²³³ Cfr. EN, Γ, 7, 1114^a23-24.

²³⁴ EE, Β, ΙΧ, 1225^b11-16.

circumstàncies que, des de la perspectiva aristotèlica, són percebudes com a causa de l'esbiaixament moral, i en aquest sentit admetre la possibilitat que un nou perfil moral s'incorpori a la tipologia ètica que hom pot elaborar a partir dels textos de l'estagirita. Val a dir, en aquest sentit, que l'ἀμέλεια és presentada com, en general, “*negligencia, abandono, descuido, despreocupación, indiferencia*”²³⁵, i que l'estagirita contraposa les seves formes, juntament amb els jocs, les comoditats o el somni, a “[l]os cuidados, empeños y esfuerzos [ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας]”²³⁶. És clar, tota conducta esbiaixada remet finalment *de manera exclusiva* a la cerca del plaer i/o al defugiment del dolor, però la mediació entre aquest fonament i la conducta observable, l'elaboració intel·lectual d'aquell fonament —allò que, de fet, constitueix l'esbiaixament— es pot donar en diferents sentits, essent-ne un de destacat el de considerar, ras i curt, *que no paga la pena* de fer l'esforç d'allunyar-se d'aquella conducta que afavoreix l'obtenció de plaer o defugiment del dolor, per tal d'adequar-se així a un principi de perfecció que tot i que presenta l'obtenció de plaer i el defugiment del dolor com a inclinacions naturals —i, en aquest sentit, genèricament desitjables— no incorpora la consideració que la satisfacció d'aquestes inclinacions és allò que du l'assoliment del fi moral en l'home.

La conducta de l'indolent, doncs, ha de ser diferenciada des d'un punt de vista ètic de tota conducta que estigui en funció d'una elaboració diferent del fonament relatiu a la cerca del plaer i defugiment del dolor, com és la conducta típica de l'ἀκολαστός, qui elabora aquell fonament al marge, quan no directament contra, del principi de perfecció abans esmentat i que no deixa de ser el *quid* de la filosofia moral aristotèlica. Així, l'ἀκολαστός tematitza aquell fonament relatiu a la cerca del plaer i defugiment del dolor en

²³⁵ RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (dir.), *op. cit.*, vol. 2, p. 188.

un sentit que l'acaba presentat com a única raó de *fer*, i per tant obviant qualssevol altra possibilitat pràctica. L'indolent, en canvi, sí que albiraria altres possibilitats pràctiques diferents de les que finalment du a terme —singularment les relatives al principi de perfecció— però a causa d'aquesta condició indolent acaba decantant-se per l'opció més còmoda.²³⁷ És el que l'estagirita refereix explícitament en el següent passatge, continuació d'aquell en què es fa referència a aquells qui a causa de l'ὀμέλεια són ignorants de quelcom que hom ha de saber:

“És clar que hi ha una mena de gent que no se'n preocupa [μὴ ἐπιμεληθήναι]. Però aquests són culpables d'ésser com són, perquè han viscut llicenciosament [ζῶντης ἀνειμένως]. Com també ho són d'ésser injustos [ἀδίκους] o desenfrenats [ἀκολάστους]; això primer, perquè han actuat malèvolament [οἱ μὲν κακουργοῦντες]; això segon, perquè han passat el temps bevent i cometent altres disbauxes [οἱ δὲ ἐν πότοις καὶ τοῖς τοιούτοις διάγοντες]. Car les activitats que duem a terme ens fan ésser com som.”²³⁸

La font grega diferencia clarament allò que la traducció enfosqueix, atès que allà on Batalla senzillament hi relaciona diferents activitats atribuïdes a uns mateixos agents, l'original presenta diferents agents o, millor dit, diferents tipus d'agents a partir de la consideració de diferents tipus d'activitats. Així, primer es fa menció d'aquells que viuen

²³⁶ *Retòrica*, 1370^a12.

²³⁷ Sparshott sembla apuntar en aquesta mateixa direcció quan, en ocasió del comentari de pràcticament el mateix passatge i en el seu cas en funció d'una crítica a l'argumentació aristotèlica corrent, assenyala el següent “[c]arelessness (...) seems to be a defect in that which ‘has *logos*’ within itself” (op. cit., p. 130)

²³⁸ *EN*, Γ, 7, 1114^a4-8.

ἀνειμένως per a continuació referir-se a aquells que fan malifetes (κακουργοῦντες), i finalment als que es lliuren a una vida dissoluta en relació amb els plaers del gust i el tacte; els primers no reben nom, mentre que els segons i els tercers són, respectivament, els ἄδικοι i els ἀκόλαστοι. Hom podrà carregar les tintes en el fet de l'absència de nom per als qui encapçalen la relació, però creiem que és molt més important constatar l'existència de la dita relació que no pas mirar de donar raons per a justificar aquella absència; endemés, es tracta d'una classificació que, com venim de veure, ja es troba present en altres punts de la font, de manera que hi hauria suficients raons com per afirmar que la tipologia ètica atribuïda a l'estagirita hauria de guanyar una figura més en relació amb l'estructura tradicional, per la via d'incorporar tots aquells que viuen ἀνειμένως, és a dir, tots aquells que viuen

Vist des d'aquesta perspectiva, el fenomen de la indolència moral rauria en un coneixement suficient del fi degut *no acompanyat d'una conducta adreçada a la seva consecució*, fet que, en definitiva, es produeix per una debilitat de la voluntat. Però, aquesta debilitat de la dimensió volitiva en l'agent moral també es dona en la conducta acràtica, encara que en aquest cas ve seguida d'un penediment²³⁹ que no hem pogut documentar quant a la figura del φαῦλος.²⁴⁰ Endemés, tot i que Aristòtil insisteix força en la preservació del principi moral en el cas de l'acràtic²⁴¹, la qual cosa reflecteix una certa fortalesa i qualitat del principi en qüestió tot i ser recurrentment vulnerat (de fet, aquestes fortalesa i qualitat serien, en definitiva, un requeriment lògic del penediment), en el cas del φαῦλος el conjunt

²³⁹ Vid. *EN*, H, 9, 1150^b30.

²⁴⁰ Així mateix també ho reflecteix Garrett, per a qui “such people [i aquí inclou no només “the *fauloi*” sinó també “the fully wretched *fauloi*”, en el marc d'una tipologia ètica que es critica *infra*, a 3.1.2] are sorry primarily for their own sakes alone” (op. cit., p. 189).

²⁴¹ Vid. *EN*, H, 9, 1151^a24-26. Cfr. també 1146^b21-23, 1146^b32-36.

d'al·lusions que hi fa l'estagirita fan pensar que ens trobem davant d'un coneixement del principi ni especialment clar ni tampoc no excessivament interioritzat (la qual cosa, al seu torn, propicia la manca generalitzada de penediment per la vulneració del dit principi). Aquesta feblesa de la presència del principi moral en el φαῦλος és la que facilita, al capdavant, la seva conducta poc amatent a allò socialment més ben valorat (i, per tant, degut), “car endurar ignomínies [τὰ γὰρ αἴσχισθ' ὑπομεῖναι] per una causa que no és noble [καλῶ], o que ho és ben poc, només ho fan els depravats [φαύλου].”²⁴². I quelcom estretament relacionat amb la presència eficaç del principi moral, el conjunt de trets o condicions presents en l'autèntica relació d'amistat²⁴³, també mostra la seva precarietat en el cas dels φαῦλοι, encara que l'estagirita té bona cura de distingir aquests φαῦλοι (que seran οἱ πολλοί²⁴⁴), dels κομιδῆ φαῦλοι:

“Por darse en el hombre de bien [τῷ ἐπιεικεῖ] todas estas condiciones respecto de sí mismo, y tener para con su amigo las mismas disposiciones que para consigo mismo (puesto que el amigo es otro yo), también la amistad parece consistir en algo de esto, y ser amigos aquellos en quienes se dan estas condiciones. (...) Las condiciones mencionadas se dan también, evidentemente, en la mayor parte de los hombres [τοῖς πολλοῖς], aun cuando éstos son malos [καίπερ οὔσι φαύλοις]. ¿Hemos de decir que participan de ellas en la medida en que están satisfechos de sí mismos y se suponen buenos [ἐπιεικεῖς]? Porque, al menos, nadie que sea completamente perverso o impío las tiene, ni siquiera en apariencia [τῶν γε

²⁴² EN, Γ, 1, 1110a22-23. Insistim en la poca pertinència de la traducció del terme ‘φαῦλος’ per vocables contemporàniament tan carregats de crítica moral com ‘depravat’ o ‘pervers’, els quals caldria reservar-los per als termes que, com ja s’està fent palès, expressen l'autèntica condició moralment corrupta, és a dir, ‘μοχθηρός’ i, més matisadament, ‘πονηρός’.

²⁴³ Cfr. EN, I, 4, 1166a2-33.

²⁴⁴ Cfr. *infra*, 3.1.1.

κομιδῆ φύλων καὶ ἀνοσιουργῶν οὐδενὶ ταυθ' ὑπαρχεῖν, ἀλλ' οὐδε φαίνεται].”²⁴⁵

Demés, l'ἀμέλεια resulta ser un concepte tingut en compte per la posterior escola peripatètica, ja que el trobem mencionat per partida doble en el tractat *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακίων*, presumptament obra d'un exegeta de l'estagirita que visqué en el segle I abans o després de Crist. Allà l'ἀμέλεια és presentada com un tret del caràcter que acompanya tant l'ἀκολασία com l'ἀκρασία²⁴⁶, en una demostració més que els continguts que poden ser associats a la conducta del φαῦλος tindrien al capdavall un caràcter transversal dins l'àmbit del mal pràctic, encara que seria en el marc d'aquesta figura com adquiririen carta de naturalesa ètica. Finalment, cal dir que també a Plató trobem significatives al·lusions a l'ἀμέλεια, per exemple quan al text de les *Lleis* es presenta la dita ἀμέλεια (precisament al costat de l'ἀργία) com a quelcom específicament contrari a la virtut²⁴⁷, o quan s'afirma que “entre nosotros por lo menos, la indolencia es hija de la cobardía, y la pereza de la indolencia y la molición [δειλίας γὰρ ἔκγονος ἔν γε ἡμῖν ἀργία, ῥαθυμία δ'ε ἀργίας καὶ τρυφῆς]”²⁴⁸.

Quant al segon concepte present a l'ètica aristotèlica que permetria considerar aquella indolència moral com a factor específic d'un tipus concret de conducta moralment esbiaixada, ja ve expressat per un terme en si prou explicatiu: ens estem referint a la noció

²⁴⁵ EN, I, 4, 1166^a29-1166^b6.

²⁴⁶ Cfr. 1251^b16-29.

²⁴⁷ Cfr. 900^e-901^a.

d'ἀργία (també utilitzada, com acabem de veure, per Plató) o manca d'esforç (que als efectes d'aquesta recerca serà una manca d'esforç *moral*), esmentada per l'estagirita a l'hora de al·ludir als qui “deixen de fer [eventualment també per covardia] allò que veuen que és el millor per a ells”²⁴⁹... i no són incontinents, figura que en el text ja queda prèviament caracteritzada²⁵⁰. Tant els incontinents com els ἀργοί són aparentment inclosos en el mateix grup que aquells qui havent comès “múltiples i horribles maleses, veient-se odiats per llur maldat [διὰ τὴν μοχθηρίαν μισοῦνται], rebutgen la vida i es destrueixen a si mateixos”²⁵¹, essent tots tres tipus posats sota la mateixa etiqueta de φαῦλοι²⁵². Ens trobem davant d'un dels passatges més foscos de tota l'EN, on fins i tot la decisiva distinció que entre les categories de φαῦλος i μοχθηρός vol establir-se en aquest treball sembla —sembla— esborrar-se un xic més endavant; tanmateix, allò que ara resulta de més interès no és tant l'etiqueta que es posi a la dita tipologia, com la tipologia moral en si, ja que avança fil per randa la que trobem al final del capítol 10 del llibre H de la mateixa EN, tipologia extensament comentada ja per nosaltres a 2.3.1 i que ara, després d'haver analitzat la presència de l'ἀμέλεια i l'ἀργία en el text aristotèlic, podríem reformular en els següents termes²⁵³: dins el conjunt de conductes susceptibles de ser incloses en la categoria ètica de “mal moral”, i deixant de banda el fenomen de la θηριώδης, trobem 1) qui, vençut en gairebé cada ocasió per les seves inclinacions en sentit contrari, s'aparta habitualment del fi degut tot i reconèixer-lo en tota la seva integritat i, diguem-ne, autoritat (l'ἀκρατής), 2) qui reconeix prou el fi degut però renuncia en general a la seva consecució perquè senzillament

²⁴⁸ 901^e. L'edició utilitzada per a aquestes referències ha estat PLATON, *Las Leyes*; Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, 2 t. Hom pot considerar ῥαθυμία com a sinònim d'ἀμέλεια.

²⁴⁹ EN, I, 4, 1166^b10-11.

²⁵⁰ EN, I, 4, 1166^b8-9.

²⁵¹ EN, I, 4, 1166^b11-12.

²⁵² EN, I, 4, 1166^b6-7.

això li suposaria quant als seus hàbits de vida un sacrifici que no està disposat a assumir (el φαῦλος), i 3) qui no reconeix autoritat (i, de fet, tampoc entitat) al fi degut i es condueix en ordre a la consecució d'un fi alternatiu que s'oposa frontalment al fi degut (el μοχθηρός).²⁵⁴

El retrat que acabem de fer del φαῦλος s'ajusta a la perfecció a la comprensió dels costums que, en relació amb el plaer, trobem a la *Retòrica*, en un passatge abans referit en part per aparèixer-hi precisament el concepte d'ἀμέλεια:

²⁵³ Sempre amb les degudes prevencions portades a col·lació a 2.3.1 en relació amb com convindria considerar els *tipus* morals.

²⁵⁴ Hom podrà trobar una interpretació diferent de 1166^b6-12, el passatge que motiva tot el contingut d'aquest paràgraf, a MARTIN, C.F.J., On an Alleged Inconsistency in the Nicomachean Ethics (IX, 4); *The Journal of Hellenic Studies*, 110(1990), 188-191. Martin exposa que aquells φαῦλοι que deixen de fer διὰ δειλίαν καὶ ἀργίαν allò que creuen que és el millor per a ells, són μοχθηροὶ fracassats (o frustrats), atès que això que ells creuen que és el millor per a ells no seria pas el fi degut, sinó senzillament la vida plaent; en aquest sentit, els κομιδῆ φαῦλοι són, en paraules de Martin, “energetic wicked”, ja que, diu també Martin, “Aristotle is aware that to be an adulterer, for example (...) one may need a certain amount of daring and energy (...). But daring and energy are rare qualities, and are unlikely possessed by the *akolastos*. Cowardize and laziness, then, stand in the way of the *akolastos*, and prevent him fulfilling his aim in life” (p. 190). Al llarg d'aquest apartat i el precedent creiem donar força arguments que contrarresten aquesta aproximació de Martin, consistent al capdavant en una equiparació *essencial* de les figures de φαῦλος i μοχθηρός, que únicament diferirien quant a una consideració pràctica; però, l'aproximació en qüestió també resultaria inconsistent per la utilització altament impròpia del concepte aristotèlic de covardia o δειλία, ja que ὁ δειλός és aquell qui “[t]em el que no cal témer, de la manera com no cal fer-ho, (...) allò que més el delata és la seva por exagerada en les situacions doloroses. El covard desespera, perquè tot ho tem” (EN, Γ, 10, 1115b33-1116a3). És clar, un φαῦλος que no s'atrevis a ser μοχθηρός no estaria pas acomplint aquesta descripció de la δειλία, de la mateixa manera que hom no pot pas considerar el μοχθηρός com a ἀνδρείος; cal considerar aquelles qualitats de “daring and energy” que assenyala Martin, doncs, com quelcom ben diferent de la virtut del coratge, tal com aquesta és presentada per l'estagirita. D'altra banda, hom podrà trobar una classificació similar —θηριώδης també a banda— a la que aquí s'ha presentat del mal pràctic en relació amb Aristòtil a la conclusió de l'article de J.E.Garrett (op. cit., p.189), on aquest professor nordamericà distingeix entre incontinents, *fauloi*, i “fully wretched *fauloi*”; les claus de l'argumentació d'en Garrett són degudament tractades (especialment quant al que a partir d'elles ens separa) en el següent bloc d'aquest treball, però ja podem avançar que l'article en qüestió avança en bona part a partir de l'estudi de la parella continència/incontinència, fins al punt que s'hi acaba afirmant que “[t]he dividing line between morally serious (*spoudaioi*) persons and *fauloi* could be said to fall between continence and incontinence”, hipòtesi que a partir de la present recerca quedaria rebatuda; amb tot, cal dir que estariem d'acord amb en Garrett quan afirma que “incontinents are not *fauloi* in the strict sense, since they wish to do what is unqualifiedly good and incontinence itself is not a continuous state” (id.). La classificació que aquí es presenta, finalment, correria paral·lela a la contemplada per Eurípides a *Hipòlit* quan fa dir a Fedra que “les bones obres, les sabem i coneixem, però no les fem gaire, els uns per fluïxetat [ἀργίας], els altres estimant-se més que la virtut un altre pler” (EURÍPIDES, *Tragèdies*; tr. C. Riba, Barcelona, Curial, 1985³); el paral·lisme vindria donat pel fet que els μοχθηροὶ quedarien exclosos de la distinció (sense deixar de ser exemples de mal moral) per no saber ni conèixer quines són les bones obres, essent els ἀκρατεῖς

“Los cuidados, empeños y esfuerzos [Τὰς ἐπιμελείας καὶ τὰς σπουδὰς καὶ τὰς συντονίας] son penosos, pues son cosas forzadas y violentas, a no ser que se tenga costumbre de ellas, porque la costumbre [ἔθος] lo hace placentero. Sus contrarios son placenteros: por eso son placeres las distracciones, las comodidades [ἀμέλειαι], las diversiones, los juegos, los descansos y el sueño, pues nada de esto es forzado. Y todo aquello de que hay deseo es placer, pues el deseo [ὄρεξις] es apetito de lo placentero.”²⁵⁵

Podríem dir, a partir d'aquesta descripció, que el φαῦλος és aquell qui porta una existència “natural” en el sentit de no qüestionar la immediatesa de les inclinacions, per molt que pugui albirar que hi ha un fi que les depassa i que és el fi que pròpiament escau a l'home, perquè “(..) a tots dos, tant al bo com al dolent [τῷ ἀγαθῷ καὶ τῷ κακῷ], el fi se'ls manifesta i els és donat mitjançant la natura o mitjançant el que sigui [τὸ τέλος φύσει ἢ ὅπωςδήποτε φαίνεται καὶ κεῖται]”²⁵⁶. El φαῦλος, en aquest sentit, s'abandonaria a allò que l'σπουδαίος s'esforça per (i aconsegueix) superar²⁵⁷, i el resultat final d'aquesta fonamental diferència d'actitud és que mentre el fi pràctic de l'σπουδαίος és bo per ajustar-se a la veritat (κατ' ἀλήθειαν), el fi del φαῦλος no pot ser altra cosa que τὸ τυχόν, és a dir, qualsevol cosa que se li aparegui com a bona²⁵⁸, fet que al seu torn dóna bon compte de la diversitat d'activitats i objectes valorats per aquests φαῦλοι, els quals s'agruparan en funció

aquells qui sí que les saben i coneixen però acaben estimant-se més el plaer, i els φαῦλοι aquells qui deixen de fer-les per indolència.

²⁵⁵ *Retórica*, A, 11, 1370^a12-18.

²⁵⁶ *EN*, Γ, 7, 1114^b14-15.

²⁵⁷ Cal no oblidar que el substantiu ‘σπουδαίος’ prové del verb *σπουδάζω*, que té el significat d'ocupar-se activament en quelcom; García Yebra, en la seva traducció de la *Poética* d'Aristòtil, presenta el terme ‘esforzado’ com la traducció estricta de ‘σπουδαίος’ (vid. ARISTOTELES, *Poética*; Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1992, pàg. 493).

²⁵⁸ Cfr. *EN*, Γ, 6, 1113^a23-25.

dels seus interessos contingents; d'aquesta manera, tal com d'una banda —l'oposada a la dels φαῦλοι— n'hi ha que filosofen plegats (probablement aquells ἐπιεικεῖς que “esdevenen millors exercitant-se i corregint-se mútuament”²⁵⁹), de l'altra “n'hi ha que beuen plegats [συμπίνουσιν], n'hi ha que juguen plegats [συγκυβεύουσιν], n'hi ha que fan gimnàstica plegats, n'hi ha que cacen plegats”²⁶⁰, activitats totes aquestes, tal com es deia, únicament objecte d'interès de manera contingent²⁶¹.

Val a dir que l'oposició entre les figures de ὁ φαῦλος i ὁ σπουδαῖος²⁶² es troba màximament caracteritzada, dins el *Corpus* aristotèlic, a la *Poètica*, i això fins al punt que en la presentació dels personatges de la μίμησις o exercici fonamental de la poesia, l'estagirita redueix les possibilitats “d'actuació” d'aquests personatges —els imitats són πράττοντας, és a dir, homes actuants, i no pas homes en abstracte— a aquelles dues figures (“ἀνάγκη δε τούτους ἢ σπουδαίους ἢ φαύλους εἶναι”), tot afirmant a continuació que “els caràcters [ἦθη] gairebé sempre segueixen aquestes úniques distincions, perquè és per l'elevació o per la baixesa [literalment *en vici i virtut*, “κακία γὰρ καὶ ἀρετή”] que difereixen els caràcters”²⁶³. Ens trobem, doncs, davant d'una oposició de figures que en aquest cas de la *Poètica* té una funció discriminativa bàsica i que de fet pot comparar-se a l'oposició entre ὁ ἀγαθός i ὁ

²⁵⁹ Cfr. *EN*, I, 12, 1172^a12-13.

²⁶⁰ *EN*, I, 12, 1172^a4-6.

²⁶¹ Tan contingent que, des d'un punt de vista absolut, “bad men differ indefinitely. A bad man has no ἔτερος αὐτός. He cannot identify himself with another man; he can only use him as a mean to his own pleasure or profit” (STEWART, op. cit., p. 285). D'altra banda, aquesta contingència “infinita” no té per què vulnerar necessàriament la llei de la ciutat, atès que hom pot errar en el seu paper de membre de la comunitat senzillament perquè “puede dejar de ser lo bastante bueno; esto es, pueden faltarle las virtudes a tal punto, que su contribución al logro del bien común de la comunidad sea despreciable. Pero puede fallarse de esta manera sin cometer ningún delito en particular de los que las leyes de la comunidad especifican” (MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, p.192).

²⁶² Que ja es troba a Plató, vid. p.e. *La República*, 603^c2.

²⁶³ ARISTÒTIL, *Poètica*; tr. J. Farran i Mayoral, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1946², 1448^a1-4. Aquesta serà l'edició que utilitzarem per citar el text grec i referir-lo. Quant a l'aparició dels conceptes absoluts d'ἀρετή i κακία, creiem que cal entendre'ls de manera laxa, al servei de la bàsica distinció de caràcters a la qual estan

κακός²⁶⁴, ja que al capdavall juga un paper crucial en l'ètica de l'estagirita.²⁶⁵ Tal com assenyala Stephen G. Salkever, “[t]he central antithesis in Aristotle’s moral vocabulary is the distinction between the *spoudaioi* and the *phauloi*, between those who are serious about living virtuous lives and those who are concerned with pursuing particular pleasures in a disorderly way.”²⁶⁶ L’oposició en qüestió, endemés, s’arrela en una parella evolució semàntica dels termes, fins arribar a l’ús específic que en fa l’estagirita, atès que “[s]ignificativamente, il cammino che conduce questo aggettivo [*phaulos/phauloi*] a designare un personaggio, o un gruppo, cui compete nella città un ruolo svalutato sembra governato da una logica del tutto analoga, seppure polarmente opposta, a quella verificabile in *spoudaios*.”²⁶⁷ En fi, aquesta descripció de la figura del φαύλος, fonamentada en la idea d’indolència i clarament diferenciada de l’exegesi fins ara feta del μοχθηρός, s’ajustaria a la perfecció a la descripció que de la “mauvaiseté” estableix Raymond Polin a la seva obra *Éthique et Politique*:

referits; aquest tipus d’aparició també el podem trobar al text de la *Política*, cfr. per exemple A, 6, 1255^a39-1255^b1.

²⁶⁴ Vid., per exemple, 1102^b5 i 1104^b32.

²⁶⁵ En aquest sentit, és certament tot un repte exegètic (no afrontat per exemple ni per Grant ni per Stewart ni per Gauthier, per citar tres reputats comentaristes *seguits* i exhaustius de l’*Ètica nicomaquea*) escatir quina ha de ser l’essència moral d’aquell qui no és “ni una cosa ni una altra” i que, per tant, s’escapa a aquestes oposicions quasi universals; trobem la dita figura a, per exemple, *EN*, 1157^a17-20: “Amb vista al plaer i a la utilitat, àdhuc els depravats [φαύλους] poden ésser amics entre ells, com també els bonhomiosos [ἐπιεικεῖς] poden ésser amics dels depravats, o com els que no són ni una cosa ni una altra [μηδέτερον] poden ésser amics de qui sigui” (hom pot prendre aquí ‘ἐπιεικεῖς’ com a sinònim d’σπουδαῖοι’, tot i no ser-ho estrictament, com mostrem a 2.3.3.1). El paral·lel quant a les activitats el trobem a 1175^b25 (“[l]es activitats [ἐνεργειῶν] es diferencien, doncs, per llur caràcter bonhomios o depravat [ἐπιεικεία καὶ φαυλότητι], talment que cal desitjar-ne algunes i defugir-ne d’altres, bo i mostrant-se indiferent envers la resta [οὐδέτερον]”), però aquesta consideració de les activitats, per l’enorme varietat que en podem arribar a determinar, sembla que no té per què generar la perplexitat que (ens) genera en relació amb els agents, atès que, hi insistim, les presentacions dicotòmiques que d’aquests agents ens proporcionen els textos de l’estagirita solen ser-ho amb pretensió d’exhaustivitat (i valgui com a exemple la citació que acabem de fer de la *Poètica*). Certament, a *Metafísica* 1023^a5-7 (Edició trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Ed. Gredos, 1987²) trobem una crítica metafísica (conclusió d’un argument anterior) de les dicotòmies exhaustives, i a més a més feta en termes eticopolítics (“[p]or eso todos no son buenos o malos [ἀγαθός ἢ κακός], justos o injustos [δίκαιος ἢ ἄδικος], sino también lo intermedio [μεταξύ]”), però això no fa més que augmentar la nostra perplexitat. A *EE* 1233^b15 hom podrà trobar també una nova mostra d’agents que no són “ni una cosa ni una altra”, però en aquest cas la referència no són caràcters en absolut sinó disposicions virtuoses o vicioses, la qual cosa sembla deixar més marge per a l’excepcionalitat d’aquell “no ser ni una cosa ni una altra”.

“On est mauvais parce qu’on fait preuve de passivité, d’inaction, de paresse, d’indifférence, d’indolence, d’indécision, d’inconstance. Faiblesse et fragilité. (...) Etre mauvais, cela revient à s’être abandonné à sa médiocrité d’homme, à n’avoir même pas cherché à la réfléchir et à l’assumer, à s’être laissé aller. L’homme mauvais n’est pas un homme abandonné, c’est un homme qui s’est abandonné”²⁶⁸

Ara bé, aquesta indolència quant als assumptes morals, que seria un dels trets definitoris de la figura del φαῦλος, no és un fenomen que sigui explícitament tractat a l'*EN* o a l'*EE*, i en aquest sentit cal estar amatent a descartar-ne la seva inclusió en una eventual elaboració d'un quadre de vicis que vulgui resumir la doctrina aristotèlica del terme mitjà pel que fa als extrems que cal defugir; erra Irwin, doncs, quan en el ja esmentat article seu sobre la relació entre raó i vici a l'ètica d'Aristòtil, inclou aquest concepte d'indolència en la següent consideració:

“We may be especially doubtful about Aristotle’s account [of vice] if we attend to the apparent variety of vices. His account works best for vices that primarily involve the lack of concerns that are required of the virtuous person. Cowardice, intemperance, and *sloth* might plausibly be understood as following one’s inclinations and failing to raise some evaluative questions about them.”²⁶⁹

²⁶⁶ Op. cit., p. 220.

²⁶⁷ Op. cit., p. 66.

²⁶⁸ POLIN, R., *Éthique et Politique*; Paris, Éditions Sirey, 1968, p. 44.

²⁶⁹ Op. cit., p. 94. La cursiva és nostra, i l'hem utilitzada per destacar aquesta paraula 'sloth' que, si fa no fa com 'laziness', 'idleness' o 'carelessness', denotaria aquella conducta tendent a l'apoltronament, a la renúncia a l'esforç, però en aquest cas moral. Serien aquests termes, en el cas de l'anglès, els que millor traduirien allò que nosaltres volem assenyalar a través de l'expressió "indolència".

I és que si resseguim els diferents vicis que van apareixent al llarg del setè capítol del llibre B de l'EN, o l'explicació que de molts dels mateixos trobem al llibre Δ del mateix text (ja descomptem, per tant, que els tractats en d'altres llibres, com ara covardia, intemperància o injustícia s'identifiquin, si més no en sentit estricte, amb allò que estem cercant), hom no serà capaç de localitzar cap menció d'una habitud que, ja sigui per excés o per defecte, pugui ser identificada com a moralment *indolent*, almenys quant a la seva nota principal o definitòria²⁷⁰. Ara bé, el mateix fet d'aquesta absència podria ser considerat com un senyal que ens trobem davant d'un element del caràcter que cal diferenciar *específicament* d'altres aspectes més concrets que quedarien prou palesats a través de la *διαγραφή* aristotèlica de les virtuts i els vicis²⁷¹; en concret, podríem dir que la superació de la indolència pot ser considerada com el *pas moral previ a l'inici de qualsevol intent de consecució de la virtut*, un intent que no es pot concebre al marge de l'esforç i que justifica que qui acaba posseint la dita virtut sigui considerat un *σπουδαίος*, algú que literalment s'ha afanyat per aconseguir quelcom que mena l'home cap a la consecució del fi degut, i que al capdavall no és altra cosa que un caràcter modelat a l'efecte. En aquest sentit, de la mateixa manera que la qualitat moral originària de l'*σπουδαίος* no pot encabir-se com un element més dins la teoria aristotèlica de la *μεσότης*, la qualitat moral definitòria del seu opost, el *φάυλος*, també haurà de posseir la mencionada característica i no podrà ser considerada com un mer excés o defecte en relació amb un determinat terme mitjà de la *διαγραφή* de virtuts i vicis. Per una via exegetica diversa de la que aquí hem seguit, l'extraordinari comentari de la

²⁷⁰ N'hi ha, és clar, que podrien incorporar cert element indolent (com ara el desvergonyiment o *ἀναισχυντία*, o fins i tot la pusillanimitat o *μικροψυχία*), però tot i així, insistim, el que les fa ser un vici és, en cada cas, quelcom diferent de l'estricta indolència. Fem cas omís, en aquest sentit, de la utilització precisament del terme 'indolència', per part de Batalla, per traduir 'ἀοργησία', el vocable escollit per l'estagirita per referir-se al vici d'aquells qui fallen per manca d'ira quan aquesta és deguda; es tracta també d'un vici que podria incorporar un element d'indolència similar al que nosaltres estem presentant, però que en cap cas podria fer d'aquest element la seva nota essencial.

²⁷¹ Cfr. EN, B, 7, 1107a31-32.

Poètica dut a terme per en Gerald Frank Else també fa incidència en aquesta singular i prèvia distinció entre ser σπουδαίος o ser φαῦλος:

“It denotes, not virtue and vice as states, but two different attitudes toward virtue. The σπουδαῖοι are those who strive for it, who spend their lives, and if necessary lose them, for the prize of *areté*. The φαῦλοι are those who do not. They are not the vicious but the ‘no-account,’ those who spend their lives making money, or ‘having fun,’ or both.”²⁷²

Malgrat, però, la notable transcendència pràctica que sembla posseir la qualitat moral *típica* d'aquell qui s'oposa a l'σπουδαίος, ens trobem davant d'una noció, aquesta de la indolència moral, que fins i tot en anàlisis ètiques contemporànies és passada per alt. Així, Jean Hampton, en la seva pormenoritzada exposició de les fonts de la immoralitat, en part feta a partir de l'anàlisi de certs aspectes de les ètiques aristotèlica i kantiana, enumera fins a quatre possibles explicacions de la conducta immoral: “the ignorance and indifference explanations” (aquelles entre les quals diu l'autora que Aristòtil vacil·la), “the manichean explanation”, i “the defiance explanation”, sense que cap d'elles reculli l'element d'indolència que aquí s'ha apuntat²⁷³. Almenys quant a l'exegesi de l'ètica de l'estagirita, creiem fermament que aquesta absència d'al·lusions a l'element de la indolència moral, absència que tan bé exemplifica l'article de Hampton, ve donada per l'assimilació de la categoria de φαῦλος a la de μοχθηρός/ἀκόλαστος. Ollé-Laprune, per exemple, ja practicà la

²⁷² ELSE, G. F., *Aristotle's Poetics: The Argument*, Leiden, E.J.Brill, 1957, p. 77.

dita assimilació al seu assaig sobre la filosofia moral aristotèlica, tot i dedicar una extensa nota a peu de plana a aquella primera noció²⁷⁴; Stewart anà encara una mica més lluny i identificà literalment totes dues categories²⁷⁵, i d'ençà aquells grans comentaris decimonònics de l'*EN* és gairebé una constant que sempre que es parla del φαῦλος aquest φαῦλος es confongui o s'acabi confonent, explícitament o implícita, amb el μοχθηρός; Gastaldi afirma que “[a]i due termini di valore positivo [ve de parlar de la presència dels termes *epieikes* i *spondaios* al Llibre I de l'*Ètica nicomaquea*] si contrappone, quale attributo di disvalore, *phaulos*, sostituito talvolta da μοχθηρός”²⁷⁶, i una mostra encara més propera la tenim en la mateixa traducció de Batalla de l'*Ètica nicomaquea*, on en una nota a peu de plana el traductor diu del φαῦλος que és aquell en qui “es produeixen tota mena de corrupcions naturals i de perversions morals”²⁷⁷, una descripció que més aviat s'ajusta al que fins ara ha estat dit del μοχθηρός però que fins i tot s'acostaria al concepte de la θηριώδης, en una mostra més de fins a quin punt l'anàlisi de la qüestió del mal moral als comentaris sobre l'ètica de l'estagirita pot arribar a ser poc matisat.

Així doncs, vistes l'especificitat de la figura del φαῦλος i les notes essencials que el definirien, a continuació volem aprofundir en la qüestió sobre com les dites característiques pròpies es produeixen en aquest subjecte φαῦλος o, més concretament, si hom pot contemplar la possibilitat d'una *gradació* en la possessió de la dita condició moral²⁷⁸. I cal dir que sí, que s'observa en el text aristotèlic la possibilitat d'una gradació en la condició moral

²⁷³ Cfr. HAMPTON, J., *The Nature of Immorality; Social Philosophy and Policy*, 7(1989)1, p. 22-44.

²⁷⁴ Vid. OLLÉ-LAPRUNE, L., *Essai sur la Morale d'Aristote*, Paris, Belin et fils, 1881, p. 102.

²⁷⁵ Op. cit., vol. II, p. 255.

²⁷⁶ Op. cit., p. 84.

²⁷⁷ Op. cit., p. 257, nota 115.

²⁷⁸ Quant a la possibilitat d'una ocurrència gradual de la qualitat de φαῦλον al marge de la seva presència en un agent moral, l'estagirita l'afirma clarament a *EN*, E, 15, 1138^b1-2.

d'aquest ser φαῦλος que en bona lògica afectarà també a la disposició moralment indolent, una disposició la presència de la qual estarà en funció, en definitiva, del grau de fermesa del principi moral en l'agent. Aquesta possibilitat de gradació dins la condició del ser φαῦλος és, de fet, una de les notes més sobresortints de la dita condició, quelcom que la diferencia específicament tant de la μοχθηρία com de l'ἀκρασία, habitualment presentades en termes *absoluts* i, per tant, no subjectes en general a la possibilitat de ser posseïdes en major o menor mesura. En el cas de la μοχθηρία això es fa especialment patent quan precisament l'habitud en qüestió és presentada, tal com ja ha estat assenyalat, com el resultat d'una exacerbació de la condició de ser φαῦλος²⁷⁹, una circumstància que al seu torn diferencia la dita μοχθηρία de l'ἀκρασία, perquè “[a]quest és l'acràtic, millor que el desenfrenat, l'absolutament dolent [βελτίων τοῦ ἀκολάστου, ὁ δ'ε φαῦλος ἀπλῶς]. Car [l'acràtic] preserva el millor, el principi [σώζεται γὰρ τὸ βέλτιστον, ἡ ἀρχή].”²⁸⁰; en canvi, “la malícia ens foravia i fa que ens enganyem pel que fa als principis de l'acció [διαστρέφει γὰρ ἡ μοχθηρία καὶ δια ψεύδεσθαι ποιεῖ περὶ τὰς πρακτικὰς ἀρχὰς].”²⁸¹

L'ἀκρατής, doncs, es diferencia d'aquell qui és μοχθηρός/ἀκόλαστος a causa de no ser φαῦλος ἀπλῶς, és a dir, per participar d'una condició *genèrica* de φαῦλος (recordem també que l'ἀκρασία és considerada com a una ἕξις φαύλη²⁸²) però sense arribar a una exacerbació de la dita condició, fet que sí s'esdevindria en el cas del

²⁷⁹ Cfr. EN, I, 12, 1172a11-13.

²⁸⁰ EN, H, 9, 1151a24-26. La traducció és nostra, i pren com a referència les lliçons (especialment K^b i L^b) que donen <ὁ δ'ε φαῦλος ἀπλῶς> en comptes de <οὐδ'ε φαῦλος ἀπλῶς> (la versió de la font que segueixen Batalla i Araujo/Marías en les seves traduccions); la raó de la nostra elecció es basa en què la presència de <ὁ δ'ε φαῦλος ἀπλῶς> implica una lectura menys forçada del passatge i alhora més acord amb altres caracteritzacions de l'ἀκρασία, com veurem a continuació.

²⁸¹ EN, Z, 1144^a34-35.

²⁸² Cfr. EN, H, 9, 1151^a24-28.

μοχθηρός/ἀκόλαστος.²⁸³ Parlem de condició “genèrica” perquè l’ἀκρατής és un φαῦλος que en tot cas no es defineix ni pel seu caràcter indolent (la nota més típica que fins ara hem donat del φαῦλος en general), ni per la seva manca de penediment o de coneixement clar i distint del principi moral (fets que ja havíem atribuït al φαῦλος típic i que en canvi no serveixen per a caracteritzar l’incontinent, que viu una tràgica escisió entre teoria i pràctica), i per tot plegat hom podria considerar l’ἀκρατής com un φαῦλος *no prototípic*, una espècie de φαῦλος *a efectes pràctics*. A la part final d’aquest apartat en tornem a parlar, d’aquest concepte més genèric de φαῦλος, i per ara l’únic que hi afegirem és que aquesta accepció del terme és la que també podem trobar en el text de l’EN quan l’estagirita presenta els posseïdors d’aquella altra habitud esbiaixada clarament diferenciada de l’ἀκρασία, el vici o κακία, com a φαῦλοι, i és que “ningú no diu que siguem dreturers o depravats [σπουδαῖοι ἢ φαῦλοι] a causa de les nostres passions, ans ho som a causa de les nostres virtuts i dels nostres vicis [κατὰ δὲ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰς κακίας].”²⁸⁴

Si ens detenim, però, en l’estricta consideració de l’habitud de l’ἀκρασία com a una ἕξις φαύλη, cal dir que hom podrà trobar en un altre lloc del text de l’EN la diferenciació entre ἀκρασία i μοχθηρία a partir d’una idea similar a la de no ser l’ἀκρατής un φαῦλος ἀπλῶς:

²⁸³ Aristòtil es referix a la *Poètica* (1454^b20) a un ésser eventualment ὄλωσ φαῦλός, l’esclau o δοῦλος, per dir que tot i tenir la dita condició, se’l pot fer aparèixer com a bo dins la tragèdia. Però, creiem que en cap cas no seria pertinent deduir que la condició moral pròpia del μοχθηρός apunta a la condició social esclava, amb la qual cosa aquí ens trobaríem davant d’un (nou) ús lax de la categoria de φαῦλος.

²⁸⁴ EN, B, 4, 1105^b29-31.

“(…) [el incontinent] no es malo [πονηρός δ’ οὐ], puesto que su elección es justa [ἢ γὰρ προαίρεσις ἐπιεικῆς], de modo que sólo es malo a medias [ὡσθ’ ἡμιπόνηρος]. No es injusto, pues no obra con premeditación (...). Así el incontinent se parece a una ciudad que decreta todo lo que se debe decretar y que tiene buenas leyes, pero no hace ningún uso de ellas (...). El malo [ὁ δ’ ἐ πονηρός] es semejante, en cambio, a una ciudad que hace uso de sus leyes, pero de leyes malas [πονηροῖς].”²⁸⁵

Ara la referència es pren des de la noció mateixa de *πονηρία*, que als efectes de l'actual recerca la podem considerar un equivalent del concepte de *μοχθηρία*²⁸⁶. Hom podria assenyalar, a partir d'aquesta presentació que l'estagirita fa de l'*ἄκρατής* com a *ἡμιπόνηρος*, que aquesta possibilitat de gradació en relació amb la condició moral de la *πονηρία*, sumada a l'anterior presentació de l'*ἄκρατής* com a un *φάυλος* que no és un *φάυλος ἀπλῶς*, implica al capdavant que entre la condició del *φάυλος* i la del *μοχθηρός* no hi ha més que un *continuum* i que, per tant, no és pertinent establir una diferència específica entre ambdues figures (encara que el mateix Aristòtil, tal com hem mirat de mostrar a 2.3.1, sí que contemplaria la dita diferència). Però, cal veure que la *μοχθηρία* implica una corrupció tal del principi bàsic d'acció, que fa que l'agent moral menystingui *enterament* els continguts fonamentals de la conducta deguda (amb el que això suposa de *perversió* del paradigma natural, tot i no arribar als límits de la *θηριώδης*), i això es dona juntament amb el fet que la dita corrupció es produeix (o si més no s'acaba produint) acompanyada d'una

²⁸⁵ EN, H, 11, 1152^a15-24.

²⁸⁶ Com ja ha estat assenyalat, Sparshott considera tanmateix que el *πονηρός* es troba “[a]bout halfway between *phaulos* and *mochthéros*” (op. cit., p. 441). Ara bé, en un altre punt de l'EN (cfr. E, 15, 1138^a14-17), hom podrà trobar una altra al·lusió al *πονηρός* com a *ὄλῶς φάυλος*, de manera que per a l'argumentació corrent podem raonablement considerar com a equivalents les nocions de *μοχθηρία* i *πονηρία*.

elaboració racional que en certa manera preten atorgar una sort de legitimitat ètica a l'alternatiu sistema de fins que es genera. Aquestes característiques allunyen *essencialment* el *μοχθηρός* del *φάυλος*, encara que *pràcticament* pugui donar-se una seqüència que porti aquest últim a la *μοχθηρία*, tal com ja s'ha vist que l'estagirita indica al final del llibre I de l'*EN* i de la mateixa manera que, tot i que lògicament a través de raons addicionals diverses, hi ha autors que han afirmat que gairebé tot *μοχθηρός* ha estat abans un *ἀκρατής* i tanmateix no han eliminat la distinció essencial entre ambdues categories²⁸⁷. La perversió del *μοχθηρός*, endemés, no només és total sinó que també és *incurable* (*ἀνίατος*) i presenta l'aspecte d'un mal crònic (*συνεχῆς πονηρία*), amb la qual cosa tot aquell qui esdevé enterament corrupte des d'un punt de vista moral ja no tindria la possibilitat de tornar enrera²⁸⁸, circumstància que tampoc no escau predicar del típic *φάυλος*, ocupat com està en la seva, diguem-ne, mediocritat. Tal com afirma Stewart,

“The ‘conviction’ or ‘theory’ of the *ἀκόλαστος* is plainly said here to be the *result* of moral depravity (...). To be ‘convinced’ as the *ἀκόλαστος* is convinced, implies the loss of moral character, which is irreparable: moral character is not produced, like the conclusion of a syllogism, by a process of reasoning (...), nor can it be reinstated by such a process; (...) If this life be once lost by the individual, it is lost irreparably”²⁸⁹.

²⁸⁷ Cfr. p.e. STEWART, op.cit., vol. II, p. 173-4.

²⁸⁸ Cfr. *EN*, H, 9, 1150^b31-34.

²⁸⁹ Op. cit., vol. II, p. 201.

Tot el que acabem de presentar és en bona mesura el que permet que poguem considerar la condició moral del *μοχθηρός* com a essencialment diferent de la del *φαῦλος*, i el que fa que pròpiament no hi hagi lloc, si més no des d'un punt de vista estrictament teorètic, per a situar ambdues figures en un *continuum* conceptual que possibiliti contemplar el *φαῦλος* com a un mig *μοχθηρός* encara que, pràcticament, l'exacerbació de la condició de *φαῦλος* condueixi precisament a la condició de *μοχθηρός*; dit metafòricament, l'escala que porta d'una condició a l'altra desapareix rere el que la puja, i és a causa d'això que cal entendre la presentació de l'*ἀκρατής* com a *ἡμιπόνηρος* a la manera d'una imatge sense el propiament dit valor teorètic.

El que s'acaba de dir no ens ha de fer oblidar, però, que des de la perspectiva de l'estagirita el típic *ἀκρατής* participa d'alguna manera de la condició del *φαῦλος* típic (tot i que no *ἀπλῶς*, de manera absoluta), i que per tant cal donar sencer compte d'aquesta duplictat. Notem, tanmateix, que el mateix Aristòtil ja concedeix per exemple que “els immoderats no són injustos, però cometem injustícies [οἱ ἀκρατεῖς ἄδικοι μὲν οὐκ εἰσίν, ἀδικοῦσιν δέ]”²⁹⁰, de manera que quant a l'*aspecte* dels actes hi ha la possibilitat que persones de diferent condició moral esbiaixada, siguin tanmateix identificades sota un mateix patró *pràctic*; passa també en l'àmbit de la conducta deguda, on “tant el moderat com el temperat mai no actuen en contra de la norma, a causa dels plaers corporals [ὁ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἶος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων]”²⁹¹, i per tant poden ser identificats a partir d'un mateix perfil que no servirà per a distingir que “el primer té apetències depravades [*φάυλας ἐπιθυμίας*], mentre que el segon

²⁹⁰ EN, H, 9, 1151^a11.

²⁹¹ EN, H, 11, 1151^b33-1152^a2.

no en té²⁹². Doncs bé, aquest tipus de circumstància és la que també permetria a l'estagirita presentar l'ἀκρατής com a φαῦλος, ja que, com afirma Gauthier, “[l]’incontinent, sans être à proprement parler un vicieux, s’abaissera cependant au-dessous du vulgaire²⁹³”, i aquest home vulgar, ja ho hem vist, és el φαῦλος, que es caracteritza, a causa de la seva indolència moral, per prendre com a bo allò que senzillament més s’ajusta a les seves inclinacions (τὸ τυχόν) i per, en conseqüència, no mostrar una especial fermesa quant a la possessió i coneixement del principi (ἀρχή) moral que a tothom és donat. L'ἀκρατής, però, no té com a nota essencial la indolència moral sinó una dramàtica debilitat de la seva facultat volitiva, gairebé enterament escindida de les seves conviccions morals perquè en el seu cas el suau esmentat principi moral és fortament preservat, i és a causa d'això que, després de cada fracàs de la seva voluntat, no pot deixar de sentir un fort penediment. Hom podrà observar, doncs, la notable distància que separa el φαῦλος de l'ἀκρατής, però aquesta distància s'elimina des d'un punt de vista pràctic cada cop que l'ἀκρατής, presoner d'uns nefastos hàbits, deixa d'actuar en funció del principi moral que tan clarament és capaç de discernir i es condueix tal com es condueix l'home vulgar (o fins i tot pitjor), això sí, únicament quant a l'aspecte del tipus d'actes desviats que ambdós cometem. És a causa d'aquesta manifesta indiscernibilitat pel que fa a la conducta empíricament contrastable, però, que l'ἀκρατής també pot ser considerat com a φαῦλος.

Arribats aquí, i ja per acabar amb aquest important capítol dedicat a l'exegesi de la figura del φαῦλος, creiem que caldria distingir clarament les dues accepcions que del terme en qüestió han anat apareixent fins ara, una de més genèrica i superficial, i l'altra de més específica i substantiva (i a partir de la qual es genera l'anterior). Així, hom podrà

²⁹² 1152^a2.

determinar en primer lloc dins el text aristotèlic una ocurrència més aviat laxa de la dita categoria, observable quan l'estagirita es refereix genèricament a conductes i actes moralment esbiaixats sense entrar, però, en excessives concrecions sobre les figures que els protagonitzen encara que evitant d'associar-los a agents especialment corromputs i perversos; quan això s'esdevé el terme 'φᾰύλος' es converteix en una sort de sinònim de 'κακός', amb el degut matís de vulgaritat que s'ha vist que posseeixen els actes no rectes duts a terme pels φᾰύλοι típics, actes i agents que, aquests sí, caldrà referir a la segona accepció de 'φᾰύλος', més específica i visiblement associada a la idea ja mostrada d'indolència moral; precisament a través d'aquesta idea és com la predicació del terme adquireix rang de categoria ètica dins la tipologia moral de l'estagirita, i tant al llarg del present apartat com de l'apartat 2.3.1 creiem haver donat prou elements de judici, tant d'estrictament documentals com de caire més exegetíc, per tal de mostrar la pertinència d'aquesta segona accepció. Per últim, cal dir que aquesta dualitat pel que fa a les possibles interpretacions del terme que ens ocupa no hauria d'implicar cap tipus de confusió quant a la intel·lecció lògica de la font: tot aquell qui és φᾰύλος en el segon sentit (és a dir, qui es defineix èticament per la seva habitud moralment indolent) és lògicament φᾰύλος també en el primer sentit, però no tot φᾰύλος en aquest primer sentit més genèric ho és també *específicament* (i n'és una bona mostra, tal com aquí hem recollit, el cas de l'ἀκρατής). És clar, una altra qüestió és si és possible discernir, amb ocasió de *cada* ocurrència del terme (i lèxicament afins) en el text aristotèlic, quin és el sentit en què cal interpretar l'aparició en qüestió, però això és quelcom que només pot ser resolt *a peu de text*, eventualment amb la col·lació de manuscrits i en tot cas atenent sempre al context de la concreta ocurrència textual.

²⁹³ Op. cit., t. II, vol. II, p. 581

2.3.3.1 El vessant social de l'oposició entre ó φαῦλος i ó σπουδαίος

L'originària oposició ètica que Aristòtil estableix entre ó σπουδαίος i ó φαῦλος té el seu correlat sociològic, dins els textos de l'estagirita, en l'oposició entre ó ἐπιεικής i ó φαῦλος. Aquestes dues figures són clarament contraposades en diferents punts dels escrits aristotèlics, en una mostra més de com l'estagirita perseguia que la seva filosofia pràctica quedés clarament continguda dins l'estructura de la πόλις: els ἐπιεικεῖς eren primordialment aquells qui constituïen la classe social dominant i respectada²⁹⁴, classe que es distingia d'una majoria-massa (τὸ πλῆθος) que s'hi situava per sota²⁹⁵. A partir d'aquestes definicions, el punt en què potser s'observa amb més claredat la rellevància ètica d'aquesta oposició sociològica és el darrer capítol del llibre Δ de l'EN, on l'estagirita fa l'exposició del concepte d'αἰδώς (punt d'honor o por al deshonor), concepte que en el mateix text s'assimila al de vergonya o αἰσχύνη. Aquest vessant ètic de la (nova) oposició que ens ocupa es fa ben palès quan Aristòtil afirma que “[n]o diem tampoc que la vergonya [αἰσχύνη] sigui pròpia del bonhomíος [ἐπιεικοῦς], per tal com la vergonya neix d'actes depravats [φαύλοις] que ell mai no cometrà. (...) En canvi, sí que és propi del depravat [φαύλου] fer quelcom de què s'hagi d'averkonyir”²⁹⁶, la qual cosa s'adiria a la perfecció amb el fet ja esmentat que “endurar ignomínies [τὰ γὰρ αἴσχισθ' ὑπομείναι] per una causa que no és noble [καλῶ], o que ho és ben poc, només ho fan els depravats [φαύλου].”²⁹⁷ Ens trobem davant d'una noció, aquesta del punt d'honor o vergonya, que necessàriament porta la reflexió ètica al camp de la sociologia, i que en aquest sentit serveix a Aristòtil per fer una

²⁹⁴ Cfr. *Constitució d'Atenes*, XXVIII. L'edició que en aquest treball hem utilitzat per fer-ne les cites i referències pertinents és ARISTÒTIL, *Constitució d'Atenes*; Text i traducció de J. Farran i Mayoral, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1946².

²⁹⁵ Cfr. *Política*, 1308^b27.

²⁹⁶ EN, Δ, 15, 1128^b22-26.

discriminació decisiva quant als membres de la πόλις que només té sentit en tant que la dita discriminació remet a uns grups socials fàcilment reconeixibles per part de l'auditori que l'estagirita tenia al davant en impartir el seu magisteri.²⁹⁸ Uns grups que a la *Poètica* també estan clarament delimitats, com es pot constatar quan l'estagirita, en començar a parlar de la divisió primitiva de la poesia, ens diu que “(...) la poesia es dividí segons els caràcters particulars (κατὰ τὰ οἰκεία ἥθη) dels poetes; perquè els més elevats imitaven les nobles (καλὰς) accions i la dels nobles personatges, i els poetes de mena més vulgar, les accions dels innobles (τὰς τῶν φαύλων), component en un principi invectives, com els altres componien himnes i encomis.”²⁹⁹

La sociologia a què acabem de referir-nos també es fa patent en un dels llibres de l'*Ètica nicomaquea* més farcit de referències a l'entorn ciutadà de l'estagirita, a saber, el dedicat a la virtut de la justícia. Allà Aristòtil deixa clara la separació que hem esmentat, *via* la següent reflexió:

“Tant se val si es tracta d'un bonhomíος [ἐπιεικῆς] que defrauda un depravat [φαύλον], com si es tracta d'un depravat que defrauda un bonhomíος [ἢ φαύλος ἐπιεικῆ]; tant se val si el qui comet un adulteri és bo o depravat [οὐδ' εἰ ἐμοιχευσεν ἐπιεικῆς ἢ φαύλος]: la llei només té en

²⁹⁷ EN, Γ, 1, 1110a22-23.

²⁹⁸ Gastaldi, tanmateix, reserva l'ús sociològic de la predicació d'ἐπιεικῆς a la *Política*, ja que considera genèricament que el terme en qüestió és “[p]resente nell'*Ètica Nicomachea* quale appellativo iscritto in coordinate morali” (*op. cit.*, p.88), alhora que constata que “[n]ella *Política* (...) sono designati quali *epieikeis* coloro que, possessori dei requisiti necessari — nascita, censo, valore morale — sono in grado, cioè “adatti”, conformemente all'etimologia stessa del termine, a svolgere nel modo migliore i compiti di governo [en el marc d'un significatiu conflicte, en no pocs casos, amb el subjecte polític més popular: τὸ πλῆθος].” (p.89). En el present subapartat creiem que la presència d'aquesta segona accepció de ἐπιεικῆς també a l'*EN* queda prou documentada i raonada.

²⁹⁹ 1448^b22-26.

compte la gravetat del dany comès i tracta d'igual manera el qui injúria i el qui és injuriat, tant si danya com si ha estat danyat.”³⁰⁰

És clar, aquest ἐπιεικής sociològic de què parla Aristòtil no es defineix per les mateixes notes que defineixen l'ἐπιεικής, diguem-ne “jurídic”, del capítol 14 del mateix llibre, que és aquella persona que, entre d'altres actes en idèntica línia, “no és estricta quan pot exigir el pitjor per a altri, ans és parca en els seus drets, encara que tingui la llei a favor seu”³⁰¹, un tarannà que haurà de caracteritzar al seu torn la qualitat de la justícia que eventualment imparteixi aquest segon ἐπιεικής, com es fa palès a la resta del capítol; si aquest ἐπιεικής “jurídic” posseeix les qualitats morals de l'ἐπιεικής del final del llibre Δ de l'EN és una qüestió que l'estagirita deixa oberta però hom pot raonablement esperar que així sigui, de la mateixa manera que és raonable pensar que aquest eventual ἐπιεικής “ètico-jurídic” coincideix en general dins una mateixa figura de carn i ossos amb l'ἐπιεικής sociològic que hem presentat a l'inici d'aquest apartat; altrament l'exegesi que caldria fer d'aquesta cabdal noció dins el plantejament aristotèlic esdevindria d'allò més barroca, al mateix temps que s'allunyaria de l'ideal aristocràtic clàssic, un ideal del qual l'estagirita sens dubte no deixa de beure i que, segons Else, es remuntaria fins a Homer passant per Píndar i Teognis i sortejant en part Plató³⁰². També segons Else, el pensament grec “begins with and for a long time holds to the proposition that mankind is divided into ‘good’ and ‘bad’, and these terms ara quite as much, social, political, and economic as they are moral. What interests us is two things: (1) the absoluteness of the dichotomy, and (2) the evidence of

³⁰⁰ EN, E, 7, 1132^a2-6. La distinció entre φαῦλος i ἐπιεικής també la podem trobar al llibre K (cfr. 1176^b16).

³⁰¹ EN, E, 14, 1137^b34-1138^a2.

³⁰² Cfr. op.cit., p. 74-75.

Aristotle's interest in it and sympathy with it³⁰³. La transversalitat, doncs, del concepte aristotèlic d'ἐπιεικής respondria a la perfecció a aquest ideal aristocràtic, i el situaria com a pedra de toc de tota la reflexió eticopolítica de l'estagirita.³⁰⁴

En tot cas, el que ara més ens interessava aquí era palesar que la prèvia figura ètica de l'σπουδαίος posseeix un correlat sociològic que també s'oposa a la figura del φαύλος, i que a causa d'això hom pot afirmar que la conceptualització associada a la predicació de la dita categoria de φαύλος posseïa, en època de l'estagirita, una notable implantació dins la πόλις, i és així que mentre l'σπουδαίος esdevé ἐπιεικής en el trànsit d'allò ètic a allò polític, el φαύλος continua essent φαύλος, tal com pot observar-se a *Política* 1282^a25-27³⁰⁵, o al llibre K de l'*Ètica nicomaquea*, en tematitzar-se la relació entre ètica i legislació:

“Així, alguns pensen que els legisladors, malgrat que hagin d'exhortar a assolir la virtut i d'invitar a perseguir el bé, confiant que els qui ja tenen el caràcter ben format els en faran cas, han d'imposar, tanmateix, càstigs i penes als desobedients i als llondros [ἀπειθοῦσι δε καὶ ἀφνεστέροις οὔσιν], com també bandejar els completament inguaribles [τοὺς δ'ἀνιάτους ὅλως]. Car el bonhomios [ἐπιεικῆ], el qui viu per ideals nobles, se sotmetrà a la raó;

³⁰³ Ibid., p. 75.

³⁰⁴ I certament l'estagirita semblava professar-li simpatia, atès que fins i tot arribar a parlar dels ἐπιεικεῖς “per naturalesa” quan a la *Política* es refereix a l'eventualitat d'un anivellament de les propietats i recursos a fi d'evitar la discòrdia dins la ciutat: “El principio de la reforma consistirá, más que en igualar las haciendas, en procurar que los ciudadanos naturalmente superiores [τοὺς μὲν ἐπιεικεῖς τῆ φύσει] no quieran poseer más, y que las clases bajas [τοὺς δ'ε φαύλους] no puedan; es decir, que sean inferiores pero sin injusticia” (1267^b5-9). Tot plegat s'adiu amb el fet que “[i]t was fundamental to Plato, and to the mainstream of classical Greek philosophy after him that men are created unequal; not merely in the superficial sense of inequality in physique, wealth or social position, but unequal in their souls, morally unequal. A few men are potentially capable of completely rational behaviour, and hence of correct moral judgement; most men are not” (FINLEY, M.I., *The Ancient Greeks*; New York, Penguin Books, 1977, p. 131).

³⁰⁵ “Parece absurdo [ἄτοπον] que los ciudadanos inferiores [τοὺς φαύλους] tengan autoridad sobre asuntos más importantes que los superiores [τῶν ἐπιεικῶν]”.

en canvi, el depravat [τὸν δε φαῦλον], el qui es deleix pel plaer, haurà d'ésser castigat amb dolor, com una bèstia de càrrega”³⁰⁶

El resum de tot plegat el podem trobar cap al final del llibre A de l'EN, quan Aristòtil es refereix a la presència de la potència vegetativa de l'ànima en els homes:

“Segons que sembla, aquesta part o potència de l'ànima és activa sobretot durant el son, ja que és en el son quan menys clara és la diferència que hi ha entre el qui és bo [ἀγαθός] i el qui és dolent [κακός]. Per això, hom diu que al llarg de mitja vida res no diferencia feliços i afligits. És versemblant que això passi, car, durant el son, l'ànima deixa en la inacció allò per què la considerem deturera [σπουδαία] o depravada [φαύλη]. Això té una excepció: mai que cap moviment, per feble que sigui, s'introdueixi en l'ànima, llavors les imaginacions dels bonhomiosos [ἐπιεικῶν] són millors que les d'un home qualsevol [τῶν τυχόντων].”³⁰⁷

Hom podrà observar en aquest passatge una significativa mostra del ventall de possibilitats del vocabulari ètic de l'estagirita: en primer lloc trobem la màximament genèrica distinció entre l'ἀγαθός i el κακός, els quals ho són originàriament per tenir una ànima σπουδαία o φαύλη; finalment, però, uns i altres són qualificats respectivament com a ἐπιεικεῖς i οἱ τυχόντοι (“els qualsevol”), una figura aquesta última perfectament assimilable

³⁰⁶ EN, K, 10, 1180^a6-12. Paral·lelament a la contraposició a què ens referim, hom notarà l'altra decisiva distinció entre aquells completament inguaribles i els φαῦλοι sí permeables als mecanismes de correcció, si més no formal, de la conducta, essent els primers exemple clar de μοχθηρία.

a οἱ φαῦλοι, atès que, com ja ha estat assenyalat, οἱ φαῦλοι són precisament aquells qui persegueixen com a bona qualsevol cosa (τὸ τυχόν) que així els ho sembli, sense que es preguntin per l'autenticitat de la seva cerca, a diferència del que s'esdevé amb els σπουδαίoi³⁰⁸.

³⁰⁷ 1102^b4-10.

³⁰⁸ Cfr. EN, Γ, 6, 1113^a23-25.

3.

**ASPECTES SOCIOPOLÍTIKS DE LA PSICOLOGIA ARISTOTÈLICA DEL
MAL MORAL**

3.1 Una figura teòrica menystinguda: οἱ πολλοί

Franz Dirlmeier, en un determinat punt de la seva erudita edició de l'*Ètica nicomaquea*, feia la següent afirmació: “Was Platon und Ar. [sic] im Einzelfall unter den Vielen verstehen, müsste untersucht werden”³⁰⁹. Doncs bé, han passat ja més de quatre dècades des que aquest eminent estudiós d'Aristòtil fes aquest suggeriment, i val a dir que el dit suggeriment manté encara tota la seva vigència: per més que hem cercat dins la bibliografia dedicada al pensament polític (i, per extensió, ètic) de l'estagirita, no hi hem trobat cap estudi sistemàtic i extens dedicat a la figura teòrica que ara ens ocupa, figura sens dubte cabdal dins l'estructura bàsica d'aquell pensament polític. Això sí, el ja citat article de J.E. Garrett “The moral status of “the Many” in Aristotle” aporta bona part dels elements necessaris per a una tasca d'aquest tipus, i per tant s'ha constituït en ineludible punt de referència per a la tercera part d'aquesta tesi.

Ens trobem davant d'una expressió que és conservada fil per randa (és clar, amb la deguda transliteració llatina, la qual cosa dóna la forma *hoi polloi*) dins la llengua anglesa, amb el significat ben explícit de “ordinary people” i amb una connotació bàsicament despectiva o si més no de menysteniment³¹⁰. Hom pot comprovar-ho, per exemple, en una ressenya de l'obra *Life Among the Lowbrows* de la periodista nord-americana del primer terç del segle XX Eleanor Rowland Wembridge, on l'expressió en qüestió també és usada amb sentit polític: “We say “the rank and the file”, “the masses”, “the hoi polloi”, or “the man

³⁰⁹ ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*; übersetzt und kommentiert von Franz Dirlmeier, Berlin, Akademie Verlag, 1967, p. 271. Aquesta afirmació de Dirlmeier es produeix arran de la primera aparició de οἱ πολλοί en el text aristotèlic.

of the street”, when we speak of the greater portion of our democracy, and hope that people will understand just what we have in mind”³¹¹. Més recentment, fins i tot podem trobar una obra literària que la porta per títol, i que conté un passatge força il·luminador: “Heels uses “hoi polloi” incorrectly. I’ve looked up the definition and it clearly states that it’s of Greek origin and means The Common People, not the upper crust as she uses it”³¹². Aquesta concepció moderna de *οἱ πολλοί* reté, com podrà comprovar-se per la informació donada d’ara endavant, els trets bàsics de la concepció antiga, i aquesta pervivència estaria assenyalant la vigència de certs aspectes pel pensament sociopolític d’aquella antiguitat clàssica, de la qual n’és part essencial la figura de l’estagirita.

Hi hauria també, però, un ús no valoratiu de l’expressió, tal com assenyala Garrett: “The neutral sense is often qualified by a genitive plural construction (e.g., *hoi polloi tōn asōtōn*, at 1121a30-31). In such cases, it means “most members of a given class of people”³¹³; sempre en relació amb els textos de l’estagirita, aquest autor distingeix al seu torn el citat ús neutral del terme d’un altre ús de tipus estadístic i encara no estrictament ètic, present quan l’expressió és utilitzada “for comparison with normal ways of feeling or acting, as at 1118b23 and b27, where intemperates are said to like pleasure more than most, and in *NE VII* (1150a15-16 and 1152a25), where incontinent and continent persons are described as departing in opposite directions from the capacities of most people”³¹⁴; finalment, “[t]he other main sense of the term *hoi polloi* is always pejorative. In this sense it

³¹⁰ Cfr., p.e., *Merriam-Webster's Dictionary of English Usage*, 1994², p. 506-507. Es tracta clarament d’una expressió pertanyent al registre culte: “*Hoi polloi* was adopted by the well-educated as a term for the unprivileged masses” (id., p. 506).

³¹¹ *American Journal of Sociology*, 37(1931)3, p. 502. La cursiva és nostra.

³¹² SHERBORNE, C., *Hoi Polloi* (2005)

³¹³ Op. cit., p. 173.

³¹⁴ Id.

roughly denotes the majority of human beings (within a given community or citizen-body) that fall short of perfection in certain ways. I shall render this use of the term in English as “The Many.”³¹⁵. En aquest treball s’assimilarà l’ús estadístic a l’ús ètic, atès que ja el mateix Garrett reconeix que “[i]n some of these statistical uses, *hoi polloi* sometimes provides an evaluative norm, but one which is not an Aristotelian ideal as virtue is, since it suggests but a “C” average, a mediocre achievement rather than “A.”³¹⁶; a banda, però, d’aquests usos que de manera patent són “falsament” estadístics, en moltes altres ocasions en què l’expressió sí que pot tenir en aparença un mer valor estadístic, el que s’hi amaga —tal com esperem mostrar en el decurs d’aquest segon bloc— és una valoració ètica de caire sociològic i amb arrels antropològiques, curiosament una possibilitat que es podria desprendre de la mateixa presentació per part de Garrett d’un cas especial d’ús estadístic derivat de l’ús neutral, allà on afirma que “[o]ne can frequently understand *hoi polloi* in the absence of the genitive plural qualifier as a special case of this construction; the phrase means “most people” (with *tōn anthrōpōn* implicitly understood, the “given class” being identical to the class of all people)³¹⁷.

A partir d’aquesta darrera consideració, i sempre que s’entengui el terme “the class of all people” proposat per Garrett com la classe dels homes políticament lliures (és a dir, una classe que no incloïa ni esclaus ni dones ni estrangers), hom podria representar-se οἱ πολλοί com a aquells que, tot i haver de treballar dur per poder viure, conformaven *el gruix* del δῆμος cridat a les assemblees, una possibilitat exegètica que vindria avalada per les ocasions en què el δῆμος en general i aquells πολλοί es confonien en la descripció de la

³¹⁵ Id.

³¹⁶ Id.

³¹⁷ Id.

πόλις; Plató per exemple practica aquesta identificació a *La República* quan, en referir-se a la darrera (per l'ordre d'exposició, si més no) de les parts de la ciutat democràtica (δημοκρατουμνην πόλιν) diu el següent:

“El tercer linaje [γένος] será el del pueblo [Δῆμος], esto es, el de aquellos que, viviendo por sus manos o apartados de las actividades públicas, tienen escaso caudal. Y es el linaje más extenso y el más poderoso en la democracia cuando se reúne en asamblea.”³¹⁸

En conseqüència, “[s]ince the majority rules in the assembly and since the workers are the majority in a democratic assembly, (...) the word *dēmos* has both a broad and a narrow sense. In the narrow sense the *dēmos* is the class of workers; in the broad sense it is the citizenry as a whole or the assembly of all citizens”³¹⁹; ambdós sentits de δῆμος és precisament el que sembla considerar Aristòtil quan per exemple assenyala que “el pueblo se convierte en monarca, constituyendo uno con muchos, porque los muchos tienen el poder no como individuos, sino en conjunto [μόναρχος γὰρ ὁ δῆμος γίνεται, σύνθετος εἰς ἑκπολλῶν. Οἱ γὰρ πολλοὶ κύριοί εἰσιν οὐχ ὡς ἕκαστος ἀλλὰ πάντες]”³²⁰, amb una comprensió final del que vulgarment s’anomena “poble”, doncs, que corre paral·lela (i el

³¹⁸ PLATON, *La república*; Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969, Tomo III, p. 89, 565^a1-4.

³¹⁹ KEYT, D., Plato and the Ship of State in SANTAS, G. (Ed.), *The Blackwell Guides to Plato's Republic*; Blackwell Publishing, 2006, p. 194.

³²⁰ *Política*, 1292^a11-12.

mateix *Keyt* també ho reflecteix en relació amb l'estagirita³²¹) a la identificació platònica de ó δῆμος amb el conjunt format per tots aquells que havien de treballar per viure, un conjunt que des d'un punt de vista sociològic podríem equiparar a οἱ πολλοί i que l'estagirita contraposa freqüentment als *gnórimoi*, és a dir, els notables adinerats³²²; tanmateix, també hi ha alguna ocasió en què Aristòtil sembla col·locar aquests notables dins el δῆμος,³²³ amb la qual cosa el més prudent des d'un punt de vista científic és acceptar i respectar l'especificitat de la figura teòrica de οἱ πολλοί i no identificar-la, en general, amb el concepte de δῆμος, el que de pas també ens durà a ajustar-nos a l'aproximació que a tota aquesta qüestió va fer M.I.Finley:

“ (...) *demos* was a word with a complicated history. The Old Oligarch used it in its sense of the ‘common people’, the ‘lower classes’, with the pejorative overtones proper to all right-thinking men as far back as the *Iliad*. But *demos* also meant the ‘people as a whole’; in a democracy, the citizen-body who acted through their Assembly. Hence decrees of the Athenian Assembly were passed, in the official language of the documents, ‘by the *demos*’ rather than ‘by the *ecclesia*’”³²⁴

³²¹ Cfr. *op. cit.*, p. 194.

³²² Cfr., només a la *Política*, els següents *loci*: 1298^b20, 1304^a25, 1304^a30, 1305^b16, 1307^a 29, 1310^b12, 1313^b18. Aquesta comprensió del cos sociopolític és l'atribuïda sense dubtar-ho a Aristòtil per part de l'eminent historiador Morgens Herman Jansen: “When an Athenian democrat said ‘*demos*’ he meant the whole body of citizens, irrespective of the fact that only a minority were able to turn up to meetings; critics of the democracy, on the other hand, especially philosophers, tended to regard the *demos* as the ‘ordinary people’ in contrast to the propertied class [i aquí Jansen cita Plató i Aristòtil], and in their eyes the Assembly was a political organ in which the city poor, the artisans, traders, day labourers and idlers could by their majority outvote the minority of countrymen and major property-owners” (JANSEN, M.H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology*; tr. J.A. Crook, Bristol Classical Press, 1999, p. 125).

³²³ Cfr. *Política*, 1282^a27sqq.

³²⁴ FINLEY, M.I., *op. cit.*, p. 74-75; l'autor destaca a continuació la centralitat d'aquesta idea de δῆμος en el món grec antic. Salvador Mas, a *Ethos y Pólis* (Madrid, Istmo, 2003), també ressegueix els lligams històrics entre la idea de οἱ πολλοί i la de δῆμος, i podríem dir que documenta la idea que, essent estrictes, els primers han de ser considerats un subconjunt del segon (cfr. p. 14-20). D'altres autors, en canvi, han plantejat sense problemes la identificació que aquí desaconsellem: “I am taking *plethos* and *demos* as equivalent terms”, afirma per exemple sense rubor Salkever tot recolzant en el comentari de Newman a la *Política* i en un passatge de Plató (*op. cit.*, p. 222n); tal com afirmem i documentem en d'altres punts d'aquest treball, les expressions ‘τό

Així doncs, la comprensió bàsica deguda de l'expressió 'οἱ πολλοί' passaria, si més no des d'un punt de vista històrico-sociològic, per la referència a la majoria de població políticament lliure de cadascuna de las πόλεις de l'antiga Grècia, una majoria de població que en general havia de treballar per poder viure i que podem clarament diferenciar d'unes elits tradicionalment vinculades al poder econòmic i polític; quant a la traducció que hom podria fer, en conseqüència, d'aquesta expressió de 'οἱ πολλοί', creiem que ha de ser senzillament "la majoria", tot i que la solució "els molts" posseeix una notable força intuïtiva i al mateix temps s'ajusta del tot a la literalitat de l'expressió grega.³²⁵

πλήθος' i 'οἱ πολλοί' poden ser considerades sinònimes, però val a dir que d'aquesta manera també ens distanciem d'altres exegesis com ara la d'Edmond, qui considera, tot i que sense documentar-ho, que "Aristote donne le nom de *plēthos* à la multitude des pauvres et celui d'*elattos* à la minorité des riches. Les unes et les autres sont qualifiés d'*oi polloi*, gens dont l'opinion est grossière par opposition aux *oi sophoi*" (EDMOND, M-P., *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, Paris, Payot & Rivages, 2000, p. 61).

³²⁵ Sigui com sigui, però, en aquest treball hem preferit d'utilitzar gairebé de manera sistemàtica l'expressió original, en part a causa d'una manca de tradició romànica al respecte de la seva traducció (en contraposició amb el cas de les produccions anglòfones on sembla haver força consens a l'hora de traduir 'οἱ πολλοί' amb l'expressió 'The Many', tot un exemple de fidelitat a la literalitat grega).

3.1.1 Οἱ πολλοί a l'Ètica nicomaquea: οἱ πολλοί són (οἱ) φαῦλοι

La primera aparició, que té caràcter doble, de la figura de *οἱ πολλοί* a l'Ètica nicomaquea la tenim al segon capítol del Llibre A, quan Aristòtil es refereix, de manera successiva, primer a l'acord generalitzat al voltant del nom que ha de tenir el més alt dels béns aconseguibles, i després al desacord sobre el seu significat. Concretament, en el text s'afirma que hi ha acord entre *οἱ πολλοί* i *οἱ χαρίεντες* sobre el nom d'aquell bé (*εὐδαιμονία*), però que en relació amb el seu significat *οἱ πολλοί* i *οἱ σοφοί* difereixen entre si:

“(…) diguem què és allò per què malda la política i quin és el bé superior a tots els que podem realitzar (...). Quant al nom, gairebé tothom hi està d'acord; tant el poble [*οἱ πολλοί*] com la gent culta [*οἱ χαρίεντες*] l'anomenen felicitat, car tothom admet que viure amb plenitud [*εὖ ζῆν*] i actuar plenament bé [*εὖ πράττειν*] són el mateix que ésser feliç. Però, a l'hora de dir què és la felicitat, sorgeixen discrepàncies i els savis [*οἱ σοφοί*] no donen pas la mateixa resposta que el poble [*οἱ πολλοί*].”³²⁶

En aquesta doble primera aparició de *οἱ πολλοί* ja es fa patent, doncs, que per a l'autor de l'EN hi ha un grup social *majoritari* que és rellevant des del punt de vista ètic, si més no a l'hora de descriure els diferents parers que poden donar-se sobre els temes morals. En el passatge citat, però, no només s'inclou una divisió quantitativa sinó també una de qualitativa, i és que *οἱ πολλοί* són a l'encop diferenciats de sectors socialment

prestigiats (per una banda οί χαρίεντες i per l'altra οί σοφοί). Tal com diu Gauthier: “πολλοί n'indique pas seulement le nombre, mais comporte une nuance péjorative: c'est la «masse», telle que la voit l'aristocrate qu'est Aristote”³²⁷. Οί χαρίεντες, per contra, són aquells (pocs) qui sobresurten i/o es distingeixen en una pràctica³²⁸ i que, a més a més, poden tenir poder polític i econòmic³²⁹, o fins i tot excel·lir intel·lectualment³³⁰. Batalla afirma que χαρίεις “(...) és la persona que es distingeix per la seva elevada educació”³³¹, “el qui mostra en tot una exquisita [sic] gentilesa, gràcies a la seva cultura, competència, subtileza o finor”³³², i en aquest sentit cal no oblidar que Plató, en un passatge de *La República*, contraposa els πολλοί καὶ φαύλοι a la minoria dels qui “han estat formats òptimament, gaudits d'una excel·lentíssima naturalesa”³³³. Si cal identificar, però, aquests χαρίεντες amb els σοφοί citats a continuació és cosa que no serà discutida aquí, però en tot cas sí que voldríem deixar constància de la falta d'acord al respecte, ja que la mateixa consideració de οί πολλοί hi quedaria matisada. Grant i Gauthier, per exemple, no fan la identificació, però mentre el primer considera οί σοφοί com un grup diferenciats tant de οί χαρίεντες com de οί πολλοί (“The many are opposed to the philosophers (οί σοφοί) and to the educated, the refined, the few”³³⁴), el segon, en referir-se a la comparació entre οί πολλοί i οί σοφοί, no dubta a afirmar que οί σοφοί són els sofistes i que “[l]es hommes du monde [οί χαρίεντες, segons la seva interpretació] sont ici confondus dans la masse”³³⁵. En

³²⁶ EN, 1095^a14-22.

³²⁷ Op. cit., vol. II, t. 1, p. 26.

³²⁸ Cfr. EN, 1102^a21, 1127^b23sq.

³²⁹ Cfr. *Política*, 1320^b7.

³³⁰ Cfr. *Metafísica*, 1060^a25, 1075^a26.

³³¹ ARISTÒTIL, op. cit., p. 146n.

³³² Ibid., p. 148n.

³³³ PLATÓ, *Diàlegs*; text revisat i traducció de M. Balasch, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1989, vol. X, 431^c. Uns i altres, πολλοί i χαρίεντες, són igualment contraposats a la *Política*, quan s'hi diu que “las masas se rebelan por la desigualdad de las propiedades, los selectos si hay igualdad en los honores” (1266^b40).

³³⁴ Op. cit., vol. 1, p. 431.

³³⁵ Op. cit., p. 27.

l'altre cantó, Burnet³³⁶ i Soulhié³³⁷ semblen coincidir en el judici que tant 'οί χαρίεντες' com 'οί σοφοί' són aquí noms per a un mateix grup: els dels seguidors benestants de Plató en temps d'Aristòtil; Tricot³³⁸ també identifica οί χαρίεντες i οί σοφοί, però afirma que els noms en qüestió són equivalents a 'οί ἀγαθοί'. En el passatge paral·lel de l'*EE*, no hi apareix pas cap al·lusió a οί χαρίεντες, i els molts, en relació amb la qüestió del contingut de la felicitat, hi són mencionats en els següents termes:

“Ni tampoco hay por qué examinar las opiniones del vulgo [τὰς τῶν πολλῶν], el cual habla prácticamente de todo y a lo que salga [περὶ πάντων], y sobre todo de esta cuestión, por lo que no debemos tener en cuenta sino las opiniones de los doctos [σοφῶν]. Absurdo sería, en efecto, aplicar nuestro razonamiento a quienes para nada se curan de razonar, sino de su pasión.”³³⁹

La segona aparició de οί πολλοί a l'*EN* la tenim al següent capítol del mateix llibre A, i de nou trobem la separació entre ells i οί χαρίεντες, ara en el marc de la discussió sobre els tipus de vida que els homes duen (i eventualment escullen):

“Quant al bé i a la felicitat, no és gens desenraonat de pressuposar que es troben en la manera de viure. Així, la gent més grollera [οἱ μὲν πολλοὶ καὶ φορτικώτατοι] els identifica amb el plaer, raó per la qual s'adeliten en la vida

³³⁶ Vid. op. cit., p. 15.

³³⁷ Vid. op. cit., p. 66.

³³⁸ Vid. op. cit., p. 40.

³³⁹ *EE*, A, III, 1214^b35-1215^a4.

voluptuosa. (...) La majoria de gent [οἱ πολλοί] demostra que és plenament
abjecta [ἀνδραποδώδεις] quan prefereix [προαιρούμενοι] una forma de vida
pròpia de les bèsties [βοσκημάτων βίον]. (...) En canvi, els qui posseeixen
distinció i els qui són actius [Οἱ δε χαρίεντες καὶ πρακτικοί] identifiquen la
felicitat amb l'honor.³⁴⁰

Οἱ πολλοί, doncs, havent escollit³⁴¹ la vida pròpia d'un ramat, es deixen per una
existència que gira al voltant dels desitjos més bàsics, i semblen enterament propietat d'algú
altre³⁴². Οἱ χαρίεντες καὶ πρακτικοί, en canvi, viuen la vida política adreçada a la
consecució de l'honor (τιμῆ)³⁴³, mentre que un tercer tipus de vida, el teòretic, resta només
mencionat (per ser tractat a bastament més endavant, en assenyalar-se la seva primàcia
respecte als altres).

Ara, en relació amb οἱ πολλοί i el tipus de vida que Aristòtil els assigna, caldria
assenyalar que la imatge del ramat que l'estagirita utilitza ja es troba fins i tot en els
fragments d'Heràclit, on, tot contraposant-se la multitud a οἱ ἄριστοι, s'hi diu que “[l]os
mejores (...) prefieren una cosa a todas las demás: la gloria imperecedera, a las cosas

³⁴⁰ EN, A, 3, 1095^b14-23.

³⁴¹ La forma verbal *προαιρούμενοι* que apareix al text caldria entendre-la aquí, segons allò dit a 2.1.2, en sentit lax, i per tant no s'hauria d'atribuir a οἱ πολλοί la *προαίρεσις* model.

³⁴² Aquesta idea de no ser amo d'un mateix (ἀνδραποδώδεις) a causa de l'entera dependència d'aquells desitjos bàsics, té un clar paral·lel social: “(...) en el siglo IV a. de Cristo (...) había una tendencia demostrable (...) a decir *doulos*, cuando se quería poner el acento en el elemento personal, pero *andrapoda*, cuando se quería destacar el aspecto de propiedad.” (FINLEY, M.I., *La Grecia antigua: Economía y Sociedad*; tr. T. Sempere, Barcelona, Crítica, 1984, p. 149).

³⁴³ Segons Souilhié (op. cit., p. 73), “[c]es deux épithètes qualifient l'homme politique”, i cal dir que, en relació amb aquest passatge, Burnet considera que aquests χαρίεντες ja no són els σοφοί d'abans, i que ara s'està parlant dels ἐπιεικεῖς οἱ μέτριοι: “When *χαρίεις*=σοφός, practical men belong to οἱ πολλοί, but here the division is different.” (op. cit., p. 20).

mortales: en cambio, la multitud [οἱ δε πολλοί] se harta a sí misma cual el ganado”³⁴⁴. Aquesta al·lusió a, al capdavant, una condició esclava en l’home pel que fa als hàbits de vida, és de fet quelcom freqüent en els textos ètics de l’estagirita: poc després del fragment que ens ocupa, Aristòtil fa menció de l’excés en la satisfacció dels desitjos naturals per dir que els que hi cauen són “οἱ λίαν ἀνδραποδώδεις”³⁴⁵, i aquest mateix qualificatiu és l’utilitzat per referir-se a qui no reacciona davant un afront a ell mateix o als seus³⁴⁶, o a qui bromeja barroerament³⁴⁷, personatge aquest últim presentat com a mancat d’educació i contraposat a ὁ ἐλευθέριος. A l’*EE*, finalment, qui erra per defecte arran del sentiment provocat per la ira, ὁ ἀνόρητος, és també ὁ ἀνδραποδώδης³⁴⁸. Aristòtil, doncs, compara totes aquestes conductes amb l’actitud submissa i indolent d’un esclau davant del seu amo, i en dibuixa un perfil que en alguns aspectes comença a resultar manifestament similar al de la conducta del φαῦλος descrita en la primera part d’aquest treball.

La tercera aparició significativa de οἱ πολλοί a l’*EN* es pot trobar encara al primer llibre de l’obra, i és una de les que més ens poden ajudar a descobrir les concepcions últimes d’Aristòtil sobre els molts. Així, en el marc d’una decisiva exposició sobre la qüestió de la vida plaent, l’estagirita estableix la contraposició entre οἱ πολλοί i οἱ φιλοκάλοι, i diu que mentre que en el cas dels primers les coses considerades plaents entren en conflicte entre si per no ser plaents per naturalesa, als φιλοκάλοι els són plaents les coses per naturalesa (φύσει) plaents:

³⁴⁴ *Heraclitus*; texto griego y versión castellana por M. Marcovich, Mérida-Venezuela, Talleres Gráficos Universitarios, 1968, fr. 95 (29 Diels-Kranz), p. 118-9.

³⁴⁵ *EN*, Γ, 13, 1118^b20.

³⁴⁶ Vid. *EN*, Δ, 11, 1126^a8.

³⁴⁷ Vid. *EN*, Δ, 14, 1128^a21.

³⁴⁸ *EE*, 1231^b20.

“Complaire’s és propi de l’ànima, i a cadascú plau allò de què ell és amant. (...) Això no obstant, la majoria malda per plaers que estan en conflicte entre ells [τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς τὰ ἡδέα μάχεται], per tal com no són plaers naturals. En canvi, els amants d’allò que és noble es complauen en els plaers naturals [τοῖς δὲ φιλοκάλοις ἔστιν ἡδέα τὰ φύσει ἡδέα]. Llurs accions, fetes d’acord amb la virtut, els són plaents i ho són per si mateixes.”³⁴⁹

Volem assenyalar que aquest acord entre οἱ φιλοκάλοι sobre allò que cal considerar plaent posseeix un clar paral·lelisme amb la *ὁμόνοια* o acord que es dona entre οἱ ἐπιεικεῖς pel que fa a l’acció política, acord que és descrit al sisè capítol del llibre I de l’*EN*. Així, οἱ ἐπιεικεῖς, a l’igual de οἱ φιλοκάλοι, també estarien d’acord entre si, però ara sobre els afers pràctics importants per a la ciutat. Ara bé, en el seu cas, no només s’afirma que estan d’acord entre si, sinó que també, diguem-ne, *en si* (ἑαυτοῖς), és a dir, que no hi ha un conflicte que interfereixi en la voluntat de cadascun d’ells en relació amb quines són les coses justes i convenients per a la ciutat:

“Aquests [οἱ ἐπιεικεῖς] viuen en concòrdia amb si mateixos [ἑαυτοῖς] i entre ells [ἀλλήλοις], estant, com si diguéssim, a unes mateixes àncores. En efecte, llur voluntat resta estable i no és enduta per corrents contraris, com en un Euríp. Volen el que és just i convenient, i això constitueix llur desig comú.”³⁵⁰

³⁴⁹ *EN*, A, 9, 1099^a7-14.

No cal dir, el mateix que s'afirma dels ἐπιεικεῖς entorn la ὁμόνοια —i que comentem des d'una altra perspectiva a 3.2— pot dir-se dels φιλοκάλοι entorn la vida plaent, atès que l'acord que es dona entre aquests últims també rau en l'absència de conflicte que hi ha en cadascun d'ells en relació amb el desig de plaer, absència de conflicte motivada per la voluntat de viure d'acord amb la virtut. Per tot plegat, podria finalment concloure's que 'ἐπιεικεῖς' i 'φιλοκάλοι' són noms que designen idèntics agents, en el primer cas destacant-ne la seva actuació en relació amb els grans assumptes de la πόλις, en el segon ressaltant-ne la conducta estrictament moral.

El paral·lelisme acabat d'assenyalar, però, no s'esgota en la banda del bé, i d'aquí la rellevància del citat passatge aristotèlic sobre la ὁμόνοια per a la investigació sobre el concepte dels molts. I és que els πολλοί que s'oposen als φιλοκάλοι al primer llibre de l'*EN* tenen precisament el seu correlat en els φαύλοι que s'oposen als ἐπιεικεῖς en la presentació de la ὁμόνοια al llibre I, ja que aquests φαύλοι “no aconsegueixen la concòrdia —o, en tot cas, n'aconsegueixen ben poca— ni arriben a fer-se amics”³⁵¹. El paral·lelisme es dona a partir del fet que, de la mateixa manera que oí φαύλοι assoleixen en baixa mesura tant l'autèntica amistat entre ells com la bonança interior que caracteritza els ἐπιεικεῖς, oí πολλοί pateixen també una lluita interna i externa quant a la qüestió del plaer. Així, quan Aristòtil afirma al llibre A que en el cas de la multitud hi ha conflicte entre les coses considerades plaents, hom pot pensar en una doble dimensió del conflicte: una dimensió individual, referida al conflicte intern que podrà patir cada membre d'aquesta multitud en sentir-se cridat per objectes no necessàriament plaents que sovint seran incompatibles entre

³⁵⁰ *EN*, I, 6, 1167^b5-9. Plató, com bé assenyala Batalla (vid. op. cit., p. 215n), ja tematitzà el paral·lelisme entre manca de conflicte intern i extern, en el seu cas a partir de la idea d'injustícia (cfr. *La República*, 352^a)

³⁵¹ *EN*, I, 6, 1167^b10.

si (o impossibles d'assolir al mateix temps), i una dimensió social, motivada pel fet que les preferències dels integrants d'aquesta multitud, ja potencialment conflictives en el si de cada un d'ells, en creuar-se, han de donar lloc a disputes morals i eventualment polítiques a causa justament que aquelles preferències no ho són —almenys necessàriament— de béns “absoluts” (*ἀπλῶς*), sinó de béns “per accident” (*κατὰ συμβεβηκός*)³⁵². Així ho resumeix Souilhé: “Un plaisir relatif varie avec les individus et avec les circonstances, et c'est dans ce cas que l'on peut parler des conflits de plaisirs”³⁵³; i així ho il·lustra Gauthier: “(...) les objets les plus divers peuvent devenir plaisants à tel ou tel, non plus par nature, mais par suite de maladies, de mauvaises habitudes ou de perversions héréditaires, et entre ces objets hétéroclites, il peut évidemment y avoir conflit.”³⁵⁴. Hom pot cedir la conclusió de tot plegat, però, al mateix estagirita:

“(…) el bien es simple mientras que el mal es polimorfo [τό τε ἀγαθὸν ἀπλοῦν τὸ δ'εὖ κακὸν πολύμορφον], por lo que el hombre de bien [ὁ ἀγαθός] es siempre igual [ὁμοίος ἀεὶ] y no muda de carácter [οὐ μεταβάλλεται τὸ ἦθος], mientras que el malo y el necio [ὁ δ'εὖ φαῦλος καὶ ὁ ἄφρων] no guardan ninguna semejanza consigo mismos de la mañana a la noche. Y así los malos [οἱ φαῦλοι], como no tengan que concertarse para algún objeto, no son amigos entre sí por estar divididos”³⁵⁵

³⁵² El que s'acaba de plantejar, és clar, guarda directa relació amb el ja comentat passatge del capítol 6 del Llibre Γ de l'*EN*: “(...) als qui opinen [λέγουσιν] que el fi de la volició és el bé aparent, els passa que han d'admetre que no hi ha res que sigui volgut per la seva natura [literalment, “estimable per natura”, φύσει βουλητόν], sinó que cadascú vol solament allò que li sembla bo. A l'un, li sembla bona una cosa; a l'altre, li ho sembla una altra; i s'escau que aquestes coses són contràries” (1113^a19-22).

³⁵³ Op. cit., p. 116.

³⁵⁴ Op. cit., vol. II, t. 1, p. 67-8.

³⁵⁵ *EE*, H, V, 1239^b11-16. La cursiva és nostra, i amb ella volem recordar el que ja s'ha dit en la primera part d'aquest treball sobre la possibilitat que οἱ φαῦλοι estableixin entre ells relacions d'amistat *interessades*, una possibilitat que Aristòtil, recordem-ho també, nega en principi als μοχθηροί (cfr. *supra*, 2.3.1). Per tot plegat, hom pot afirmar que, de la mateixa manera que 'ἐπιεικεῖς' i 'φιλοκάλοι' foren dos noms diferents per a idèntics agents, 'οἱ φαῦλοι' i 'οἱ πολλοί' designarien la mateixa figura col·lectiva.

Ara bé, podem posar en relació 1099^a7-14 no només amb el capítol de l'*EN* dedicat a la *ὁμόνοια*, sinó també amb aquell de posterior que està dedicat a l'egoisme o amistat envers un mateix (llibre I, capítol 8). Allà es diu que οἱ πολλοί desitgen diners, honors i plaers corporals, i que s'afanyen en aconseguir els dits objectes “com si fossin els millors [ὡς ἄριστα ὄντα]”, raó per la qual són objectes que esdevenen *objecte de disputa* (περιμάχητα)³⁵⁶. Els πολλοί, continua dient el text, són els cobdiciosos de tot això, aquells qui es lliuren “als apetits, a les passions en general, i es conformen ells mateixos a la part irracional [ἄλογον] de l'ànima”³⁵⁷, amb la qual cosa es confirmaria, doncs, que la conceptualització aristotèlica de la figura dels molts passa per la seva presentació com a subjectes de preferències vitals indefectiblement contingents i, per tant, habitualment conflictives entre si, almenys des d'una perspectiva col·lectiva.

Diversos comentaristes, tanmateix, en comptes de vincular el passatge en què es contraposen οἱ πολλοί i οἱ φιλοκάλοι amb aquests altres passatges de l'*EN* fins ara assenyalats, han optat per relacionar-lo amb un fragment de peculiar dificultat, com és el dedicat a la possibilitat de l'amistat cap a un mateix en el cas dels que no són ἐπιεικῆς, fragment ja comentat *supra* (apartat 2.3.3), i també pertanyent al llibre I de l'*EN*³⁵⁸. De cara als nostres interessos, la principal virtut del vincle que estableixen aquests comentaristes (Grant, Burnet, Tricot) és que automàticament assigna la condició de φαύλοι als πολλοί de 1099^a11, ja que el citat passatge sobre l'amistat cap a un mateix s'inicia amb l'afirmació que els molts també mostrarien allò que ve de dir-se de l'ἐπιεικῆς, “καίπερ οὔσι φαύλοις”.

³⁵⁶ *EN*, I, 8, 1168^b15-18. Poc després es tracta precisament la qüestió de l'engany (ἀπάτη) en relació amb el contingut moral de la voluntat.

³⁵⁷ 1168^b18-21. Cal dir que la font és ben explícita quant a aquesta presentació dels molts: “τοιούτοι δ' εἰσιν οἱ πολλοί”.

³⁵⁸ 1166^b6-12.

Nosaltres (a l'igual d'Araujo-Marías i a diferència de Batalla) interpretem — i creiem que al llarg de la tercera part d'aquest treball es donen suficients raons per justificar aquesta interpretació— la formulació concessiva en termes de realitat, no de possibilitat; és a dir, els molts participarien d'allò dit dels ἐπιεικεῖς *tot i ser φαύλοις* (i no pas “encara que puguin ser φαύλοις”), amb la qual cosa la relació entre la figura dels molts i la condició de φαῦλοι començaria a aparèixer com una relació no pas circumstancial sinó més aviat sòlida i estable.

El que s'acaba de dir es reforça si atenem, per exemple, a l'aparició de οἱ πολλοί a 1113^a32, aparició que té com a marc el decisiu capítol de l'*EN* dedicat al contingut (moral) de la voluntat [βούλησις]. En aquest capítol Aristòtil primer contraposa ὁ σπουδαῖος i ὁ φαῦλος³⁵⁹ tot dient que mentre el dreturer té com a objecte de la voluntat allò veritablement bo, ὁ φαῦλος hi té qualsevol cosa (τὸ τυχόν) sempre i quan, això sí, *se li aparegui* (φαινόμενον) com a bona. Ara bé, a 1113^a32 es torna a fer la contraposició i ja no es menciona ὁ φαῦλος, sinó οἱ πολλοί, dels quals es diu (en perfecte consonància amb allò dit abans del φαῦλος) que consideren el plaer de manera tal que es produeix un engany (ἀπάτη) entorn de l'objecte de la voluntat, ja que defugen sistemàticament el dolor com si sempre hagués de ser un mal, i prefereixen sempre el plaer com a font de bé. La interpretació d'aquest passatge, per cert, quedaria al seu torn reforçada arran de la contraposició que a 1124^b5 s'estableix entre ὁ μεγαλόψυχος i οἱ πολλοί: el magnànim, quan menysprea, ho fa justament, car jutja veritablement (ἀληθῶς), mentre que οἱ πολλοί jutgen “de qualsevol manera” (τυχόντως) i, cal suposar a partir de la comparació que s'estableix, menyspreen injustament.

Més enllà, però, de la vinculació que hom pot palesar entre οἱ πολλοί i la condició de φαῦλος en el capítol de l'EN dedicat al contingut de la voluntat, és important de destacar que allò que justifica la inevitabilitat (i sovint inacababilitat) de les polèmiques o conflictes en i entre οἱ πολλοί analitzades en els anteriors paràgrafs sigui la mateixa recerca del plaer mancada de criteri o, millor dit, no ordenada o supeditada a un fi que depassi l'àmbit de la mateixa vida plaent. Perquè allò que evita el conflicte és l'ordre, i l'ordre en l'element sensible (l'element que aplegaria totes les inclinacions de l'home estrictament relacionades amb el plaer i el dolor) no pot procedir de l'interior d'aquest mateix element, en si mancat d'ordre i que podríem conceptualitzar mitjançant la idea de flux, tal com s'apuntava en l'apartat 2.1.1. Els molts discuteixen entre si (i cada membre de la multitud pot també ser escenari de discussions internes) perquè, en no albirar (almenys de manera plena i interioritzada) cap altre fi a banda de la consecució del plaer, estan condemnats a moure's constantment en funció de les seves inclinacions, i no hi ha res que pugui ordenar les inclinacions (i, per tant, evitar el conflicte entre elles) si atenem només a les inclinacions (fins i tot concedint que de vegades estan adreçades a plaers elaborats o que requereixen d'una notable participació de l'intel·lecte humà per a la seva consecució). Calen principis directius que només poden provenir del vessant racional que l'home té, vessant que certament també pot tenir força importància (en els millors casos) en el joc de les inclinacions, però llavors solament a la manera d'instrument. I és un cop assolits aquests principis i el seu degut correlat pràctic *via* hàbits de la conducta, que s'arriba a la virtut, la qual, de fet, ja és presentada a la mateixa EN³⁶⁰ com la pràctica d'allò millor en relació amb el plaer i el dolor, essent aquest "allò millor", insistim, quelcom que no pot ser proposat des del mateix element del plaer i del dolor.

³⁵⁹ EN, Γ, 6, 1113^a25. Recordi's l'exegesi estrictament ètica d'aquesta contraposició feta a 2.3.3.

Οἱ πολλοί apareixen un altre cop al llibre Γ de l'EN, en tractar-se de les menes de σωφροσύνη i d'allò que ens hi allunya (capítol 13). Després de referir-se als excessos en matèria d'apetències naturals, Aristòtil parla dels plaers particulars³⁶¹ i diu que els que s'equivoquen en relació amb aquests plaers són molts (“πολλοί”, que no “οἱ πολλοί”) i, a més, ho fan de maneres molt diverses; una d'aquestes maneres, precisament, consisteix a gaudir-ne més que no pas ho fa la multitud³⁶². Ara bé, enllà del que es comentarà sobre aquesta comparació a 3.1.3, el que aquí més ens interessa ara és cridar l'atenció sobre el fet que en l'argumentació aristotèlica continguda en tot aquest passatge, οἱ πολλοί són separats de οἱ ἀκόλαστοι, per tal com aquests darrers, a diferència dels àvids d'un determinat tipus de plaer (οἱ φιλοτιούτοι), s'excedeixen en el gaudi de totes les maneres possibles: en allò que no cal, com no cal, *i més que la majoria*. El que això deixa clar és que οἱ πολλοί no són inclosos dins la categoria de μοχθηροί, ja que aquesta és la categoria que escauria als ἀκόλαστοι, tal com s'ha reflectit a 2.3.3. I si els πολλοί no són pas μοχθηροί (i tampoc ἀκρατεῖς, com es veurà a 3.1.3), i clarament tampoc ἀγαθοί, com cal aleshores considerar-los dins del gènere dels κακοί? Tot i que en aquest passatge no s'afirmi explícitament, creiem que ja posseïm suficients raons com per considerar que οἱ πολλοί són φαύλοι.³⁶³

³⁶⁰ B, 2, 1104^b27-8.

³⁶¹ 1118^b21

³⁶² Ara sí οἱ πολλοί, 1118^b23-26.

³⁶³ Pel que fa a l'ús a l'EN d'una expressió formalment equivalent a 'οἱ πολλοί', 'οἱ πλείστοι', podem dir que és acord amb les aparicions descrites de 'οἱ πολλοί'. Οἱ πλείστοι, així, fingeixen posseir qualitats i capacitats que no tenen (com ὁ ἀλαζών) i fan el fatxenda (1127^b20), i també gaudeixen de les bromes i de les burles més del que cal (com ὁ βομολόχος), tot llaurant el terreny perquè els burletes de debò passin per ciutadans jovials a la manera dels distingits (1128^a13). D'altra banda, és obvi que cap de les ocurrencies de 'οἱ πολλοί' que s'estan citant és acord amb la que hom pot trobar a 1105^a10, on després de presentar-se l'acció com a l'element al capdavant decisiu en l'assoliment de la virtut, s'afirma que “[n]’hi ha molts, però, que no actuen així [Ἀλλ’ οἱ πολλοὶ ταῦτα μὲν οὐ πράττουσιν]. Es refugien en la raó i es pensen que, filosofant, esdevenen dreturers”; més enllà del fet que la versió d'en Batalla menysté, com es palesa en altres punts d'aquest treball, el precís concepte de què ens estem ocupant (és clar que no és el mateix dir 'molts' que 'els molts', i això últim és el que es diu a la font, amb acord de les diferents lliçons), el cas és que el tarannà intel·lectualista atribuït en aquest passatge a aquests molts en cap cas pot predicar-se dels “altres” molts a què el text va referint-se de manera regular, i en aquest sentit es tracta d'una aparició que, cal reconèixer-ho, constitueix una excepció en

3.1.2 Exegesis diverses de οἱ πολλοί

La vinculació que aquí mira d'establir-se entre les categories de *οἱ πολλοί* i *τὸ φαῦλον* quant a la filosofia moral aristotèlica, ja es pot observar en alguns passatges, en ocasions crucials per a l'explicació corrent, del textos platònics. Així, a la part final del llibre Δ de la *La República*, allà on s'exposa en sentit estricte la teoria platònica de la justícia (427^d *passim* 444^a), l'associació entre una i altra idea es manifesta per partida doble en tractar-se la virtut de la templança. A 431b, Sócrates fa el següent plantejament a Glaucó:

“Molts desigs de tota mena, i plaers i deficiències, els podem trobar principalment en els infants, en les dones, en els servents i en aquells dels qui diem que són lliures, en llur majoria la gent més baixa [τῶν ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις]. (...) sentiments senzills i moderats, menats pel seny i el càlcul d'una opinió correcta, els trobaràs en pocs, els qui han estat formats òptimament, gaudits d'una excel·lentíssima naturalesa. (...) No veus, per tant, que això és a la ciutat, i que en ella les passions de la gent i de les capes baixes [τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις] són reprimides per les passions i pel seny dels més honrats, que són pocs [τῆς φρονήσεως τῆς ἐν τοῖς ἐλάττωσιν τε καὶ ἐπιεικεστέροις];”³⁶⁴

El text reflecteix, doncs, una clara contraposició entre una minoria selecta i detentora del poder de la ciutat, i una majoria de costums més grossers que és governada

l'aplicació del patró comprensiu que aquí s'ha perfilat en relació amb οἱ πολλοί, sense que disposem d'arguments que justifiquin la dita excepcionalitat.

³⁶⁴ PLATÓ, *Diàlegs*; text revisat i traducció de M. Balasch, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1989, vol. X.

per aquella minoria. Dins aquesta majoria governada, però, no només hi trobem figures sense cap tipus de reconeixement polític, tals com els esclaus o els infants, sinó també la majoria (τοῖς πολλοῖς) d'ἐλευθέροι o d'homes lliures que, tal com assenyala Plató per partida doble, serien φαύλοι. Podríem dir, arribats aquí, que Aristòtil recull aquesta conceptualització dual de la societat de l'època i n'explota el vessant ètic, i hom pot palesar –ho a partir de la següent oposició plantejada a l'EN:

“De fet, els raonaments només poden encoratjar i animar els joves generosos [τῶν νέων τοὺς ἐλευθερίους] a ésser posseïts per la virtut, dotant-los del caràcter de qui és d'alt llinatge i veritablement amant d'allò que és noble [φιλόκαλον]. Els raonaments no poden, però, encoratjar la majoria [τοὺς δ'ε πολλοὺς] a cercar la sobergueria [καλοκαγαθίαν]. Car la majoria de la gent no es deixa persuadir pel punt d'honor, sinó per la por, ni es deixa apartar de la depravació [τῶν φαύλων] per la vergonya, sinó pel càstig. La gent, vivint dominada per la passió, busca el seu plaer i allò que li'n produeix, però defuig el dolor contrari. No comprèn allò que és noble i plaent de debò perquè és incapaç de gustar-ho. Quina raó pot transformar, doncs, gent d'aquesta mena? No és gens fàcil de canviar amb la raó allò que ha fixat un capteniment inveterat.”³⁶⁵

La via teòrica de resolució de l'afer pràctic de la virtut és, doncs, una via minoritària i fins i tot *exclusiva*, ja que, de fet, el fi en qüestió (la καλοκαγαθία) no és previst per (a) la majoria de la població. El fi moral que cal plantejar, des d'una perspectiva política, per a

³⁶⁵ EN, X, 10, 1179^b7-19. Hem de refusar, un cop més, el terme 'depravació' com a una bona versió de 'τὸ φαύλον'. De fet, en aquest passatge l'estagirita ni tan sols es refereix a allò φαύλον de manera genèrica, sinó que fa referència a τὰ φαύλα, és a dir, aquelles activitats o objectes de desig típicament dutes a terme o perseguits per la majoria i que, essent perseguides i perseguits essencialment per la cerca del plaer, ens allunyen del camí de la virtut.

aquesta majoria de població de la ciutat, és el de l'evitació del mal, vist que en l'estructura corrent de fins d'aquesta majoria la idea de virtut és pràcticament irrellevant. I, a diferència del que es preveu per als joves ben encaminats³⁶⁶, aquesta evitació del mal es planteja per una via merament pràctica, ja que “el qui viu dominat per la passió no s'entendrà de raons que l'en vulguin apartar, ni potser les comprendrà. I com se'l podrà convèncer que canviï si aquest és el seu determini? En general, la passió no cedeix a la raó, sinó a la força.”³⁶⁷ Una sort de violència, doncs, és el que impedeix que la ciutat esdevingui un mer mercat de passions; una violència, però, que per contra preserva —és clar, amb l'empara de la llei— la possibilitat que la dita ciutat esdevingui un marc ordenat racionalment cap a la consecució del fi de la vida bona... per part d'aquells pocs que hi puguin optar. En tota aquesta qüestió es posa un cop més de manifest el realisme polític aristotèlic, actitud teòrica acord amb d'altres manifestacions del pensament de l'estagirita.³⁶⁸

³⁶⁶ La via teòrica de resolució de l'afer pràctic de la virtut només serà efectiva si prèviament l'educand ha estat degudament ensinistrat des d'un punt de vista pràctic, i és que “cal que l'ànima del deixeble hagi estat prèviament cultivada per l'habitud [τοῖς ἔθεσι], a fi que sàpiga delectar-se i detestar convenientment [καλῶς] (...). Viure amb temprança i amb tremp plau a poca gent; i als joves, gens. Per aquest motiu, cal que les lleis regulin la criança i la disciplina, car allò que esdevé habitual deixa d'ésser penós” (EN, K, 10, 1179^b23-1180^a1). En aquesta qüestió el llegat platònic en l'ètica aristotèlica fins i tot arriba a fer-se explícit, com hom pot comprovar quan l'estagirita recorda que “com diu Plató, cal haver rebut, de jove, una certa educació, de manera que trobem complaença o desplaer en allò que s'ho mereix. En això, precisament, consisteix l'educació recta [ορθὴ παιδεία]” (EN, B, 2, 1104^b11-13). Del primer d'aquests dos passatges cal destacar, essent estrictes, la impròpia traducció de ‘τοῖς ἔθεσι’ per “per l'habitud”; l'habitud (bona o dolenta) només s'instal·la a la nostra naturalesa a través d'una repetició prou llarga i continuada d'un mateix acte o activitat davant situacions d'un mateix tipus, és a dir, l'habitud ens arriba pel costum o, si es vol, per l'acostumament. Certament la manifestació d'una i altra (habitud i costum/acostumament) és la mateixa, de manera que un observador desinformat, imparcial i objectiu difícilment podria distingir un acte qualsevol fet per costum/acostumament del mateix acte fet per habitud, i la raó d'això és que on la diferència entre habitud i costum/acostumament es fa patent és en la vivència de l'agent: els actes per estrictes costum o, per ser més precisos encara, els actes que pertanyen a un procés d'acostumament, estan presidits per algun tipus de resistència o dubte intern que en bona lògica ha d'anar minvant a mesura que s'avança en el dit procés; els actes per habitud, en canvi, ja no posseeixen la dita resistència o dubte intern com a tret característic o estable. Només cal recordar que la virtut és essencialment una *ἔξις προαιρετική* i no pas un mer *ἔθος* (cfr. EN, B, 6, 1107^a1), i que allò que es requereix de qui es presenta com a virtuós, a més a més de coneixement del que es fa i decisió deliberada, és que “ha d'obrar de manera ferma i inamovible” (EN, B, 3, 1105^a31-32).

³⁶⁷ EN, K, 10, 1179^b26-28.

³⁶⁸ Val a dir que, a l'hora de referir-se a la multitud en el marc de la ciutat, la *Política* d'Aristòtil empra molt més l'expressió ‘τὸ πλῆθος’ que no pas ‘οἱ πολλοί’, al mateix temps que (i aquesta és la dada important) la consideració que allà es fa del grup majoritari varia un xic respecte de la que és present a l'EN. Així, mentre que en aquesta darrera obra, com s'acaba de veure, οἱ πολλοί (o οἱ πλείστοι, quan és el cas) gairebé sempre

El passatge (*EN*, 1179^b7-19) que ha motivat la reflexió precedent, però, també ha tingut d'altres lectures, de les quals en volem destacar la feta per Howard J. Curzer en l'article "Aristotle's Painful Path to Virtue"³⁶⁹. Aquest professor nordamericà preten en aquest text plantejar per sobre de tot una alternativa a la comprensió que de la relació entre plaer i virtut proposa M. Burnyeat a "Aristotle on Learning to be Good"³⁷⁰, però pel camí elabora una tipologia moral que inclou els πολλοί i els ἐλευθέροι mencionats en el passatge que ens ocupa, inclusió que justifica en els següents termes:

"I shall argue that the many (*boi polloi*) are moral beginners who have the potential for virtue, but as yet possess none of the components of virtue. The generous-minded (*eleutherios*) are the people at the second stage of moral development. They have chosen to lead the virtuous life, but are confused about what virtue is. Next, I shall argue that the many become generous-minded by coming to desire to perform virtuous acts for their own sake, and the generous-minded advance to incontinence by acquiring the ability to determine which acts are virtuous."³⁷¹

mereixen un judici força pejoratiu, la multitud de la *Política* sembla ser vista per Aristòtil de manera menys severa, ja que almenys es considera la possibilitat que aquesta multitud, per exemple, participi en la designació dels magistrats o dels auditors de la ciutat, sense preveure que això hagi de provocar un daltabaix. Això sí, "ὅν ἢ τὸ πλῆθος μὴ λίσαν ἀνδραποδῶδες" (1282^a15), és a dir, sempre i quan la multitud en qüestió no estigui excessivament esclavitzada en el sentit que aquesta expressió té a l'*EN*.

³⁶⁹ *Journal of the History of Philosophy*, 40(2002)2, 141-162.

³⁷⁰ RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980, p. 69-92. En síntesi, el que Burnyeat planteja en aquest text és que la literalitat de la font aristotèlica permet defensar que plaer i virtut van notablement lligats l'un amb l'altra al llarg de tot el procés del (correcte) aprenentatge moral; Curzer, en canvi, acaba defensant que "pain rather than pleasure drives moral development" (p. 162), i encara va més lluny en la seva alternativa exegètica en concloure que "[v]irtuous people always take certain pleasures in performing virtuous acts, but the act's associated pains often outweigh these pleasures" (id.).

³⁷¹ Op. cit., p. 154.

La classificació feta per Curzer resulta gairebé inèdita dins la tradició de tipologies morals atribuïdes a l'estagirita (amb, per exemple, uns ἐλευθέροι que “aspirarien” a ser incontinentes), i se sustenta predominantment en arguments de caire psicologista no sempre referits a la font, però té de rellevant per al present treball que fa de la figura col·lectiva dels molts un actor moral, i en aquest sentit se suma a l'aproximació ja mencionada de J. Garrett a “The Moral Condition of the Many”³⁷². Curzer diferencia clarament οἱ πολλοί dels enterament corruptes moralment, i aquí sí que la font l'avalua:

“(…) gairebé tothom [οἱ γὰρ πολλοὶ] se sotmet abans a la necessitat que a la raó; abans al càstig que a la bonesa. Així, alguns pensen que els legisladors, malgrat que hagin d'exhortar a assolir la virtut i d'invitar a perseguir el bé, confiant que els qui ja tenen el caràcter ben format els en faran cas, han d'imposar, tanmateix, càstigs i penes als desobedients i als llondros, com també bandejar els completament inguaribles”.³⁷³

Curzer extrau d'aquest passatge que “the many are capable of moral progress. This passage implies that the many progress because they act virtuously when threatened with “punishment and penalties.””³⁷⁴; es tracta d'una implicació que difícilment pot establir-se sense anar més enllà del passatge, i de fet el mateix Curzer sembla sorprenentment assumir-ho quan poc després accepta el límit exegètic que marca la font: “How does performing

³⁷² De fet, s'hi refereix explícitament en indicar ell mateix que Garrett “does not recognize the generous-minded as a separate category, and seems to think of the vicious as a subset of the many”.

³⁷³ EN, K, 10, 1180^a4-10; un cop més, la traducció de la font pot constituir-se en un obstaculitzador de la determinació de les categories ètiques aristotèliques, ja que a aquestes alçades de l'obra el concepte de οἱ πολλοὶ ja s'ha consolidat com a concepte moralment substantiu, i la versió d'en Batalla (“gairebé tothom”) no el reflecteix com a tal.

virtuous acts over and over under the threat of pain induce the many to progress? Aristotle does not say. I suggest that the many progress through the familiar mechanism of internalizing the punishments. The many move from being punished for vicious acts to punishing themselves for vicious acts”³⁷⁵. Com ja ha estat assenyalat, l'exegesi de Curzer presenta en aquest treball aquesta mena d'imprecisions, però insistim en la singularitat del seu reconeixement de la figura de οἱ πολλοί com a actor moral digne d'anàlisi ètica.

És clar, el ja al·ludit treball de Garrett “The Moral Condition of the Many” sí que és, a diferència del de Curzer, degudament rigorós en el tractament de les aparicions de οἱ πολλοί a la font, i és per això que mereix una atenció més àmplia. Així, cal dir que un cop presentats els diferents significats que pot prendre l'expressió ‘οἱ πολλοί’ a la font, Garrett inicia una anàlisi estrictament ètica del concepte que el porta a concloure el següent:

“Aristotle’s basic ladder of characters thus has the following order, beginning with the best: a) the good or virtuous[,] b) the continent[,] c) the incontinent[,] d) the *fauloi* (most people, included in *hoi polloi*)[,] e) the fully wretched *fauloi* (included in *hoi polloi*) [.] (...) types (c) through (e) are frequently sorry for what they have desired or done, though this can be called regret in the case of (d) and (e) only by a loose use of the term: such people are sorry primarily for their own sakes alone”.³⁷⁶

³⁷⁴ Op. cit., p. 159.

³⁷⁵ Id.

³⁷⁶ Op. cit., p. 189.

Possiblement hom haurà advertit que, quant a la determinació de la condició moral dels molts, la principal diferència entre les conclusions de Garrett i les que ja hem anat avançant al llarg d'aquest treball, és que mentre Garret planteja que els πολλοί són moralment bivalents (és a dir, poden ser “*fauloi*” senzillament o poden ser φαύλοι “fully wretched”), en aquest treball es defensa que el predicat φαύλος, quan no és usat de manera genèrica, és una precisa categoria ètica que cal predicar dels πολλοί *i només dels πολλοί*, sense que en fer-ho calgui a més a més fer ulteriors distincions. Perquè hom podria preguntar-se, en relació amb la tipologia de Garrett: No és “wretched” una categoria també ètica? Si la resposta, com cal esperar, és afirmativa, aleshores ens trobem que la predicació “fully wretched *fauloi*” és una doble predicació ètica, i això resulta estrany en una tipologia moral que, en principi, ha d'aspirar a presentar els tipus de la manera més neta possible; en aquest sentit, creiem que fóra més adient, tal com s'ha presentat en aquest treball, considerar tot aquell que sigui “fully wretched” com a algú que des del punt de vista ètic és essencialment diferent del típic “φαύλος”, i ja ha estat assenyalat que en general Aristòtil reserva per a aquest agent el predicat “μοχθηρός”.

El treball de Garrett, demés, arriba a conclusions de tipus sociopolític que subscriuim:

“This group [The Many] may be *fauloi* and in som sense *bad*, from the point of view of the human *telos*. But individually they are of little danger to the practicable health of the body politic. The danger comes largely from the appetites and passions of the powerful and wealthy, insofar as these are not tamed by good upbringing, or from the appetites and passions of the Many when they act collectively, without the governance of law, which is a sort of

reason (...). Thus if Aristotle is a moralist, he is a different sort of moralist from those whom we are accustomed in the Christian tradition and secular traditions of modernity. Aristotle's opposition to the bad traits of the multitude is not the opposition of someone who has high hopes or expectations of reforming them. Rather he wishes to reinforce policies which orient the educable so that they will avoid, on the one hand, the life dominated by the passion for political or military victory which often characterizes the powerful minority and, on the other hand, the illiberal life focused on gain and property which he regards as typical of the Many"³⁷⁷

En un sentit similar a Garret s'expressa Michel-Pierre Edmond, qui endemés introdueix en la seva exposició dels molts una singular variable ontològica: "il n'y a pas privation ou perte d'une perfection, mais «possession d'une imperfection» [Edmond pren l'expressió de J. Brunshvicg]. (...) Ces gens ne sont donc pas en manque de qualité ou de perfection. Ils se trouvent être dans l'état de l'homme qui possède une passion: l'homme passionné n'éprouve aucun manque"³⁷⁸.

³⁷⁷ Ibid., p. 188-189; Düring també s'expressaria en un sentit similar quan afirma que "Aristoteles seine Ethik nicht für den gemeinen Mann schreibt" (DÜRING, I., *Aristoteles : Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Winter, 1966, p. 458).

³⁷⁸ EDMOND, op. cit., p. 62. Recordem, però, que per a aquest intèrpret (cfr. *supra*, nota 318) tant pobres com rics poden formar part de *οἱ πολλοί*, de manera que els molts, en definitiva, s'oposarien a "les *sophoi* ou hommes de qualité", els quals "représentent une infime minorité; ils ne sont pas non plus des nantis. Aptes à agir justement et intelligemment, ils n'en sont pas moins impuissants et inefficaces. Il leur manque la force. Les «hommes bien» ne peuvent la trouver que chez ceux qui ne sont pas des hommes de qualité. Or, la qualité ou la vertu *politique* implique que le juste et le perspicace soient forts ou que la force soit juste et perspicace. Il s'avère qu'on ne trouve pas dans le même homme, force, perspicacité et justice. Comment faire se rejoindre des éléments qui ne sont donnés que séparément? De leur jointure dépendent, d'une part, l'existence réelle de la vertu ou de l'excellence politique, d'autre part, la transformation de la masse et du petit nombre d'hommes de qualité en un *demos* en tant que sujet et objet de l'activité politique" (id.).

Els molts, per tant, no seran en cap cas exemple de virtut³⁷⁹, però tampoc no constitueixen un actor polític necessàriament esbiaixador del rumb que escau a la comunitat política; la primera circumstància, si atenem estrictament a la font, vindria propiciada pel fet que “(...) no es posible, en efecto, que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o campesino”³⁸⁰, tot i que l'estagirita no podia deixar de concedir la possibilitat *genèrica* que fins i tot (els) molts accedissin a la felicitat:

“(...) si el bien vivir [τὸ καλῶς ζῆν] depende de cosas tales como la fortuna o la naturaleza, estará más allá de la esperanza de la multitud [ἀνέλπιστον ἂν εἴη πολλοῖς], ya que (en esta hipótesis) la consecución de la felicidad no depende del desvelo del hombre, ni se encuentra en su poder o en su actividad. Más, si por el contrario, reside aquella en cierta cualidad del individuo y de sus actos, será entonces el bien más común y más divino. Más común en cuanto que podrá participar de él un mayor número, y más divino en cuanto que la felicidad se ofrece a aquellos que han sabido hacerse —ellos mismos y sus actos— de cierta cualidad”³⁸¹.

La qüestió de l'adquisició de la virtut, doncs, no pot restar a banda a l'hora de fer una exegesi de la figura dels molts, ja que si aquests molts han de teòricament poder optar a la consecució de la felicitat, i és el cas que pràcticament se n'allunyen, caldrà dir què fa que

³⁷⁹ “(...) la ambición es ilimitada por naturaleza, y la mayoría de los hombres viven para satisfacerla” (*Política*, 1276^{b4}).

³⁸⁰ *Política*, Γ^ε, 5, 1278^a20.

³⁸¹ *EE*, 1215^a12-19. Certament el text no fa referència a οἱ πολλοί, però el to del passatge (generalista i amb importants al·lusions a allò κοινότερον o més comú) no facilitaria la justificació que aquesta figura hagués de quedar exclosa de les consideracions que s'hi fan.

la potència que els és assignada no es tradueixi en acte. La qüestió, però, pren un gir si atenem al contingut del següent passatge:

“Car és evident que el premi i el fi de la virtut és el bé summe [ἄριστον], això és, quelcom de diví i venturós; quelcom, a més, que molts tenen en comú [πολύκοινων]. En efecte, tothom, llevat de qui pateix deformacions corporals [δυνατὸν γὰρ ὑπάρξαι πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις πρὸς ἀρετήν], pot aconseguir-lo mitjançant la virtut i un cert aprenentatge o aplicació [διὰ τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας].”³⁸²

Com fàcilment hom podrà comprovar, la traducció d'en Batalla no facilita una comprensió raonable —en termes ètics— del fragment, atès que no relaciona el sintagma “πρὸς ἀρετήν” amb “πεπηρωμένοις” i això fa que desaparegui la idea d'agents naturalment incapaces de ser virtuosos, a més a més de constatar la quasi obvietat —si atenem al plantejament aristotèlic de fons— que el premi de la virtut s'aconsegueix mitjançant l'exercici de la virtut. La versió d'Araujo-Marías, en canvi, sí que facilita la lectura que presentem:

“(…) en efecto, el premio y el fin de la virtud es evidentemente algo divino y venturoso. Es además común a muchos, ya que lo pueden alcanzar mediante cierto aprendizaje y estudio todos los que no estén incapacitados para la virtud.”

³⁸² EN, A, 10, 1099^b16-19.

Així, si semblava que res, si més no *formalment*, no havia d'apartar *ningú* de la possibilitat de ser virtuós i, en conseqüència, de ser autènticament feliç, ara comprovem que aquesta previsió era més aviat un petit miratge. Un xic més endavant en el text, l'estagirita ens dona la clau de la diferenciació que pràcticament s'esdevé a la realitat:

“Les virtuts no es formen, doncs, ni a partir ni en contra de la natura, ans, gràcies a la natura, esdevenim capaços d'adquirir-les, bo i atansant-nos a la perfecció mitjançant l'acostumament. A més a més, tot allò que naturalment neix en nosaltres, primerament ho posseïm com una potencialitat i després ho realitzem com una activitat.”³⁸³

L'argument (en essència, que cal una *dotació natural* per a *poder* esdevenir virtuós) es rebla molt més tard, al llibre K, on Aristòtil diu en el desé capítol, dedicat com bé presenta Batalla a la relació entre allò teòric i allò pràctic i del qual ja n'hem destacat altres passatges, que “[e]l caràcter ha de tenir, doncs, una predisposició a ésser afí a la virtut [δεῖ δὴ τὸ ἦθος προυπάρχειν πὼς οἰκείον τῆς ἀρετῆς], a estimar allò que és noble i a detestar allò que és ignominiós”³⁸⁴. De fet, es tracta d'una idea que, si retornem al llibre B de l'EN, també trobem en la descripció funcional de la virtut que allà es presenta, quan l'estagirita afirma que tota virtut aconsegueix (ἀποτελεῖ) allò que el que ha d'esdevenir virtuós ja té de bo (αὐτό τε εἶ ἔχον) i facilita la bona tasca d'allò de què és virtut (τὸ ἔργον αὐτοῦ εἶ ἀποδίδωσιν)³⁸⁵. Altre cop, però, la traducció de Batalla ens arrabassa importants elements exegetics, ja que

³⁸³ EN, B, 1, 1103^a23

³⁸⁴ 1179^b28-30

³⁸⁵ 1106^a 15

hi fa desaparèixer les al·lusions aristotèliques a la idea de bondat (mitjançant l'adverbi εὖ) i resumeix el passatge amb l'afirmació que “[h]em de dir que tota virtut proporciona, a allò de què ella és virtut, l'assoliment de la seva plenitud i el ple acompliment de la seva tasca”. La versió d'en Pallí, en canvi, sí que respectaria la literalitat de la font: “[s]e ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la *buena disposición* de aquello de lo cual es virtud y hace que realice *bien* su función”³⁸⁶. Defensem, doncs, que l'estagirita considerava diferències *d'origen* quant als assumptes morals, i que aquestes diferències d'origen condicionaven en bona part el camí de cadascun dels agents; per tant, no subscrivim l'afirmació de Gauthier que “Aristote lui aussi admet qu'il y a à la base de la vertu une part de nature et que ce part constitue la vraie «noblesse» [εὐφροσύνη], mais précisément, pour lui ce n'est là qu'une part, et non la plus importante, dans la genèse de la vertu”³⁸⁷.

Ara bé, la qüestió que es planteja a continuació és si els molts són *naturalment* *incapaços per a la virtut* i si el que venim de dir, per tant, és d'aplicació per a ells. En proposem una resposta a 3.1.3, en el marc de l'anàlisi de com οἱ πολλοί poden constituir-se com a estàndard moral, singularment quant a la comprensió de l'ἀκρασία. I ja avancem que no creiem que el conjunt de referències als molts que en aquest sentit hom pot trobar si més no a l'Ètica nicomaquea, avaluï la idea que aquests molts, genèricament considerats, siguin *naturalment* incapaços per a la virtut. Si a això s'afegeix el que a continuació es reflecteix en relació amb la possibilitat prevista per l'estagirita que οἱ πολλοί defineixin un escenari

³⁸⁶ La cursiva és nostra. La versió d'Araujo-Mariás s'hi queda a mig camí (“Hay que decir, pues, que toda virtud perfecciona la condición de aquello de lo cual es virtud y hace que ejecute bien su operación”), mentre que la resta de traduccions consultades en donen versions dispars (la de Rolfes-Bien és molt similar a la d'en Batalla, per exemple); podríem, però, destacar el comentari que en fa Gigon, qui assenyala que ens trobem davant d'una “formale Begriff der Tugend als der bestmöglichen Verwirklichung jeder gegebenen Anlagen” (op. cit., p. 371; la cursiva nostra). Cfr. també *supra* la nota 300, on palesem la presència d'aquest, diguem-ne, “aristocratism moral” també a la *Política*.

³⁸⁷ Op. cit., p. 216.

sociopolític no necessàriament esbiaixat, aleshores la consideració global de la condició moral d'aquests molts la podríem expressar en els següents termes:

“(...) for the most part the Many, in their characters, cannot be otherwise. The point is not that they were destined *from birth* to be what they are, but that, given what their early life has been, their moral habits are now so constituted that for the most party they cannot be changed.”³⁸⁸

Quant al segon tret abans esmentat en relació amb el perfil sociopolític bàsic de οἱ πολλοί, a saber, que no constitueixen un actor necessàriament esbiaixador del rumb que escau a la comunitat política, és explicat pel mateix Aristòtil a la *Política* en el capítol 11 del llibre Γ', després que en el capítol anterior es preguntí sobre les múltiples possibilitats relatives a qui ha d'exercir el govern a la ciutat; l'inici de la resposta, ja en el mencionat capítol onzè, passa per la consideració que siguin precisament els molts aquells qui detinguin el poder principal:

“Dejemos las demás soluciones para hablar de ellas en otra ocasión; pero la de que la masa [τὸ πλῆθος] debe ejercer la soberanía más bien que los que son mejores, pero pocos, podría parecer plausible y, aunque no exenta de

³⁸⁸ GARRET, J., op. cit., p.188. Demés, la hipòtesi que defensem vindria avalada per la consideració aristotèlica que “si se ha dicho con razón en la *Ética* que la vida feliz es la vida sin impedimento de acuerdo con la virtud, y que la virtud consiste en un término medio, necesariamente la vida media será la mejor, por estar el término medio *al alcance* de la mayoría [τὸν μέσον ἀναγκαῖον βίον εἶναι βέλτιστον, τῆς ἐκάστοις ἐνδεχομένης τυχεῖν μεσότητος] (*Política*, 1295^a35-39; l'expressió “al alcance”, destacada per nosaltres, s'adequa al sentit en què la font s'expressa i cospa de manera molt aproximada la idea que aquí s'està defensant).

dificultad, encerrar tal vez algo de verdad. En efecto, los más [τοὺς πολλοῦς], cada uno de los cuales es un hombre incualificado [οἱ σπουδαῖος ἄνηρ], pueden ser, sin embargo, reunidos, mejores que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto, lo mismo que los banquetes para los que contribuyen muchos son superiores a los costeados por uno solo. Como son muchos, cada uno tiene su parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, viene a ser la multitud como un solo hombre con muchos pies, muchas manos y muchos sentidos, y lo mismo ocurre con los caracteres y la inteligencia. Y por esto juzgan también mejor las masas las obras musicales y poéticas: unos pueden apreciar una parte, otros otra, y entre todos, todas.”³⁸⁹

Es tracta d'un passatge que ha generat abundosa literatura, atès que sembla contravenir les habituals consideracions d'Aristòtil entorn de la figura dels molts, i introdueix en la seva teoria sociopolítica un matís que relativitza la prevista efectivitat dels règims aristocràtics³⁹⁰ en favor dels règims de perfil clarament democràtic. Edmond en fa l'exegesi següent:

“(…) la solution democratique n'a de consistance et de valeur que si tous les citoyens, ou du moins la majorité d'entre eux, peuvent faire preuve de vertu et de perspicacité. L'appel à des qualités collectives suppose qu'il n'existe pas d'hommes «sans qualité» et ce, par nature. La nature ne peut, à moins de de contredire et de n'être pas un principe, produire de déchets, y compris de déchets humains, qui ne seraient qu'injustes et insensés. Le «rattrapage» sur

³⁸⁹ 1281^a39-1281^b12.

³⁹⁰ Cfr., p.e., 1281^a18: “(…) si los más [οἱ πλείους] se reparten los bienes de la minoría evidentemente destruyen la ciudad”; fins i tot en aquest capítol de la *Política* en què els molts surten, com s'està assenyalant, força benparats des d'un punt de vista polític, hom pot trobar la ja citada afirmació que “[p]arece absurdo [ἄτοπον] que los ciudadanos inferiores [τοὺς φάλους] tengan autoridad sobre asuntos más importantes que los superiores [τῶν ἐπιεικῶν]” (1282^a25-26).

le plan collectif de l'insuffisance des qualités propres à chacun suppose que celles-ci ne soient pas inexistantes: une somme de zéros est toujours égale à zéro.”³⁹¹

Veiem, doncs, que hom pot desplegar notables arguments que ens permetrien de no haver de considerar com una espècie de “boutade” la defensa *política* que Aristòtil fa dels molts, i val a dir que aquesta defensa política també haurà d'incidir finalment en la valoració ètica de la dita figura col·lectiva, atès que “[l]a vertu et la clairvoyance collectives ne sont pas des fictions auxquelles on feint de croire si elles ont un point d'ancrage dans celles de chaque citoyen”³⁹². Justament al llarg del següent apartat mirem de mostrar en quin sentit cal efectuar aquesta valoració ètica dels molts, valoració que s'hauria de produir en un sentit que no menystingués la concreta potencialitat política d'aquesta figura col·lectiva i que per tant no podrà situar oí πολλοί en una espècie de marginalitat moral. Certament els molts no semblen capaços d'assolir un a un l'ideal de vida virtuosa previst per Aristòtil, i així venim de mostrar-ho, però aquesta constatació no els col·loca automàticament en una circumstància moral enterament esbiaixada, essent-ne la potencialitat política que els atribueix Aristòtil prova fefaent.³⁹³

³⁹¹ Op. cit., p. 68.

³⁹² Id.

³⁹³ Hi ha qui s'ha mostrat encara més generós amb la figura dels molts a partir de l'anàlisi del passatge de la *Política* que venim de citar, en el sentit que “(...) there is a kind of civic goodness that may be the ground and goal of civic friendship. This friendship holds between men *qua* citizens, and in that role men may take on qualities from one another in the course of the political process (...). In this way it is by reason of their very variability (‘like the Euripus’, *NE* 9.6.1167b7) that they are susceptible to collective influences that may generate in them a wisdom, and mutual goodwill, that they lacked individually. Political friendship with the transient and partial personas that result may indeed fail to be ‘for virtue and for themselves’ (9.8.1171a19): the virtue that grounds it is too limited in domain and duration, and too dependent upon others, to amount to ‘themselves’. But goodness, of a kind, and not mere utility, is still its concern” (PRICE, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 199-200). Hom podrà comparar aquesta

L'exegesi d'Edmond, demés, recolza en la consideració que l'activitat crítica inherent a l'exercici democràtic individual "est une arme naturelle"³⁹⁴. Aquest autor arriba a la conclusió en qüestió després d'un altre interessant argument que creiem pertinent de reproduir:

"La démocratie est le régime où les opinions des citoyens jouent un rôle de premier plan. L'éloge des opinions et du débat va de pair avec la valorisation des non-spécialistes. L'immense majorité des citoyens n'est pas compétente. Or, c'est la sommation de ces non-compétences qui produit l'équivalent collectif d'une «compétence». Sauf à considérer qu'il s'agit là d'un tour de passe-passe, il faut bien que la non-spécialisation propre à chacun ait une valeur. (...) Un non-spécialiste exerce une activité (une action, une production, un avis critique) sans se référer à une *technè*. (...) Ils [les non-spécialistes] pratiquent la critique naturellement et non techniquement d'abord, sans avoir besoin de recourir aux procédés de la rhétorique. Ce flair est «une arme» que la nature a donnée aux hommes (...) dont ils se servent spontanément. (...) Nous ne pensons pas pour autant qu'Aristote dévalorise le «milieu nature» de la politique qu'est le débat. (...) La perspicacité ne devient collective que dans par les débats qui ont lieu à l'assemblée du peuple. Cette transformation est réelle grâce à l'espontanéité naturelle qui anime le *logos*. L'intérêt porté par Aristote à la rhétorique doit être bien compris: la politique n'est pas réduite aux discours fabriqués par les procédés de l'art de la rhétorique, lesquels font naître l'illusion de discours démonstratifs; elle est, par contre, liée à cet usage naturel du *logos* qui peut déjouer les pièges que sont manipulations et supercheries."³⁹⁵

exegesi de l'amistat política notablement indulgent quant a la figura dels molts, amb l'exegesi que d'aquesta forma d'amistat fem a 3.2.1.

Existiria, doncs, la possibilitat de concebre un Aristòtil que es veiés abocat a defensar les tesis democràtiques que venim de palesar, a partir de la determinació de l'essència naturalment política de l'home per la possessió de la paraula. Al capdavant, tampoc no es tractaria d'una defensa que l'hagués de situar en una posició teòrica especialment incòmoda, atès que “[t]oute critique élitiste du peuple laisse entière la question pourtant inévitable: que faire du *demos*? La question fait penser à celle qui fut posée au XVIII^e siècle: « Est-ce utile de tromper le peuple? » Elle tourne autour de la relation entre le bien commun et la conscience qu’a ou non le peuple de son propre bien. Le peuple peut-il ou non se penser comme communauté politique? De deux choses l’une: *ou bien* le peuple est comme un enfant qui ne sait pas ce qui est bon ou non pour lui-même; (...) *ou bien* le peuple est une entité qui a de la raison, de la vertu et de la clairvoyance, et dans ce cas, la question de l’utilité de le tromper n’a pas non plus de sens”³⁹⁶.

La possibilitat, per cert, de valorar èticament el gruix del *demos* o, essent estrictes, un representant típic d'aquest col·lectiu, a partir de la comparació i posterior identificació amb algú qui encara no ha assolit la maduresa intel·lectual i moral esperable d'un ciutadà de la polis, també és plantejada per Garrett en el seu article sobre els molts, i d'igual manera descartada (creiem que, efectivament, això és el que finalment ens proposa Edmond, que considerem els molts com una figura que el text aristotèlic permet defensar èticament des d'una perspectiva política, essent això només possible si aquests molts són almenys madurs quant al desenvolupament de les seves capacitats, diguem-ne, “relacionals”). Garrett construeix la seva argumentació a partir de la comparació de determinats passatges de la

³⁹⁴ Ibid., p. 69.

³⁹⁵ Ibid., p. 68-69.

³⁹⁶ Ibid., p. 71-72.

Retòrica amb d'altres de l'*Ètica nicomaquea*, passatges l'anàlisi dels quals mostra efectivament com Aristòtil considera que “[t]he youth, therefore, live by their passions in one sense—in perhaps the most obvious sense. Meanwhile, elderly people tend to live instead by the passion for gain—it is the primary passion which survives when capacity for other passions atrophies. But for Aristotle the Many who are neither small children nor youth have characters similar to those of elderly people. They tend to cowardice, to shamelessness, to concentration upon gain, and they are unconcerned about honour *for its own sake or its connection with virtue*”³⁹⁷. Al mateix temps, Garrett reconeix obertament que els textos aristotèlics reflecteixen que entre els joves i els molts “there is a common denominator: reflection about the nature of the good life plays a very small role (...). But the desires of younger people are subject to more violent changes because of biological processes associated with adolescence and early adulthood, on the one hand, and the comparatively unformed nature of young people’s moral habits, on the other. One might state the distinction roughly this way: for the youthful, it is especially appetites and passions which are most changeable; for the *fauloi* (leaving aside the “most vulgar”) it is wishes or notions of happiness. This claim is consistent with Aristotle’s view that the Many are excessively concerned with money. Money is an instrument which can be directed to almost any end”³⁹⁸. Tot plegat, en fi, s’adiu a la perfecció amb la idea que “[é]s un fet que molta gent [οἱ πολλοί] vol ésser ben tractada, però els costa de fer el bé perquè no en veuen la utilitat”³⁹⁹.

³⁹⁷ Op. cit., p. 186. La cursiva nostra.

³⁹⁸ Id. Ja s’ha assenyalat en quin sentit vincula Garret οἱ πολλοί i οἱ φαύλοι.

³⁹⁹ 1163^b25-26.

Reconeguts estudiosos dels textos relacionats amb l'estagirita, d'altra banda, ja havien apuntat en els seus treballs una relació de sinonímia entre les expressions 'οί πολλοί' i 'οί φαύλοι' a la font aristotèlica. Un primer testimoni en aquest sentit ja el tenim en el comentari de Grant a l'*Ètica nicomaquea*, on a l'hora de destacar la idea exposada a 1099^a11 que οί πολλοί són l'escenari d'un conflicte de plaers, s'hi diu que "[t]he φαῦλος [referint-se a οί πολλοί] is not an organic whole. His desires do not represent the good of a permanent personality, but are merely the cravings of this or that part as separately affected."⁴⁰⁰. També ho fa, per exemple, G.E. Else en el seu comentari de la *Poètica*⁴⁰¹, i l'establiment de la relació vindria en aquest cas justificat pel fet que "Aristotle has particularly and consciously in mind the characters of Homer and tragedy on the one side and of parody and comedy on the other. That is, his two categories [σπουδαῖοι i φαῦλοι] are not first established on abstract grounds and then tailored to fit literature, but are essentially derived from the latter to begin with. Or let us say rather, from the ideals of Greek life as they were embodied in literature. The σπουδαῖοι are the *heroes*, the φαῦλοι are οί πολλοί, the great mass of ordinary earthlings"⁴⁰². També I. Düring reconeix aquesta dimensió històrica de la relació que aquí estem plantejant i documentant, quan afirma sense embuts que Aristòtil "war in seiner Auffassung des Gesellschaftslebens an die Vorurteile seines Volkes und Zeitalters gebunden. Mit sehr wenigen Ausnahmen bezeugt die klassische griechische Literatur von Homer bis auf Menander und Epikur die absolute Geringschätzung der einfachen, ungebildeten Leute. Sie waren οί φαῦλοι, die Vielen, mit denen man nicht rechnete; (...) sie seien zufrieden, wenn sie einfach, wie auch immer, durchs Leben

⁴⁰⁰ Op. cit., vol. I, p. 125.

⁴⁰¹ Vid. op. cit., p.73-74.

⁴⁰² Ibid., p. 78. Segons Sparshott, "[o]ne of Aristotle's problems, though he never acknowledges it, will be to reinstate this class distinction so that it seems to reflect free choices rather than result from destinies of domination and subjection with their associated value systems" (op. cit., p. 29-30).

kommen könnten”⁴⁰³. Si més no de manera implícita, doncs, la tesi concreta que aquí es defensa, a saber, que οἱ πολλοί són (οἱ) φαύλοι, ha estat ja considerada per reconeguts exegetes de l'estagirita, però en general calia documentar-la i acabar-la d'il·lustrar amb una exposició més profusa de cadascun dels termes de la comparació, tasca que, quant a la figura de οἱ πολλοί, s'ha mirat de dur a terme en les pàgines precedents.

⁴⁰³ Op. cit., p. 446. Cfr. també la p. 458, on s'identifica l'home comú (“den gemeinen Mann”) amb “οἱ φαύλοι, die Nichtsnutzigen”, que també serien “die Vielen”.

3.1.3 La possibilitat de considerar οἱ πολλοί com a estàndard moral: la qüestió de l'ἀκρασία

Un cop determinada, en termes generals, la rellevància moral i política de la figura de οἱ πολλοί, a continuació mirarem d'exposar en quin sentit la dita figura fins i tot constitueix un estàndard moral dins la teoria ètica aristotèlica, entès aquest estàndard com una conducta típus que és presa com a referència a l'hora de valorar conductes concretes. La possibilitat de fer aquest plantejament ve donada per l'existència d'una sèrie de passatges a la font que suggeririen el mencionat paper de οἱ πολλοί, essent aquests passatges els següents:

A: “Quant a les apetències pròpies, en canvi, el desviament és més corrent i divers [πολλοὶ καὶ πολλαχῶς ἀμαρτάνουσιν]. Perquè, si bé és cert que els qui anomenem vel leitosos [φιλοτιούτων] són aquells qui s'hi complauen en aspectes en què caldria no fer-ho [τῷ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ], *més que no ho fa la majoria* [τῷ μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολλοί], o d'una manera inadequada [ἢ μὴ ὡς δεῖ], els desenfrenats s'hi complauen totalment i sense mesura [οἱ ἀκόλαστοι ὑπερβάλλουσιν]. En efecte, el qui és desenfrenat es complau en allò en què cal no complaure's perquè és detestable [μισητὰ]. I si mai es complau en alguna cosa en què cal fer-ho, ho fa sense mesura i més que no ho fan els altres [μᾶλλον ἢ δεῖ ἢ ὡς οἱ πολλοί].”⁴⁰⁴

⁴⁰⁴ EN, Γ, 1118^b21-27. La cursiva és nostra. Quant a la darrera traducció que Batalla fa de ‘οἱ πολλοί’ per “els altres”, és tan estranya com inacceptable, i val a dir que l'explicació que dona de l'inici del passatge també resulta poc comprensible: “Ultrapassar allò que fa la majoria (ὡς οἱ πολλοί) no és, en si mateix, cap criteri de desenfrenament. Tanmateix –com que οἱ πολλοί ocupen ací el lloc de ὁ φρόνιμος (...), fer el que fa la majoria és un indicati d'aproximació a la mesura virtuosa” (op. cit., p. 256n).

B: “Es evidente que la expresión «amigo de tal cosa» [φιλοτιούτου] tiene muchos sentidos, y no damos siempre el mismo al amigo de honores o ambicioso [φιλότιμον], sino que lo alabamos en cuanto es en mayor grado que la mayoría [ἐπαινοῦντες μὲν ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ οἱ πολλοί] y lo censuramos en cuanto es más de lo debido [ψέγοντες δ’ ἐπὶ τὸ μᾶλλον ἢ δεῖ]; y como el término medio carece de nombre, los extremos parecen disputárselo como vacante.”⁴⁰⁵

C: “Pel que fa als plaers i dolors, als apetits i fàstics, propis dels sentits del tacte i del gust, en relació amb els quals anteriorment hem definit el desenfrenament i la tempraça, és possible una doble captinença: hom pot sucumbir allà on la majoria reïx [ἡττᾶσθαι καὶ ὦν οἱ πολλοὶ κρείττους], i hom pot recedir allí on la majoria sucumbeix [κρατεῖν καὶ ὦν οἱ πολλοὶ ἥττους]. Aquestes dues captinençes, quan tenen per objecte el plaer, originen la moderació i la immoderació [ἀκρατῆς ὃ δ’ ἐγκρατῆς]; i quan tenen per objecte el dolor, originen la mol lície o el tremp [μαλακὸς ὃ δε καρτερικός]. Entremig cal situar l’habitud que té la majoria de la gent [μεταξὺ δ’ ἡ τῶν πλείστων], malgrat que més aviat tendeixi vers les captinençes pitjors.”⁴⁰⁶

D: “El qui defalleix allí on gairebé tots els altres resisteixen i es mostren fermes [Ὁ δ’ ἐλλείπων πρὸς ἅ οἱ πολλοὶ καὶ ἀντιτείνουσι καὶ δύνανται] sucumbeix a la mol lície i a l’amanerament, per tal com l’amanerament [τρυφή] és una mena de mol lície [μαλακία].

⁴⁰⁵ EN, Δ, 4, 1125^b14-16. La versió d’Araujo i Mariás s’ajusta més al text original i posa de manifest el paper de referència que juguen els molts a l’hora de considerar qüestions relatives a la virtut i el vici; la versió d’en Batalla, que un cop més sustrau poder explicatiu a la font, és la següent: “Admès, doncs, que l’expressió *àvid d’alguna cosa* té molts significats, és evident que, quan diem *àvid d’honor*, no volem pas dir sempre el mateix, car tant podem elogiar l’ambició d’excel·lir sobre tothom, com podem blasmar la indiferència a fer el que cal fer” (op. cit., p. 288).

⁴⁰⁶ EN, Η, 8, 1150^a9-15.

(...) Trobar-se sotmès per plaers i dolors que són excessius i violents no sols no té res d'estrany, ans suscita indulgència. (...) En canvi, sí que ens estranya que allí on la majoria resisteix [πρὸς ᾧς οἱ πολλοὶ δύνανται ἀντέχειν] alguns sucumbeixin i no es mostrin fermes quan llur feblesa no s'explica per una deficiència hereditària o per una malaltia, com és ara el cas dels reis escites la mol lície dels quals és hereditària, o com la constitució del sexe femení comparat amb el masculí.⁴⁰⁷

E: “Els immoderats arravatats són millors que aquells qui posseeixen la norma recta sense fer-ne cas [?]. Car aquests darrers se sotmeten a una passió més feble i no actuen pas sense haver deliberat abans, com fan els primers. L'immoderat, en canvi, s'assembla a qui s'embriaga de seguida, amb poc de vi o, en tot cas, amb menys quantitat que la majoria [ἐλάττονος ἢ ὡς οἱ πολλοί].”⁴⁰⁸

F: “Així, la moderació i la immoderació es donen en relació amb allò que excedeix l'habitud que té la majoria [ἀκρασία καὶ ἐγκράτεια περὶ τὸ ὑπερβάλλον τῆς τῶν πολλῶν ἕξεως]. El moderat persisteix en les seves decisions amb més fermesa que no ho fa la majoria; l'immoderat ho fa amb menys fermesa [ὁ μὲν γὰρ ἐμμένει μᾶλλον ὁ δ' ἥττον τῆς τῶν πλείστων δυνάμεως].”⁴⁰⁹

(A) fa referència al vici del desenfrenament i podríem dir que, quant als agents que s'equivoquen en la conducta relacionada amb les apetències implicades en aquest vici, planteja la triada següent: els estrictament desenfrenats (οἱ ἀκόλαστοι), els anomenats

⁴⁰⁷ EN, H, 8, 1150^b1-15.

⁴⁰⁸ EN, H, 9, 1151^a1-6.

⁴⁰⁹ EN, H, 11, 1152^a25-27.

φιλοτιουούτων, i οἱ πολλοί. Els primers s'equivocarien *absolutament*, els tercers ho farien *parcialment* i els segons, finalment, podrien equivocar-se més que ho fan els molts, però sense arribar al grau d'esbiaixament dels típicament desenfrenats. S'observa, doncs, com la figura de οἱ πολλοί pren un paper de referència, i en aquest passatge sembla constituir-se en la figura oposada a οἱ ἀκόλαστοι, *dins l'àmbit del mal moral i quant a l'excés*. A (B), en canvi, οἱ πολλοί són considerats com a agents que erren per defecte, però conserven el dit paper referencial, el qual mantenen en tota la seqüència (C) – (D) – (E) – (F), relacionada amb la qüestió de la incontinència. Ens trobem, per tant, davant d'una figura cabdal per a l'ètica aristotèlica, ja que és utilitzada de diverses maneres a fi de palesar des d'un punt de vista pràctic allò que està bé i allò que està malament. El repte, però, és donar consistència teòrica al conjunt de tots aquests diferents usos de 'οἱ πολλοί', així com mostrar també en quin sentit aquestes destacades al·lusions a aquesta figura guarden ordre amb altres parts de la doctrina ètica de l'estagirita (i principalment, és clar, en relació amb l'assumpte principal d'aquest treball).

Per exemple, sembla que cal comparar la presentació de caire estadístic que del fenomen de la incontinència hom pot trobar a la ja assenyalada seqüència (C) – (D) – (E) – (F), amb determinats passatges de la presentació de caire pràctic que hom pot trobar al llarg del novè capítol del llibre H de l'*Ètica nicomaquea*, allà on la incontinència és comparada amb l'ἀκολασία:

G: 'Ἵμμοδερατ (...) es penedeix del que ha fet. (...) la immoderació es produeix en contra de l'escolliment (...). L'immoderat té un tarannà que li fa perseguir els palers corporals, a l'excés i en contra de la norma recta [παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον], però sense estar-

ne persuadit. (...) endut per la passió, s'aparta de la norma recta. La passió el domina talment que no actua d'acord amb la norma recta. No obstant això, la passió no li modifica pas el tarannà fins a fer-li creure que ha de perseguir a son lloure els plaers.”⁴¹⁰

Al seu torn, tant la presentació estadística com la pràctica han de ser comparades, finalment, amb la presentació de caire més científic que hom pot trobar en el cinquè capítol del Llibre H de la mateixa *Ètica nicomaquea*, entre 1147^a24 i 1147^b6, i de la qual nosaltres en destaquem el següent passatge:

H: “(...) un hom és immoderat a causa d'una certa raó o opinió, la qual no va, però, essencialment en contra de la norma recta, ans només hi va accidentalment, per tal com és l'apetit i no pas l'opinió allò que s'hi oposa. [τῷ ὀρθῷ λόγῳ.]”⁴¹¹

Veiem, doncs, que la incontinència és presentada com un capteniment *minoritari* (aproximació estadística) consistent en una suspensió *provisional* del bon judici quant a allò que cal fer en matèria d'apetències (aproximació científica), suspensió deguda a la irrefrenable puntual força de la passió en la dinàmica volitiva de l'agent, circumstància que provoca indefectiblement un penediment posterior a l'execució de l'acte indegut (aproximació pràctica). Segons (C), al seu torn, la continència és estadísticament també minoritària, mentre que científicament pot ser presentada com una especial fermesa quant a les resolucions rectes que es tradueix pràcticament en l'execució dels actes (rectament) escollits, tot i una important força de la passió en contra. I enmig d'una i altra, el

⁴¹⁰ 1150^b30-1151^a24.

capteniment de οἱ πολλοί, un capteniment que serveix precisament per a presentar des d'una perspectiva sociològica el fenomen de la incontinència però que cal delimitar científicament i pràctica. En aquest sentit, l'única informació que ens dóna l'estagirita quant a les qüestions implicades en el tema de la incontinència és que οἱ πολλοί tendeixen, segons es diu en el mateix passatge (C), “vers les captinences pitjors” (τὰς χειρους), i una concreció d'aquesta idea la tindríem, per exemple, en l'afirmació que οἱ πολλοί “φιλοχρήματοι μᾶλλον ἢ δοτικοί”⁴¹². Quin contingut moral general, però, cal donar a aquesta expressió? Essent estrictes hauríem d'atendre a les presentacions pràctica i científica de la incontinència per a poder donar-hi resposta, però aleshores es generen nous interrogants: Quina és la relació de οἱ πολλοί amb la “norma recta” (cfr. passatges (G) i (H))? És que només suspenen *parcialment* un eventual bon judici quant a allò que cal fer en matèria d'apetències, essent-ne el resultat una actuació força però no enterament esbiaixada? Mostren, en conseqüència, algun tipus de penediment? Recordem que, per a Aristòtil, “[e]ls raonaments no poden, però, encoratjar la majoria [τοὺς δὲ πολλοὺς] a cercar la sobergueria [καλοκαγαθίαν]. Car la majoria de la gent no es deixa persuadir pel punt d'honor, sinó per la por, ni es deixa apartar de la depravació [τῶν φαύλων] per la vergonya, sinó pel càstig. La gent, vivint dominada per la passió [πάθει γὰρ ζῶντες], busca el seu plaer i allò que li'n produeix, però defuig el dolor contrari. No comprèn [οὐδ' ἔννοιαν] allò que és noble i plaent de debò perquè és incapaç de gaudir-ho [ἄγευστοι

⁴¹¹ 1147^b1-4. Quant a la consideració del text que va de 1147^a24 a 1147^b6 com la part de l'EN en què es fa l'exposició científica de l'ἄκρασία, ens remetem a les consideracions d'Oriol Salgado sobre la qüestió, les quals reflectirien el consens dels estudis aristotèlics al respecte (op. cit., p. 200).

⁴¹² EN, Δ, 3, 1121^b15. Altre cop ens veiem amb el deure de denunciar l'esbiaixada traducció de Batalla, qui tradueix el passatge com segueix: “L'avarícia és també connatural als homes, més que no pas la prodigalitat”. És una versió que identifica il·legítimament la classe dels homes amb la figura de οἱ πολλοί, i endemés introdueix un element ontològic (la “connaturalitat”) allà on només hi ha una constatació moral d'ordre sociològic.

ὄντες]. Quina raó pot transformar, doncs, gent d'aquesta mena? No és gens fàcil de canviar amb la raó allò que ha fixat un capteniment inveterat”⁴¹³.

El mot ἔννοια té el sentit primordial de “tenir en ment” o “tenir en consideració”, no pas de “comprensió” o “coneixement”; al mateix temps, ser ἄγευστος no vol dir pas “ser incapaç de gustar” sinó senzillament “inexpert en el gust”⁴¹⁴. D'aquesta manera, el que s'està reflectint en el passatge que s'acaba de citar és que els molts, en viure immersos en la passió i, per tant, en viure sense tastar allò que cau fora d'ella, no atenen a allò vertaderament plaent i noble. No s'està negant pas que aquests molts puguin tenir determinades intuïcions quant al, des de la perspectiva aristotèlica, contingut autèntic de la vida bona⁴¹⁵, ni se'ls està atribuïnt cap tipus d'incapacitat estructural congènita que els impedeixi d'eventualment gustar aquell contingut; senzillament s'assenyala una determinada correlació entre tipus de vida i aspiracions morals. Assegura aquesta correlació algun tipus de presència de la recta raó en la conducta de οἱ πολλοί, que propiciï al seu torn algun tipus de penediment quan aquesta conducta és esbiaixada? Clarament no. Però aquesta manca d'evidència no justificaria el menysteniment teòric (que hom podria estar temptat de practicar) de tot un col·lectiu els membres del qual, endemés, resulten ser menys

⁴¹³ EN, K, 10, 1179^b10-15.

⁴¹⁴ Cfr. LIDDELL, H.G. and SCOTT, R. (Comps.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1985⁹, p. 9 i 570, on precisament es fa referència entre d'altres al passatge de l'EN acabat de citar, a fi d'avaluar els significats bàsics d'aquests mots.

⁴¹⁵ De fet, podríem dir que a la font s'està considerant implícitament aquesta possibilitat quan s'afirma que “el qui viu dominat per la passió (ὁ κατὰ πάθος ζῶν) no s'entendrà de raons que l'en vulguin apartar, ni potser les comprendrà. I com se'l podrà convèncer que canviï si aquest és el seu determini? En general, la passió no cedeix a la raó, sinó a la força” (EN, K, 10, 1119^b26-28); clarament l'exposició hauria pogut estar més categòrica quant als límits epistèmics dels qui viuen segons passió, amb la qual cosa queda la porta oberta per a la consideració d'intuïcions morals en el si dels molts en la línia que s'acaba de palesar.

incontinentes que el típic incontinent, i menys desenfrenats que el típic desenfrenat, com es pot comprovar a partir dels passatges que prèviament s'han seleccionat.⁴¹⁶

Per tant, tenim davant nostre un grup social de perfil moral poc definit però clarament decantat, en tot cas, cap a conductes no virtuoses (encara que, insistim, en cap cas instal·lades en un esbiaixament radical), i que aconsegueix una important funció des d'un punt de vista sociològic tot il·luminant la comprensió típicament ètica: ser referència estadística per a la presentació de les conductes incontinent i, en menor grau, desenfrenada. Una referència estadística el contingut de la qual ens porta a diferir del que afirma Oriol Salgado en el seu estudi de la presentació aristotèlica de la incontinència:

“Desde esta consideración de la virtud como estado habitual en el que reside la felicidad humana, se extiende hacia el resto de disposiciones. En concreto, el vicio es un estado habitual opuesto a la virtud. Esta primera extensión se realiza en el capítulo 6 del libro II, donde Aristóteles comienza a hablar no sólo de la virtud, sino de la virtud y el vicio. Pero en el libro VII Aristóteles,

⁴¹⁶ Hom podrà trobar una explicació alternativa (tot i que no estrictament contrària) de com conjugar els aspectes estadístics, pràctics i científics de la figura de οἱ πολλοί quant als assumptes implicats en la qüestió de la incontinència, a Garrett, op. cit., p.182: “(...) continence and incontinence fall on opposite sides of the average with respect to “abiding” and “not abiding,” not with respect to the correctness and incorrectness of the moral beliefs against which appetite rebels. Most *fauloi* are intermediate between those who entirely “abide” and those who always fail to “abide,” though perhaps they lean towards “the worse” (1150^a15-16): which is to say, they give into what *they* regard as temptation more than they overcome it”. Si fos així, però, la *matèria* de les accions a anàlisi no semblaria importar gens, però el contingut dels passatges (C) i (D), on es parla explícitament dels actes i no de com s'arriben a dur a la pràctica, no avala aquesta possibilitat. També Grant s'hauria expressat en un sentit similar al de Garrett quan, en comentar el passatge (C) dels aquí escollits, afirmava que “[continent and incontinent are fixed] relatively to what is, as implying more or less continence than people in general have. And yet there is evidently some reference beside to the standard of what ought to be, else it could not be said that people in general verge rather to the worse side. (...) To represent the majority of mankind as possessing a mediocre moral character, neither eminently good nor bad, but inclining to weakness, was in accordance with the Greek point of view” (op. cit., 2, 210-220). I encara podríem trobar una tercera explicació de l'al·lusió a οἱ πολλοί en la teoria aristotèlica de la incontinència a Burnet, quan en ocasió del nostre passatge (A) afirmava que “[w]hat οἱ πολλοί do would be the average or ἀριθμητικὴ μεσότης, not the μεσότης πρὸς ἑμᾶς” (op.cit., p. 158; la formulació d'aquesta suggerent perspectiva, però, va

con el estudio de los nuevos estadios habituales, rompe con una impresión que podría haber dejado el desarrollo de la *Ética a Nicómaco* hasta este momento: que la única alternativa para el hombre es el vicio o la virtud. Lo común, por el contrario, es encontrarnos con ejemplos de los dos estados que se van a estudiar: la *enkráteia* y la *akrasía*⁴¹⁷

Tal com creiem que ha quedat prou reflectit, la qualificació de “común” dels estats continent i incontinent, és impròpia. Fins i tot vistos en conjunt, que és allò que fa O. Salgado, els exemples individuals d’ambdós capteniments no superarien, en bona lògica, els exemples de capteniment de οἱ πολλοί, i val a dir que al marge de tots plegats caldria també considerar estadísticament tant els exemples individuals de temprança com els exemples individuals de desenfrenament, a fi d’exhaurir les possibilitats morals entorn de la influència de la passió en la conducta típicament humana⁴¹⁸. Perquè tant en el cas dels molts, com en el dels continents i incontinents, la passió hi és present com a factor coexplicatiu de l’esdevenir-se dels seus actes, essent el cas que això no ho podem dir a l’hora de donar compte de la conducta del temperat, mentre que ho afirmarem de manera singular en el cas del desenfrenat. Quant al primer d’aquests dos últims, l’estagirita deixa clar que “si ésser moderat [ἐγκρατής] implica dominar apetits violents i depravats [φάυλας], el temperat no serà moderat i el moderat no serà temperat, perquè aquell qui és temperat es caracteritza per la manca d’apetits excessius i depravats. Tanmateix, el moderat en té, d’aquests apetits

seguida de l’estranya afirmació que “[b]ut any wide divergence from the average raises the presumption of excess or defect”, i és que no podem donar raó de la formulació adversativa de la tesi que hi és implicada).

⁴¹⁷ Op. cit., p. 193-194.

⁴¹⁸ Deixem ara de banda, doncs, la θηριώδης, però també el vici oposat al desenfrenament, atès que “[d]e gent que falli per manca davant els plaers, això és, que s’hi complagui menys que no caldria, n’hi ha ben poca. Car és inhumà de tenir aquesta insensibilitat” (EN, Γ, 14, 1119^a5-6).

[literalment, “n’ha de tenir”, ἀλλὰ μὴν δεῖ γε]”⁴¹⁹. Així doncs, la passió, entesa com el conjunt d’apetits referits al plaer que empenyen amb força l’home cap a camins que el desvien del seu autèntic fi⁴²⁰, no juga cap paper en la dinàmica volitiva del temperat, presidida per un acord de conjunt entre el desig i la intel·ligència, si més no quant als plaers del tacte i del gust. Pel que fa al desenfrenat, la passió hi juga un paper singular en tant que és constituïda en regla de conducta⁴²¹, fet que distingeix aquest desenfrenat tant de l’incontinent (per a qui el principi degut de conducta no perd validesa, des d’un punt de vista teòric, tot i l’execució d’actes que se n’aparten), com d’un membre típic de οἱ πολλοί, per a qui les elaboracions racionals entorn de la qüestió de la conducta semblen tenir un paper secundari i senzillament serà habitualment arrossegat per una passió que no té per què ser sempre violenta ni estar adreçada als mateixos objectes. És clar, tots tres poden arribar a cometre el mateix acte esbiaixat, però els camins que els hi portin seran de naturalesa ben diferent en cada cas.

Així doncs, quant als anomenats plaers “necessaris”, hom podrà considerar esquemàticament fins a cinc tipus de conducta típicament humanes a partir de l’estudi de la influència de la passió en la dinàmica volitiva dels agents i els seus actes: 1) el temperat o qui assumeix i practica els preceptes bàsics de la recta raó sense que hi hagi cap tipus de conflicte entre la seva intel·ligència i el seu desig, 2) el continent o qui assumeix i practica

⁴¹⁹ EN, H, 3, 1146^a10-12.

⁴²⁰ Aquesta comprensió de la passió constituiria una concreció de la genèrica presentació que se’n fa a EN, B, 4, 1105^b19-23, arran de la necessitat de determinar què hagi de ser la virtut: “Com que les coses que s’esdevenen en l’ànima són de tres menes, a saber, passions (πάθη), potències i hàbituds, la virtut ha de formar part d’una d’elles. Considero passions: el desig, la ira, el temor, la temeritat, l’enveja, la joia, l’amistat, l’odi, el deler, la gelosia, la compassió; tot allò, en general, que comporta plaer o dolor”. La concreció en qüestió vindria avalada pel contingut de determinats passatges de la font com ara el següent: “Viuen [els joves] empesos per la passió [κατὰ πάθος] i, més que cap altra cosa, persegueixen el que els és plaent i immediat” (EN, Θ, 3, 1156^a31-32).

els preceptes bàsics de la recta raó però havent-se de sobreposar a un fort desig en contra, 3) el membre típic dels molts que més aviat acostuma a no practicar els preceptes bàsics de la recta raó sense que es pugui precisar amb exactitud quin és el grau d'assumpció teòrica dels dits preceptes, 4) l'incontinent o qui fracassa sistemàticament en l'acompliment dels preceptes bàsics de la recta raó perquè, tot i assumir-los plenament, no se sobreposa al fort desig que l'empeny en sentit contrari, i 5) el desenfrenat o qui incompleix sistemàticament els preceptes bàsics de la recta raó perquè no els assumeix teòricament i actua en conseqüència.⁴²²

La classificació precedent incorpora implícitament una consideració del *treball pràctic* de cadascun dels agents en qüestió. Així, el temperat és aquell qui ha treballat (més o menys, en funció del punt de partida) prèviament a la seva consideració de temperat; el continent és aquell qui treballa exitosament quant a les seves conviccions morals en ocasió de cada actuació seva relativa als apetits grossers del gust i el tacte; l'incontinent és qui, tot i treballar a la manera del continent⁴²³, fracassa en relació amb unes conviccions morals que comparteix amb aquest últim; finalment, el desenfrenat és qui, com el temperat, ha treballat

⁴²¹ O. Salgado ho il·lustra molt bé amb la indicació que el desenfrenat persegueix els plaers corporals necessaris “en virtud de su propia regla, equivocada (aun sin deseo)” (op.cit., p. 321).

⁴²² L'ordenació que palesem s'ajustaria formalment a l'aproximació que fa a tota aquesta qüestió en Gauthier, qui parteix de la constatació que “[l]’exaltation de la continence et la négation de l’incontinence vont de pair dans la morale socratique. (...) La polémique anti-socratique amène ainsi Aristote à délimiter un niveau de vie morale qui ne se ramène ni au vice ni à la vertu. (...) En reconnaissant la possibilité d’une nouvelle hypothèse, en définissant un état moral qui n’est ni vertu ni vice, Aristote va tenter d’accorder ses vues théoriques à la réalité concrète. A ceux qui ne peuvent être ni tout à fait vertueux ni pleinement vicieux, il offre encore un idéal à rechercher, un mal à éviter: c’est la continence et l’incontinence. L’incontinent, sans être à proprement parler un vicieux, s’abaissera cependant au-dessous du vulgaire; il se laissera vaincre par le plaisir là où la plupart se montrent assez forts pour tenir bon; quant au continent, on le jugera digne de louange; c’est qu’il s’élève au-dessus de la foule, lui qui demeure vainqueur là où le plus grand nombre ont le dessous” (op. cit., p. 580-581). Observi's com, sense dotar al grup en qüestió d'una categoria moral específica, en Gauthier planteja la mediació entre continència i incontinència a partir de les al·lusions a allò “vulgaire” (l'actuació típica dels molts per sota de la qual se situaria l'incontinent) i a “la foule” (per sobre de la qual s'eleva el continent).

⁴²³ Especialment l'incontinent per debilitat, aquell qui delibera però no es manté en les decisions preses a causa de les passions.

prèviament a la seva consideració de desenfrenat tot i que de manera enterament esbiaixada. Quin és el treball pràctic, però, que correspon al membre típic dels molts? La font no és del tot clara al respecte, i és aquest un dels punts en què més importància guanya l'equiparació, ja documentada, de οἱ πολλοί amb οἱ φαύλοι, atès que d'aquests últims ja n'hem acumulat suficient informació quant al seu perfil moral, i s'ha mostrat que la indolència és el tret que més i millor els caracteritza. Aquesta indolència, per cert, és justament allò que fa possible o, més ben dit, no impedeix que els molts puguin acabar ajustant-se a allò que la llei de la ciutat prescriu a fi que s'hi preservi l'ordre, i és que altrament la vida col·lectiva s'hi tornaria senzillament impossible. Ens trobem, doncs, davant d'un grup socialment majoritari que, tot i ser moralment mediocre i fins i tot tendent a un notable esbiaixament, en ser permeable a la legalitat cívica propicia l'harmonia ciutadana, i el que és rellevant aquí no és que el fonament d'aquesta permeabilitat sigui la por al càstig, sinó que la condició moral d'aquests molts, com ja ha estat assenyalat, no impedeix la seva adequació a un concepte d'allò degut previst pel legislador i que regula la convivència a la ciutat⁴²⁴. No es tracta, per tant, d'un grup tan moralment esbiaixat com per ser bandejat des del poder, hipòtesi també prevista per Aristòtil⁴²⁵, sinó que més aviat allò que s'esdevé és que el poder necessita de la seva col·laboració, tot i que condicionada, a fi que pugui donar-se un escenari d'estabilitat que, precisament, és el que necessiten uns pocs a fi de poder aspirar a desenvolupar una vida virtuosa.⁴²⁶

⁴²⁴ Aquesta circumstància constitueix el correlat sociològic d'una important afirmació que hom pot trobar al final del llibre A de l'EN: "Que l'irracional [τὸ ἄλογον] pot ésser persuadit per la raó és un fet que revelen tant l'advertiment com el repte i l'exhortació" (1102^b33-1103^a1). L'estagirita, cal recordar, ve de dir que "hi ha dues menes d'irracional: l'un és allò vegetatiu que no participa en res de la raó; l'altre, allò apetitiu i, en general, desiratiu que, en part, participa de la raó, en la mesura que li és dòcil i submís" (1102^b29-31).

⁴²⁵ Cfr. *supra*, 2.3.1.

⁴²⁶ Garrett sembla prendre una postura similar a la que acabem de palesar quan diu dels molts que "[t]his group may be *fauloi* and in some sense *bad*, from the point of view of the human *telos*. But individually they are of little danger to the practicable health of the body politic. The danger comes largely from the appetites and passions of the powerful and wealthy, insofar as these are not tamed by good upbringing, or from the

Els molts, doncs, constitueixen una espècie de coixí entre virtuosos i viciosos, els quals marcarien conjuntament els límits de la vida moral de la ciutat; no obstant, aquests molts que hi ha entre ells, tot i constituir eventualment una referència ètica i jugar un notable rol sociopolític, poden tanmateix arribar a ser clarament menystinguts, com palesa el mateix Aristòtil en assenyalar per exemple que el magnànim “[é]s franc, perquè és desdenyós i veraç, llevat que parli amb sornegueria, cosa que fa quan s’adreça a la massa [εἴρωνα δ’εὖ πρὸς τοὺς πολλοὺς]”⁴²⁷. Restaria esbrinar amb exactitud, però, en quin sentit estan relacionats aquests molts a qui el magnànim s’adreça amb sornegueria, amb aquells amb qui el magnànim es relaciona en tant que humils quant als mitjans de subsistència: “[e]l magnànim és soberg envers els potentats i afavorits per la sort, però condescendent amb la gent humil [τοὺς μέσους]”⁴²⁸. Podria semblar que uns i altres han de ser els mateixos, però el cert és que el propi Aristòtil, precisament amb una actitud característica del magnànim, acostuma a ser força generós amb els segons. N’és una bona mostra el següent llarg passatge, pertanyent al capítol de la *Política* en què l’estagirita malda, des d’una perspectiva realista, per trobar la millor forma de govern i classe de vida per a la majoria de les ciutats i dels homes:

“(…) en toda ciudad hay tres elementos: los muy ricos, los muy pobres y, en tercer lugar, los intermedios entre unos y otros [οἱ μέσοι τούτων]; y puesto que hemos convenido en que lo moderado y lo intermedio es lo mejor [τὸ μέτριον ἄριστον καὶ τὸ μέσον], es evidente que también cuando se trata de la posesión de los bienes de la fortuna la intermedia es la mejor de todas, porque es la que más fácilmente obedece a la razón [ῥάστυ γὰρ τῷ λόγῳ.

appetites and passions of the Many when they act collectively, without the governance of law, which is a sort of reason” (op. cit., p. 188).

⁴²⁷ EN, Δ, 8, 1124^b30.

⁴²⁸ EN, Δ, 8, 1124^b20.

πειθαρχεῖν]. Los que son demasiado hermosos, fuertes, nobles, ricos, o por el contrario, los demasiado pobres, débiles o despreciados, difícilmente se dejan guiar por la razón [χαλεπὸν τῷ λόγῳ ἀκολουθεῖν], pues los primeros se vuelven soberbios y grandes malvados [ὑβριστὰ καὶ μεγαλοπρόνηροι μᾶλλον], y los segundos malhechores y capaces de pequeñas maldades [κακοῦργοι καὶ μικροπρόνηροι λίαν], y de los delitos unos se cometen por soberbia y otros por maldad. Además la clase media ni apetece demasiado los cargos ni los rehúye, y ambas cosas son perjudiciales para las ciudades. (...) los ciudadanos de la clase media son los más estables en las ciudades, porque ni codician lo ajeno como los pobres, ni otros desean lo suyo, como los pobres lo que tienen los ricos, y al no ser objeto de conspiraciones ni conspirar, viven en seguridad.”⁴²⁹

Compari's ara el que s'acaba de citar d'Aristòtil en relació amb els μέσοι, i el que dels molts es diu a l'*Ètica nicomaquea*:

“Els qui donen al terme un sentit injuriós anomenen egoistes els qui s'atribueixen diners, honors i plaers corporals en demesia. Són els béns a què tothom [οἱ πολλοὶ] aspira i pels quals tothom malda, com si fossin els millors [ὡς ἄριστα ὄντα]. Per això, hom se'ls disputa. Els qui són cobdiciosos es lliuren als apetits, a les passions en general, i es conformen ells mateixos a la part irracional de l'ànima. Gairebé tothom es capté així [τοιούτοι δ' εἰσιν οἱ πολλοί]. Per aquest motiu, el significat corrent d'*egoista* designa aquest capteniment majoritari, que certament és depravat [ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαύλου ὄντος]. És just, doncs, que hom blasmi els qui són egoistes d'aquesta manera.”⁴³⁰

⁴²⁹ 1295^b1-33.

No sembla pas, doncs, que una i altra figures, οί μέσοι i οί πολλοί, hagin de ser encarnades pels mateixos homes; així, mentre els primers obeeixen fàcilment a la raó en qüestions materials i no apeteixen els càrrecs, els segons es conformen a la part irracional de l'ànima i persegueixen en excés diners i honors. Aquesta incompatibilitat, però, podria arribar a generar alguna aporia de tipus sociològic, ja que aleshores no podríem concebre al mateix temps οί μέσοι com a aquells que ocupen la franja intermèdia de l'estructura social d'una ciutat, en el sentit de la franja que acostuma a tenir més membres, i οί πολλοί com a aquells qui, per definició, conformen "la massa". La font, tanmateix, no ens proporciona la informació suficient com per saber si pot o no haver-hi aporia, si més no quant a determinats escenaris, i en aquest sentit ens afegim a la consideració de n'Ian Morris que, almenys quant a determinats passatges de la *Política* en què la figura de οί μέσοι hi és implicada directament o indirecta, "[s]cholars have tried in vain to make sense of these passages, but their ambiguity may be an important part of Aristotle's thought. The *Politics* was not an objective account of social relations. (...) Aristotle reshaped popular ideas of the middle way for his own ends"⁴³¹.

⁴³⁰ EN, I, 8, 1168^b15-23.

⁴³¹ MORRIS, I., *Archaeology as cultural history: words and things in Iron Age Greece*, Blackwell Publishers, 2000, p. 119. Garrett no semblaria considerar l'existència de cap aporia: "[b]ecause the Many are typically the majority, and these elites due to fortune are small, and frequently overlapping, minorities, we can expect the Many to contingently coincide for the most part with the joint *complement* of these classes, i.e., especially with those neither nobly born nor rich nor possessing a great deal of power. Further, if there is a relatively small middle class, and to the extent that, as Aristotle seems to think, the middle class is somewhat protected by its middling status from the degrading pressures associated with life at either social extreme, the Many will largely be made up of the lowborn, the poor and the relatively powerless" (op. cit., p. 184-185).

3.2 El bé comú de la πόλις: condicions de possibilitat i amenaces

Atenguem a les següents paraules de Moses I. Finley, el reputat historiador nordamericà de l'Antiga Grècia:

“[I]n the classical period Athens remained free from the chronic Greek troubles about arising out of a depressed and often dispossessed peasantry. Furthermore, even the poor often found both time and the opportunity to participate in the public life of the community, both in government (broadly defined) and in the rich festival activity associated with the cults of the state (...) By the middle of the fifth century the ‘few’ and the ‘many’ among the Athenian citizens had established a satisfactory working balance, which is but another way of saying that they had achieved a system which was virtually *stasis*-proof. For the ‘many’ the state provided both significant material benefits and a very considerable share in government, for the ‘few’ –and they were a fairly numerous class– the honours and satisfactions that went with political and military leadership. Political success and economic prosperity served as unifying factors, making it possible to meet the enormous costs of office and the fleet, without which the participation, and even the loyalty, of thousands of the poorest citizens would have been uncertain at best; and providing powerful psychological stimuli to civic pride and close personal identification with the *polis*. Then the system generated its own momentum, sustained by an active sense of civic responsibility –so that the wealthy, for example, carried a heavy burden of financial charges and the main military burden, while the *demos* accepted leadership from the ranks– and not even the disasters of the Peloponnesian War or the loss of the Empire seriously threatened the structure of government. Fourth-century Athens found resources within herself to maintain the political and civic organization which the Empire had helped erect in the previous century.”⁴³²

⁴³² FINLEY, *The Ancient Greeks*, p. 73 *passim* 82.

Segons aquesta reconeguda font, l'Atenes de l'estagirita constituïa un escenari on la figura dels molts hi jugava un paper central, i això a partir del disseny institucional del segle anterior. Uns molts que Finley sembla identificar amb el *demos* (afegint-se a tota una tradició assenyalada a 3.1), el qual fóra capaç de ser lleial a la forma política que l'acull i que fins i tot hi experimentaria, en relació amb cadascun dels seus membres, una forta identificació personal. Resulta del tot pertinent, per tant, de demanar-se pel contingut concret d'aquest vessant polític *efectiu* de la conducta dels molts, i a partir d'aquí mirar d'escatir en quin sentit l'actuació ciutadana d'aquells molts podia condicionar l'aparició, manteniment o desaparició dels diferents escenaris polítics que eren factibles de donar-se a l'Atenes del segle IV i, en general, a qualsevol altra πόλις del moment; i tot plegat, en definitiva, amb l'objectiu de perfilar la naturalesa del fi a què eventualment apuntarien aquests escenaris: el bé comú, del qual aquells molts haurien de ser naturalment partíceps.

La tesi, en aquest sentit, que “un ciudadano que sea bueno [πολίτην ὄντα σπουδαῖον] puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre [σπουδαῖος ἄνθρωπος]”⁴³³ esdevé decisiva, atès que planteja una relativa independència d'allò polític respecte d'allò moral si més no quant a allò desitjable, fins al punt que “la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen”⁴³⁴; en aquest sentit, doncs, la conducta política dels molts, tot i ser aquests clarament mediocres des d'un punt de vista ètic, no té per què ser necessàriament un obstacle per a la consecució del fi concret d'una πόλις, i ara no tant per raons ètiques (vistes ja *supra*, a 3.1.2 i 3.1.3), com per una raó precisament estrictament política, a saber, que atesa la patent pluralitat de règims i, en conseqüència, de possibilitats de fins col·lectius, hom pot albirar escenaris de consecució d'aquests fins col·lectius on els

molts també siguin protagonistes actius i això més per adequar-se a allò que el legislador espera d'ells que no pas per mostrar un tipus de perfil moral tendent o proper a la conducta típicament virtuosa, la qual, aquesta sí, haurà de ser valorada universalment com a bona, independentment del marc polític en el qual es doni.

Així doncs, atès que “no es menester que sean hombres buenos [todos] los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta”⁴³⁵, i que, en conseqüència, encara menys necessari serà que ho siguin tots aquells ciutadans que visquin en una ciutat (no excessivament) imperfecta, els molts quedarien descarregats de responsabilitat moral quant a l'acompliment del fi col·lectiu perquè, senzillament, allò que s'esperaria d'ells fóra aquella actitud *col·laborativa* de la qual s'ha parlat *supra*, no entorpidora dels processos que des del punt de vista tant del legislador com del governant, han de conduir a la consecució del dit fi col·lectiu. En aquest sentit, i com ja ha estat palesat en d'altres punts d'aquest treball, destaca especialment la permeabilitat dels molts al vessant dissuassori de l'estricta legalitat política, caracteritzada de manera típica per la manca de raons ètiques utilitzades explícitament per a justificar el caràcter degut de la conducta prescrita i que, per tant, no apel·la necessàriament a la consciència moral dels governats a fi que es conduixin en la direcció políticament escaient. És clar, estem referint-nos a allò mínim que cal esperar del grup social més nombrós, i en aquest sentit res no impedeix que, eventualment, la conducta d'aquests molts ultrapassi aquest nivell tan discret d'exigència ètica⁴³⁶, per exemple com en

⁴³³ *Política*, 1276^b34-35.

⁴³⁴ *Política*, 1276^b30.

⁴³⁵ Un cop més, ara en el cas de Marías-Araújo, la traducció que es fa de la font esdevé estranyament incompleta i propicia interpretacions que s'allunyarien fins i tot d'allò cabal, ja que fóra estrany que ningú no fos capaç de ser ἀγαθός a la ciutat perfecta (de fet, *σπουδαία*); la font, tanmateix, és del tot clara al respecte, ja que diu “μη πάντας ἀνάγκαιον ἀγαθοῦς εἶναι”.

⁴³⁶ Discret però segurament ben superior al que correntment hom podria assignar a la majoria de legislacions polítiques contemporànies, caracteritzades per una aproximació gens ètica (si més no des d'una perspectiva de

l'escenari evocat per Finley en el passatge citat *supra*, i que és ni més ni menys que l'Atenes dels segles V i IV aC, una πόλις —cal no oblidar, la que va veure i viure Aristòtil en una decisiva etapa de la seva tasca filosòfica— on segons aquest autor “the few” i “the many” anaven a una, essent aquesta una circumstància que, és clar, requereix d'uns i altres un compromís moral que va més enllà, i aquesta és la dada rellevant pel que fa als molts, de la conducta legalment deguda.

3.2.1 La concòrdia

Detinguem-nos ara en aquest concepte d'anar “tots a una”, que en el cas d'Aristòtil ve expressat a partir del terme ‘ὁμονοεῖν’:

“(…) en una ciutat hi ha concòrdia [τὰς πόλεις ὁμονοεῖν] quan tots estan d'acord sobre què els convé, quan tots elegeixen de fer unes mateixes coses i quan tots a compleixen allò que han acordat plegats. La concòrdia existeix, doncs, quan es tracta d'afers pràctics, que són importants i que poden ser resolts a satisfacció de les parts, o fins de tothom. En les ciutats això passa, per exemple, quan hom decideix que els càrrecs han de ser electius; que en una guerra cal aliar-se amb els espartans; que Pítac ha de governar mentre hi estigui d'acord. En canvi, quan tothom vol manar, com ocorre en *Les Fenícies*, es produeixen sedicions [στρασιάζουσιν]. (...) s'esdevé, per exemple, quan tant el poble com els bonhomiosos [ὁ δῆμος καὶ οἱ ἐπιεικεῖς]

caire comunitarista) a les qüestions polítiques; al capdavant, per a l'estagirita, tal com es reflecteix a *EN*, E, 5, 1130^b22-23, la llei prohibeix certament de viure “d'acord amb cap perversitat” (καθ' ἐκάστην μοχθηρίαν), però també “ens ordena de viure d'acord amb cada virtut” (καθ' ἐκάστην ἀρετή); noti's, en tot cas, que es tracta de conduir-se *καθὰ*, és a dir “com si”, i que, en definitiva, no s'exigeix un compromís moral amb allò que la llei prescriu.

decideixen que han de governar els millors (...). La concòrdia és, doncs, una amistat entre ciutadans [πολιτικὴ δὴ φιλία], com se sol dir⁴³⁷.

El caràcter eminentment polític amb què és presentada la ὁμόνοια en aquesta primera part del capítol de l'*EN* que l'estagirita li dedica, contrasta amb el caràcter eminentment moral amb què la mateixa noció és relatada a continuació, quan s'afirma que la concòrdia es dóna en els ἐπιεικεῖς, els quals “viuen en concòrdia amb si mateixos [ἑαυτοῖς] i entre ells [ἀλλήλοις]”⁴³⁸, mentre que els φαύλοι “no aconseguen la concòrdia —o, en tot cas, n'aconsegueixen ben poca— ni arriben a fer-se amics, perquè, si hi ha en perspectiva alguna utilitat, esdevenen cobdiciosos, mentre que, si es tracta de tasques o de deures públics, es fan enrere. I, com que tothom cerca el propi avantatge, tothom sotja al veí i li posa traves. (...) Fatalment es produeixen sedicions perquè tothom presenta exigències, però ningú no està disposat a fer allò que en justícia hauria de fer”⁴³⁹.

Hom podrà observar, doncs, dos nivells d'anàlisi del tipus de relació a què es refereix el terme 'ὁμόνοια', el primer estrictament referit a la comunitat política, i el segon referit a cadascun dels grups socials rellevants des de la perspectiva aristotèlica, ἐπιεικεῖς i φαύλοι (cfr. *supra*, 2.3.3.1). En el primer nivell d'anàlisi, la ὁμόνοια és presentada com una possibilitat que trascendeix les determinacions típicament socials, unes determinacions que tanmateix no desapareixen i que, per tant, poden ser objecte d'estudi *específic* des de la nova perspectiva que ens ofereix la consideració d'aquesta singular forma d'amistat (segon nivell

⁴³⁷ *EN*, I, 6, 1167^a26-1167^b3.

⁴³⁸ *EN*, I, 6, 1167^b5-6.

⁴³⁹ *EN*, I, 6, 1167^b10-16.

d'anàlisi); la paradoxa rauria en el fet que aquesta ὁμόνοια que difícilment es dóna entre els φαύλοι, sembla menys estranya entre ἐπιεικεῖς i φαύλοι, i això possiblement només pot explicar-se per la naturalesa dels assumptes al voltant dels quals ἐπιεικεῖς i φαύλοι concorden, uns assumptes que no fan referència directa als interessos més immediats dels φαύλοι (i poder tampoc dels ἐπιεικεῖς) però que mentre no estiguin convenientment resolts dificultaran la satisfacció dels esmentats interessos per part d'aquests φαύλοι “per tal com [la ὁμόνοια] s'orienta vers allò que ens convé [τὰ συμφέροντα] i constitueix la nostra vida”⁴⁴⁰. A la *Política*, efectivament, s'afirma que “(...) los ciudadanos, aunque sean desiguales, tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad [τῶν πολιτῶν, καίπερ ἀνοίων ὄντων, ἡ σωτηρία τῆς κοινωνίας ἔργον ἐστί]”⁴⁴¹, amb la qual cosa sembla clar que allò que estan cridats a fer *comunament* ἐπιεικεῖς i φαύλοι és assegurar les condicions sociopolítiques que permetin als uns de portar una vida virtuosa, i als altres de competir en relació amb els seus interessos més immediats sense riscos o amb riscos previsibles, a partir de l'observança de la llei.⁴⁴²

⁴⁴⁰ *EN*, I, 6, 1167^b3-4. A l'*EE* els nivells d'anàlisi del concepte apareixen en ordre contrari al de l'*EN*, de manera que, un cop presentades algunes característiques típiques de la concòrdia, en primer lloc apareix la menció de la concòrdia en el si dels grups socials (1241^a22-1241^a31), i a continuació una breu nota d'allò en què consistiria la concòrdia política (1241^a31-1241^a33). Val a dir que en aquest text la ὁμόνοια hi és exposada d'una manera molt més esquemàtica que no pas a l'*EN*, fet que permet pensar que, com ja s'ha mencionat en d'altres punts d'aquest treball quant a l'elaboració de la idea del mal moral, els passatges de l'*EE* podrien ser anteriors als respectius de l'*EN*. En tot cas, no deixa de ser cert que l'autor de l'*EE* és més generós amb les possibilitats de concórdia entre si previstes per als φαύλοι, atès que “si en su forma primera y natural [la concòrdia] es virtuosa, no siendo posible a los malos concordar de este modo, hay con todo otra especie de concòrdia accesible aún a los malos, cuando su elección y deseo tienen por blanco los mismos objetos. Pero solamente es posible que tiendan ellos a los mismos objetos cuando ambos tienen a su disposición las cosas a que aspiran, porque en caso de aspirar a algo que no está a la disposición de ambos habrá pleito entre ellos; ahora bien, los concordantes no se pelean” (1241^a24-1241^a31); la forma primera i natural de la concòrdia l'entenem en relació amb la, diguem-ne, concòrdia “social”, referida al que s'esdevé en el si d'un determinat grup.

⁴⁴¹ *Pol.*, 1276^b28-29

⁴⁴² Klonoski reflecteix també aquesta situació quan destaca que “concord makes possible or is the basis for mixing together the wants, goals and purposes of the city's diverse parties or groups, e.g. the wants and goals of the common people and those of the decent party” (KLONOSKI, R.J., *Homonoia* in Aristotle's Ethics and

La comprensió de la *ὁμόνοια* que acaba de plantejar-se podrà ser qualificada críticament — per no tractar-se d'allò més corrent en l'estagirita — d'instrumentalista, però podria ser l'única manera de dotar de ple sentit al conjunt de referències aristotèliques al respecte i, endemés, compleix fàcilment el requisit d'ajustar-se al que de l'amistat política se'n diu tant a l'*EN* com a l'*EE*, i és que cal no oblidar que tant en un text com en l'altre la *ὁμόνοια* és presentada precisament com a això, com a amistat política; ja ho hem vist en el cas de l'*EN*, i en el cas de l'*EE* la font tampoc no ofereix dubtes: “[l]a concordia, en suma, es la amistad cívica [*ὁμόνοια φιλία πολιτική*]”⁴⁴³.

L'exegesi de l'amistat política present en el textos aristotèlics, doncs, reforça clarament la comprensió instrumentalista de la *ὁμόνοια*, com es pot apreciar clarament a partir del següent passatge:

“(…) sembla prou clar que són les amistats entre ciutadans [*αἱ δε πολιτικαῖ*], entre membres d'una mateixa *phylē* o entre companys de navegació, i d'altres per l'estil, les que pròpiament es basen en una comunitat d'interès [*κοινωνικαῖς εἰκασι μᾶλλον*], per tal com sembla que s'originen en una mena d'acord [*καθ ὁμολογίαν τινὰ*].”⁴⁴⁴

Politics; *History of Political Thought*, XVII(1996)3, 313-325, p. 317). Pel que es veurà a continuació, però, no podem estar d'acord amb la seva afirmació que “concord is clearly a ‘moral phenomenon’” (ibid., p. 323).

⁴⁴³ 1241^a33.

⁴⁴⁴ *EN*, Θ, 14, 1161^b11-14.

Batalla fa equivalent ‘κοινωνία’ amb l’expressió ‘comunitat d’interès’, i en diu el següent: “Κοινωνία no significa ací la comunió entre els qui comparteixen desinteressadament uns mateixos béns, *cf. supra* 8, 11 (1159b 31-32), sinó l’interès per participar acordadament (καθ’ὁμολογίαν) en uns mateixos avantatges”⁴⁴⁵. La teoria aristotèlica de la comunitat no es troba sistemàticament desenvolupada en els textos ètico-polítics de l’estagirita⁴⁴⁶, però en aquests mateixos textos se’n diu suficient com per considerar el comentari de Batalla quasi arbitrari, encara que només sigui perquè la referència que ell mateix dóna per avalar la seva traducció es redueix a la idea que l’amistat és present en qualsevol tipus de comunitat (ἐν κοινωνίᾳ γὰρ ἡ φιλία), estigui o no la comunitat en qüestió relacionada amb algun tipus d’interès més enllà del típicament present en els lligams familiars o de camaraderia (els quals, però, no constituïrien per a l’estagirita els lligams típicament comunitaris, atès que són tots els altres aquells que “κοινωνικαῖς ἐοίκασι μᾶλλον); la idea, de fet, ja ha estat presentada per partida doble prèviament, quan s’afirma que “en tota comunitat hi ha, pel que veiem, una certa justícia i una certa amistat. Per això, hom anomena amics els companys de navegació o d’armes, com també els companys en qualsevol comunitat. En la mesura que entre ells hi ha comunió, en aquesta mateixa mesura hi ha amistat i també justícia”⁴⁴⁷.

Res no sembla justificar, doncs, la versió de Batalla, però ara no ens interessa tant la crítica del seu criteri de traducció, com destacar el concepte aristotèlic que el substrat de tota comunitat no familiar o de camaraderia consisteix en una mena d’acord dialogat o

⁴⁴⁵ Op. cit. , p. 185 .

⁴⁴⁶ Així mateix es reconeix en una altra tesi sobre Aristòtil on el concepte de *κοινωνία* també hi és considerat; *cfr.* BELMONTE, L., *Prudencia, orden y vida política. De Aristóteles a Weber (y vuelta)*; tesis doctoral, Barcelona, Universitat Abat Oliba, 2006, p. 85 .

⁴⁴⁷ EN, Θ, 11, 1159^b26-30.

dialogable (ὁμολογίαν), és a dir, una entesa que pot arribar a ser tàcita però que en cada ciutadà implica, en el cas de la comunitat política, una consideració de les seves expectatives quant al funcionament habitual i esperable de la vida a la ciutat, i això en relació amb el desig que els seus interessos immediats i/o mediats puguin veure's raonablement acomplerts; l'entesa en qüestió entre ciutadans rau en una similitud *comunicada* (insistim, encara que sigui tàcitament, per exemple a través d'una harmonia col·lectiva quotidiana) de parers quant a les expectatives dels possibles escenaris d'acompliment dels seus interessos, i en tant que aquests parers són fruit d'un exercici racional *interessat* hom pot esperar que tinguin un caràcter més estable que no pas les opinions alienes a la consideració de la vida en comú i fruit directe de la passió. Hom podria arribar a plantejar, fins i tot, que en aquest context la distinció entre ὁμόνοια i ὁμολογία és una senzilla distinció de raó, atès que difícilment es poden entendre l'una sense l'altra; així, ambdues idees assenyalarien idèntica realitat, a saber, un *statu quo* polític en què es dóna un acord bàsic entre la majoria de ciutadans quant a les regles principals de la vida a la πόλις i quant al compromís de seguir-les, essent-ne el correlat pràctic un tipus d'harmonia comunitària que allunya el fantasma de la discòrdia i que facilita l'acompliment dels interessos particulars, al marge del seu contingut moral (el qual, però, mai no podrà contravenir el contingut moral del *statu quo* polític). Aquesta transversalitat de la ὁμόνοια o de la ὁμολογία ciutadanes també la trobem reflectida per Plató, amb ocasió de la definició final de temperança en el si de la πόλις a *La República*:

“Perquè no és com el coratge o com la saviesa, que són, cadascun, en una part de la ciutat, i la fan, el primer, coratjosa, i l'altra sàvia. La temperança no actua així, sinó que s'estén, simplement, per tota ella, i fa cantar el mateix als

més dèbils, als més forts i als mitjans, classificats com vulguis, per la seva intel·ligència, per la seva força, o pel seu nombre, o per la seva riquesa o per qualsevol altre criteri similar, de manera que amb tota correcció podem dir que és temprança aquesta concòrdia [ταύτην τήν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι], aquest acord natural entre el superior i l'inferior, sobre quin element dels dos ha de governar tant a la ciutat com en cada individu⁴⁴⁸.

És clar, el testimoni de Plató se situa en una línia idealista que no s'adiu amb la presentació aristotèlica de la ὁμόνοια, però ara ens interessava per sobre de tot de destacar la ja esmentada transversalitat del fenomen atès que abasta la ciutat sencera, tot aplegant forts i dèbils sigui quin sigui el criteri que es faci servir per fer la classificació en qüestió (intel·ligència, força, nombre o riquesa), la qual cosa permet de preveure que, des del punt de vista platònic, la concòrdia pot aparèixer en qualsevol dels règims polítics que posteriorment Aristòtil relacionarà.

⁴⁴⁸ PLATÓ, 431^e10 – 432^b. La traducció de “ταύτην τήν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι”, però, hauria de ser “aquesta temprança és la concòrdia”, la qual cosa palesa la importància que per a Plató posseïa l'esmentat concepte.

3.2.2 El bé comú

Aristòtil passa per ser qui planteja les bases teòriques del concepte clàssic de bé comú (“it is generally acknowledged to have aristotelian roots”, afirma T.W. Smith⁴⁴⁹), i sens dubte alguns passatges dels seus textos avalen aquesta tesi historiogràfica, fins i tot literalment⁴⁵⁰; ara bé, cal tenir present que l’expressió ‘τὸ κοινὸν συμφέρον’ (“l’interès comú”) és encara més decisiva a la *Política* que aquella expressió ‘τὸ κοινὸν ἀγαθόν’ (la que pròpiament hauríem de traduir com “el bé comú”), ja que algunes de les seves aparicions tenen un caràcter central, com per exemple en el cas de la distinció entre règims rectes:

“De los gobiernos unipersonales, solemos llamar monarquía al que mira al interés común [τὸ κοινὸν ἀποβλέπουσαν συμφέρον] ; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, sea porque gobiernan los mejores, o porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella; y cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común [τὸ πλῆθος πρὸς τὸ κοινὸν πολυτεύηται συμφέρον], el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república”⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ SMITH, T.W., Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good; *The American Political Science Review*, 3(1999)93, p. 625.

⁴⁵⁰ Cfr. la crítica aristotèlica de la pràctica de l’ostracisme, on l’estagirita contraposa els règims esbiaixats que cerquen allò que els beneficia (τὸ ἴδιον) als règims rectes que cerquen τὸ κοινὸν ἀγαθόν (*Pol.*, 1284^b3-7).

⁴⁵¹ *Pol.*, 1279^a29-39. La idea que aquests règims són rectes ha quedat recollida poc abans, amb una altra al·lusió a aquest interès comú: “(...) todos los regímenes que se proponen el bien común [τὸ κοινὴ συμφέρον] son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta ” (1279^a17-19). També hi trobarem al·lusions a 1276^a13 així com a 1282^b17-18, lloc aquest últim on s’afirma literalment que el bé polític és la justícia, i que aquesta consisteix en l’interès comú (πολιτικὸν ἀγαθὸν τὸ δίκαιον, τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ κοινὴ συμφέρον). Cfr també 1328^a21-7 .

Curiosament, és també una noció ben propera a la de *τὸ κοινὸν συμφέρον*, la de *τὸ κοινὸν λυσιτελοῦν* (“l’avantatge comú”), la qual és emprada poc després a fi de diferenciar entre els règims esbiaixats:

“Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la democracia de la república. La tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés [συμφέρον] del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia el interés [id.] de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad [κοινῶ λυσιτελοῦν]”⁴⁵²

Aquestes ocurrences textuais han dut alguns intèrprets a considerar que, en la filosofia política de l'estagirita, les nocions de bé comú i interès comú, clarament diferenciables des d'una perspectiva contemporània, són pràcticament indiscernibles. W. Ambler, per exemple, les presenta com si fossin del tot equivalents⁴⁵³, i M. Schofield tampoc no les distingeix en el seu estudi sobre el pensament polític a Grècia i Roma⁴⁵⁴, amb la qual cosa hom podria arribar a la conclusió que “a diferencia de su traducción [és clar, no en els casos d'Ambler i Schofield] al inglés actual y a la mayoría de las lenguas europeas, que están contaminadas por el pensamiento utilitarista, nada hay en los textos originales

⁴⁵² *Pol.*, 1279^b4-1279^b10

⁴⁵³ “The Politics contains eleven direct references to the common good or advantage (*to koinon agathon, to koinon sumpheron, to koinon lusiteloun*)” (Aristotle and Trasymachus on the Common Good in BARTLETT, R.C. & COLLINS, S.D., *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany, State University of New York Press, 1999, p. 270).

que nos impida interpretar los dos términos como sinónimos”⁴⁵⁵, essent-ne aquesta una possibilitat que se sustentaria estructuralment a partir d’allò indicat per Michael A. Smith: “[i]t seems to me that we must spell out the specific character of Aristotle's conception of the political good, in order to point out why Aristotle speaks of the common *advantage* right after stating that every community organizes itself in order to pursue a *good*.”⁴⁵⁶. Des de la perspectiva aristotèlica, doncs, la idea d’interès o avantatge seria inseparable de la idea de bé, estaria dient-nos Smith, i fóra aquesta última idea, de fet, la que donaria raó teòrica (i pràctica) d’aquelles dues primeres. Aquest lligam, però, s’hauria trencat en algun moment posterior de l’esdevenir-se de la reflexió sobre allò pràctic, i és el cas que contemporàniament les nocions de bé comú i interès comú sí que són diferenciables i, el que potser és més problemàtic, *separables*, tal com hom podria sospitar a partir del sutil plantejament d’A. Argandoña en parlar dels típics criteris econòmics de caire empresarial, uns criteris que bé podríem utilitzar per caracteritzar no poques dinàmiques actuals tant polítiques com socials; així, “el bien común de una empresa no es el volumen de sus ventas, ni su producción, su riqueza o sus beneficios, ni la suma de los intereses o de los objetivos de sus miembros o de una mayoría de ellos, ni el bienestar material alcanzado por todos ellos, ni un supuesto “interés general” de los mismos (como la prosperidad de la empresa), etc.”⁴⁵⁷. És clar, la consideració del bé comú d’una empresa no podrà menystenir l’atenció a tots aquests conceptes (essent-ne un d’ells, ja s’haurà advertit, el d’interès comú), però el que cal destacar és que cap d’aquests conceptes o ni tan sols cap idea que els incorpori a

⁴⁵⁴ “(...) *to koinon agathon/sumpheron*, ‘the common good/advantage’, which of course is a key notion in Aristotle’s political philosophy” (*Saving the City: Philosopher-kings and other Classical Paradigms*; London, Routledge, 1999, p. 158).

⁴⁵⁵ SISÓN, A.J.G., y FONTRDONA, J., El bien común de la empresa en la tradición aristotélico-tomista; *Revista Empresa y Humanismo*, XI (2008) 2, p. 212.

⁴⁵⁶ Common Advantage and Common Good; *Laval théologique et philosophique*, 51 (1995) 1, p. 114

⁴⁵⁷ El bien común de la empresa y la teoría de la organización (Documento de Investigación 777); Barcelona, IESE-Universidad de Navarra, 2009, p. 12.

tots plegats *i només a tots plegats* podrà satisfer o esgotar la dimensió teòrica del bé comú de l'empresa en qüestió; anàlogament, la consideració del bé comú d'una determinada forma política mai no haurà de cenyir-se únicament i exclusiva a l'atenció pels interessos particulars (que sovint seran eminentment materials) d'aquells i aquelles que gaudeixin de la categoria de ciutadà o que simplement siguin subjectes de drets i deures en relació a la forma política en qüestió per raons de residència estable .

Noti's ara que, senzillament, el que s'esdevé contemporàniament és que, a partir d'aquell procés anteriorment esmentat de diferenciació i separació de la idea d'interès de la idea de bé, en els contextos sociopolítics la idea de bé ha anat essent substituïda de forma paulatina per la idea d'interès, al punt que les possibilitats d'albirar fins comuns de naturalesa no estrictament material s'han vist notablement compromeses. Amb prou feines hi hauria competència o conflicte entre dues possibles maneres d'acarar el rumb de les estructures socials i polítiques, a saber, una de lligada a la idea tradicional de bé comú, i una altra que dependria de principis de caire contractualista i que apuntaria més a la idea d'interès general; tan és així, que fins i tot certs moviments d'emancipació nacional haurien trobat en aquesta darrera idea el filó teòretic que els hauria de permetre de guanyar adeptes entre aquells potencials clients que fins al moment no se sentien preocupats per versions menys dures —per, diguem-ne, més sentimentalistes— d'allò que defensen, les versions que precisament estarien més relacionades amb la idea de bé comú . L'interès general, en aquest sentit, apareix com la confluència conjuntural — i , per tant, contingent — dels múltiples interessos particulars que, això sí, hauran de ser de naturalesa primordialment material, atès que res no pot assegurar gairebé ni tan sols vagament, se'ns diu, que interessos d'un altre ordre — l'afectiu o l'intel·lectual — puguin assolir, plantejats amb

afany col·lectiu, realitat social i/o política, amb la qual cosa el més convenient fóra desposseir-los d'aquell afany col·lectiu i relegar-los quasi sistemàticament a l'espai privat.

La noció aristotèlica d'interès comú, en canvi, a diferència del que típicament es defensaria des d'una perspectiva liberal, no exclou un vessant típicament moral, relatiu a allò que hom cercaria com a bo en el si d'una comunitat:

“En los primeros capítulos, en los que definimos la administración doméstica y la autoridad del amo, hemos dicho entre otras cosas que el hombre es por naturaleza un animal político y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también los une la utilidad común [τὸ κοινῆ συμφέρον], en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar [τοῦ ζῆν καλῶς]”⁴⁵⁸

Val a dir també, però, que hi ha ocasions en què la noció d'interès comú, estudiada des d'una perspectiva contemporània, presenta un vessant moral, com ara quan s'afirma que “el nostre deure és alimentar l'esperança ètica amb la decisió de formar un interès comú lliure de política, però, alhora, inspirador de la bona política”⁴⁵⁹; no gensmenys, es tracta d'un vessant moral molt modest, fins i tot temerós, circumstància implícitament reconeguda pels mateixos autors de l'afirmació en qüestió en dir que “[l]ús de la paraula

⁴⁵⁸ *Pol.*, 1278^b17-23. La traducció de ‘ζῆν καλῶς’ per “bienestar” seria tan estranya com, en principi, incorrecta; desconeixem les raons que van poder portar Marías a aquesta solució que s'aparta tant de la comprensió habitual del terme ‘τὸ καλόν’ i que precisament desproveeix la noció d'interès general del vessant moral a què ens referim.

⁴⁵⁹ GINER, S., I CAMPS, V., *L'interès comú*; Barcelona, Fundació Caixa de Barcelona, 1990, p. 43.

«interès» no és innocent. El preferim a la idea de «bé comú» o de «voluntat general», encara que reconeixem la mútua afinitat d'aquests dos conceptes. «Interès» té unes connotacions menys dogmàtiques i més subjectives i, així, resta a la paraula «comú», que el qualifica, la referència a alguna cosa estranya que difícilment té a veure amb cadascú de nosaltres»⁴⁶⁰. Resulta si més no paradoxal que allò que ha d'alimentar l'esperança ètica —i tot plegat, recordem-ho, es presenta com un deure— sigui al capdavant “una cosa estranya”, com si tot el que olorés a comunitat hagués d'aparèixer amb un tel d'indefinició que alguns —no diem pas Giner i Camps— ràpidament transformin en sospita; és, en definitiva, el que C. Taylor presenta críticament en aquest passatge on assenjala l'atomisme i el subjectivisme —i fixem-nos com Giner i Camps s'estimen més el terme “interès” al de “bé” per tenir aquelles connotacions “menys dogmàtiques i més subjectives”— com els trets més característics de la concepció utilitarista —per excel·lència liberal— de la felicitat:

“Los eventos y estados que son objeto de estudio en la sociedad están en última instancia formados por eventos y estados de los componentes individuales. En último término sólo los individuos actúan y eligen ; pensar que la sociedad consiste en algo más, por encima de estas elecciones y acciones individuales, es invocar alguna extraña y mística entidad, un espíritu fantasmal de la comunidad con el que ninguna ciencia austera y respetable puede tener tratos. Significa adentrarse en las brumas hegelianas, donde todos los viajeros acaban perdidos para siempre en la razón y la ciencia. (...) Está [el subjetivismo] implícito en la concepción utilitaria de la felicidad (...). La felicidad y, por tanto, el bien es medido en términos de lo que hace que la gente se sienta feliz. Nos vemos remitidos a sentimientos o satisfacciones subjetivos ; o, si utilizamos los términos de una versión más actualizada del utilitarismo, a preferencias. El bien o los objetos de valor

⁴⁶⁰ Ibid., p. 37

están determinados en última instancia por lo que se desarrolla en la mente de las personas o por sus sentimientos. Y entonces la comprensión atomista parece la más apropiada, ya que nadie supone que haya un *locus* para el pensamiento o para los sentimientos que no sean las mentes de los individuos. A menos que nos refugiemos en algún extraño tipo de mente del grupo, parece sencillamente evidente que el bien así entendido debe poder descomponerse en último término en estados de los individuos. El subjetivismo añade fuerza al atomismo”⁴⁶¹

El repte teòric, doncs, consisteix a bastir un concepte contemporani del bé comú amb suficient gruix semàntic com per no condemnar-lo a ser considerat com a mera abstracció; en aquesta complicada empresa la filosofia moral i política de l'estagirita seran sens dubte eines de gran ajut, però caldrà saber adaptar al nostre món i al nostre temps aquelles idees essencials de l'exegesi aristotèlica del bé comú, atès que òbviament hi ha una sèrie de paràmetres sociopolítics relatiu a aquella exegesi que o bé han desaparegut o bé han variat substancialment.

⁴⁶¹ TAYLOR, C., La irreductibilidad de los bienes sociales in *Argumentos filosóficos*; tr. J. Birulés, Barcelona, Paidós, 1997, p. 178.

4.

CONCLUSIONS

La primera conclusió que hom podria extreure d'aquest treball és que la qüestió del mal moral presenta, quant a l'ètica aristotèlica, no poques arestes i dificultats, circumstància propiciada parcialment pel fet que “[t]he *Ethics*, like the *Rethoric*, focuses on how things go right”⁴⁶² i no, doncs, en com allò que s'esdevé fruit d'una postulada llibertat humana pot estar o ser moralment esbiaixat; al seu torn, però, aquesta circumstància problemàtica hauria de fer (re)aparèixer la filosofia moral de l'estagirita com un pensament segurament menys monolític del que clàssicament acostuma a presentar-se, ja que l'exegesi tradicional s'ha basat típicament en una oposició entre virtut i vici polaritzada epistemològicament cap a la banda de la virtut que habitualment ha exhaurit de manera força rígida la comprensió essencial d'aquell pensament, amb una presentació associada del fenomen de la incontinència que en darrera instància n'estaria al servei. Certament, no s'ha pretès aquí subvertir aquella cabdal oposició, però sí mirar de (re)situar-la en els seus justos termes, els quals no foren altres que els demanats per la pròpia contextualització sociopolítica de la filosofia moral aristotèlica, una contextualització també clarament present en els textos de l'estagirita i que propicia una flexibilització dels criteris de comprensió de l'oposició en qüestió.

Així, estem convençuts d'haver guanyat una nova categoria quant a la tipologia moral habitualment presentada a partir dels textos de l'estagirita, a saber, la categoria de *φᾶλος*, l'exegesi de la qual constitueix certament el nervi conceptual d'aquest treball. El *φᾶλος*, al capdavant, fóra l'home que no destaca especialment des d'un punt de vista ètic, però que dóna gruix moral al teixit social, circumstància que, al seu torn, esperem haver palesat prou clarament a partir de l'estudi de la categoria sociològica de οἱ πολλοί,

⁴⁶² GARVER, E., *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*; Chicago-London, The University of

habitualment menystinguda en les aproximacions que s'han fet a la tipologia moral aristotèlica. Aquestes aproximacions, com ja s'ha dit, han estat tradicionalment dominades per l'atenció a les figures que representen virtut, vici i incontinència, i en aquest sentit la incorporació de la figura del φαῦλος en tant que membre de οἱ πολλοί completaria el fresc que d'una manera o altra l'estagirita hauria fet en relació amb l'estructura sociopolítica en què la seva vida es desenvolupà, i que emmarca típicament la seva producció quant a filosofia pràctica. Precisament en relació amb una tipologia aristotèlica poc mencionada, la que hom pot trobar al Llibre E de l'*EN*, just abans de l'exposició de l'equitat, el φαῦλος podria ser la figura mencionada en darrer terme:

“Allò que és just es troba en aquelles persones que participen dels béns que ho són en si mateixos, i que són capaces de cometre un error per excés o per mancança. És clar que hi ha qui és incapaç d'errar per possessió excessiva de bé, com segurament els déus; que hi ha també, qui no treu cap profit del bé, com els irremeiablement dolents (τοῖς ἀνιάτως κακοῖς) per als quals tot és nociu; i que hi ha, encara, qui s'aprofita parcialment del bé (τοῖς δε μέχρι τοῦ), una cosa, tanmateix, ben humana”⁴⁶³

El φαῦλος, doncs, fóra aquell agent que té una relació estratègica amb el bé, i això a partir d'una condició inicial, com també s'ha volgut mostrar en aquest treball, d'indolència moral; així, el φαῦλος fóra genèricament capaç d'albirar allò que més li convé, però més aviat aclaparat per la previsió de l'esforç que hauria de presidir el camí que hi porta, hi

Chicago Press, 2006, p. 69.

renúncia i senzillament es plega a allò que no pot deixar de seguir si vol preservar una existència tranquil·la, a saber, la llei de la ciutat. D'aquesta manera, la diferència bàsica entre el φαῦλος i la figura clàssicament tematitzada de l'incontinent rauria en aquella renúncia *estratègica* del primer, la qual al seu torn li evita el malson del penediment; l'incontinent, per contra, entossudit com està en la idea de la recerca sistemàtica d'allò que més li convé, però alhora dotat d'una voluntat feble, fracassa una vegada i una altra en els seus propòsits pràctics i es veu abocat a la infelicitat. Per la seva banda, el virtuós i el viciós, de lluny estant però és clar sense anar plegats, miren possiblement amb ulls atònits l'espectacle d'aquesta gent, que es completa amb la figura del continent, l'agent incapaç encara de modelar adequadament l'estructura i objecte de la seva capacitat de desitjar, però campió a l'hora de respondre-hi pràcticament. Virtuós i viciós, en canvi, sí que tindrien en ordre la seva capacitat de desitjar, però òbviament en relació amb fins pràctics completament oposats; així, mentre el primer representa l'òptima adequació entre la previsió del que escau a l'home i el desig en conseqüència, el típicament viciós adequa òptimament el seu desig a una previsió de fins enterament esbiaixada; hom ha dit, en aquest sentit, que el que més li convindria a un viciós és de ser incontinent, i és que ni virtuós ni viciós, per últim, no són mostrats per Aristòtil com agents que mostrin un problema de voluntat a l'hora de dur a la pràctica els seus desitjos .

D'altra banda, hom ha volgut fer notar igualment que la comprensió bàsica del mal moral quant a l'ètica aristotèlica cal remetre-la al concepte d'error o ἁμαρτία, la qual cosa també s'ha destacat des d'estudis que en principi van fins i tot més enllà de la filosofia moral de l'estagirita, com ara el de Halliwell: "The word-group to which *hamartia* belongs

⁴⁶³ 1137^a26-30. La traducció d'Araujo i Marías d'aquest passatge difereix notablement de la de Batalla, però en

not only carries (...) a wide range of meanings in Greek generally, but within Aristotle's own ethical philosophy covers virtually the whole gamut of moral failure and error, from voluntary wickedness at one extrem to the innocent mistakes at the other"⁴⁶⁴. La raó principal d'aquesta remissió la constituïria, en definitiva, la pròpia consideració ontològica que del mal en fa Aristòtil, reflectida a l'*EN* quan en parlar de la impossibilitat que tots els excessos relatius a la ira puguin donar-se plegats a la mateixa persona, s'hi afirma que "el mal també es destrueix a si mateix; i, mai que fos total, esdevindria insuportable"⁴⁶⁵. No hi hauria, doncs, un mal *substantiu*, per molt que de vegades l'esbiaixament prengui una forma tal que ho pugui arribar a semblar. I és que "[e]n vano buscaríamos una noción de ese género en la moral de Aristóteles. (...) En la base de todos sus análisis y de los juicios que los concluyen se encuentra el principio fundamental de Sócrates: todo malo es un ignorante"⁴⁶⁶; hom podria relativitzar aquesta interpretació essencialment intel·lectualista de l'ètica aristotèlica o, si més no, d'allò que de l'ètica aristotèlica podem rescatar quant a la qüestió del mal moral, però en tot cas no és fàcil rebutjar, a partir dels textos, la idea que, més enllà de l'indubtable paper dels hàbits —i de tot allò que hi és implicat— en la formació del caràcter, en matèria moral tot es *resol*, al capdavant, en l'element intel·lectual, que, això sí, mai no roman *separat* de l'element, diguem-ne, volitiu, ni tan sols en el cas de l'acràtic, on el que s'esdevé justament en l'instant anterior al de l'execució de l'acte no degut, és una *suspensió* del judici que aquest acte no degut al qual mena la passió concreta és un acte que ens allunya de la consecució del fi que ens és propi; la suspensió en qüestió es produeix perquè el judici esbiaixat corresponent a l'acte esbiaixat desitjat irromp finalment, empès per la força de la passió, en la *ψυχή* de l'acràtic, i converteix aquest acràtic en un

essència recull les mateixes idees, tret de la seva part final: "Por eso la justicia es una cosa humana".

⁴⁶⁴ HALLIWELL, S., *Aristotle's Poetics*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986, p. 221 .

⁴⁶⁵ *EN*, Δ, 11, 1126^a11-12 .

ignorant moral; certament, un ignorant d'ignorància fugissera, com el seu penediment ben poc posterior mostra, però ignorant en definitiva. Hom podria dir que en l'altre extrem de la presència efectiva de la ignorància moral en un agent hi trobem la ignorància estable del declaratament viciós, aquell qui el mateix Gilson presenta amb adjectius que no admeten dubtes sobre la condició moral a què s'està assenyalant: “tener el juicio equivocado y la voluntad desordenada hasta el punto de elegir el mal, es ser injusto: ἄδικος; perverso: μοχθηρός”⁴⁶⁷. En aquest treball justament s'ha mirat de distingir aquest μοχθηρός del φαῦλος “guanyat”, una distinció que fins ara pràcticament no havíem trobat tematitzada i que enriquiria l'univers de possibilitats exegetiques dels textos de filosofia pràctica de l'estagirita.

Al capdavall, doncs, allò que s'ha intentat d'aconseguir per sobre de tot és fer l'ètica d'Aristòtil moralment (més) reconeixible, per la via de reflectir com en els propis textos aristotèlics és palès a) que la vida moral de les comunitats a què l'estagirita fa referència presenta més tonalitats grises que les que acostumen a ser-nos presentades en relació amb aquest autor, i b) que fins i tot aquesta vida moral comunitària ve més presidida per aquests tons grisos que no pas pel blanc o pel negre (tot i que aquells grisos tendeixin, segons el mateix estagirita, majoritàriament cap al negre); altrament, per cert, fóra ben difícil d'imaginar la viabilitat socioeconòmica de les dites comunitats, i és així que “[l]a subordinación de la Política a la Ética, entendidas ambas en el sentido aristotélico, viene casi a convertirse en un medio para que en la ciudad un grupo selecto de ciudadanos privilegiados pueda lograr su perfección mediante la práctica de la virtud y de la contemplación científica, a costa de una especie de esclavitud colectiva de la mayor parte de

⁴⁶⁶ GILSON, E., *El espíritu de la Filosofía Medieval*, Madrid, Rialp, 2004, p. 303.

los restantes elementos”⁴⁶⁸; un escenari com aquest només és possible com a escenari que pugui deduir-se de la lletra aristotèlica, en fi, si aquesta lletra és interpretada en el sentit en què ho fa B. Yack:

“It is only because commentators tend to identify the end of the polis with living the good life that they so often conclude that Aristotle’s political teleology implies that the best regime is the only true or natural polis. A polis in which most citizens flourish in their virtues is indeed a better polis than one in which few do so. But as long as a polis makes the good life possible for some of its members, it still serves the natural function Aristotle ascribes to it and deserves to be called a polis according to nature. The polis fulfills its natural function when it lays down laws that can promote the habits on which virtuous dispositions depend. It does not fail to fulfill its natural function simply because the good life is not shared by all of its citizens.”⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Ibid., p. 304n.

⁴⁶⁸ FRAILE, G., *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*, 4ª edición corregida y actualizada por T. Urdanoz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.

⁴⁶⁹ YACK, B., *The Problems of a Political Animal: Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, 1993, p. 104.

5.

BIBLIOGRAFIA *

* En aquest darrer apartat només s'inclouen les referències dels documents consultats explícitament citats i/o mencionats en aquest treball, citació o menció que en general respon a la utilitat del document en qüestió quant al treball mateix, amb el benentès que hi ha un altre grup de documents que, tot i haver estat consultats, no han estat considerats de prou utilitat en si mateixos o quant a l'objecte d'aquesta tesi.

5.1 Fonts

- AQUINO, Tomás de, *Cuestiones disputadas sobre el mal*; presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Mateo, Pamplona, EUNSA, 1997.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*; Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot, Paris, Vrin, 1997¹¹ .
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque (Livres VII et IX sur l'amitié)*; Introduction et commentaires par François Stirn, Paris, Hatier, 1983, p. 20-22.
- ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*; Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif, Louvain-Paris, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université de Louvain, 1970², 2 tomes.
- ARISTOTELE, *Etica Eudemia*; Traduzione, introduzione e note di Pierluigi Donini, Roma-Bari, Editori Laterza, Classici della Filosofia con Testo a Fronte, 1999, p. X.
- ARISTOTELES, *Die nikomachische Ethik*; tr. Olof Gigon, München, Deutscher Taschenbuch, 1998³ .
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; Edición bilingüe y traducción de M. Araujo y J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999⁷ .
- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea*; Traducción y notas por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, 1998.
- ARISTÓTELES, *Ética eudemia*; tr. A. Gómez Robledo, México, UNAM, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1994.
- ARISTOTELES, *Metafísica*; Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Ed. Gredos, 1987²

- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*; Auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes herausgegeben von Günther Bien, Hamburg, Felix Meiner, 1972.
- ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*; übersetzt und kommentiert von F. Dirlmeier, Berlin, Akademie-Verlag, 1967⁴ .
- ARISTOTELES, *Poética*; Edición trilingüe por Valentín García Yebra, Madrid, Editorial Gredos, 1992
- ARISTÓTELES, *Política*; Edición bilingüe y traducción de Julián Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997²
- ARISTÓTELES, *Retórica*; edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas de Antonio Tovar, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999⁵ .
- ARISTÒTIL, *Constitució d'Atenes*; Text i traducció de J. Farran i Mayoral, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1946² .
- ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea*; text revisat i traducció de J. Batalla, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1995, 2 vols.
- ARISTÒTIL, *Poètica*; tr. J. Farran i Mayoral, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1946²
- ARISTÒTIL, *Psicologia*; tr. J. Leita, Barcelona, Laia, 1989².
- ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics. Books VIII and IX*; Translated with a Commentary by Michael Pakaluk, Oxford, 1998 .
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*; Translated with Commentaries and Glossary by Hippocrates G. Apostle, Dordrecht, D. Reidel, 1975.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*; A commentary by the late H.H. Joachim edited by D.A. Rees, Oxford, Clarendon Press, 1962 .
- BARNES, J. (Ed.), *The Complete Works of Aristotle*; Princeton University Press, 1985 .

- DIÓGENES LAERCIO, *Los filósofos estoicos*; tr. A. López Eire, Barcelona, PPU, 1990 .
- EURÍPIDES, *Tragèdies*; tr. C. Riba, Barcelona, Curial, 1985³ .
- *Heraclitus*; texto griego y versión castellana por M. Marcovich, Mérida-Venezuela, Talleres Gráficos Universitarios, 1968 .
- IRWIN, T., *Aristotle. Nicomachean Ethics*; Indianapolis, Hackett PC, 1985.
- KANT, I., *La metafísica de las costumbres*; trs. A. Cortina y J. Conill, Madrid, Tecnos, 1994² .
- NIETZSCHE, F., *Zur Genealogie der Moral: Eine Streitschrift in Sämtliche Werke*; Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari, München/Berlin/New York, Deutscher Taschenbuch Verlag/de Gruyter, 1980, Band 5, Erste Abhandlung .
- PLATÓ, *Diàlegs V. Menó. Alcibiades*; Text i traducció de Jaume Olives Canals, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1956.
- PLATÓ, *La República in Diàlegs*; text revisat i traducció de M. Balasch, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1989, vol. X
- PLATON, *La república*; Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1969 .
- PLATON, *Las Leyes*; Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960, 2 t.
- PLATON, *Œuvres Complètes*, Tome XIV par Édouard des Places (“Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon”); Paris, Les Belles Lettres, 1964, vol. 2, p. 354.

- POPPER, K., *The Open Society and Its Enemies*; London, Routledge & Kegan Paul, 1969⁵, 2 vols.
- POPPER, K., *The Poverty of Historicism*; London, Routledge & Kegan Paul, 1972².
- SOULHIÉ, J., et CRUCHON, G., *Aristote: L'éthique nicomachéennne. Livres I et II. Traduction et Commentaire*; Archives de Philosophie, 7(1930)
- STEWART, J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*; Oxford, Clarendon Press, 1892, 2 vols.
- *The Ethics of Aristotle*; Illustrated with essays and notes by A. Grant, London, 1884⁴, 2 vols.
- *The Ethics of Aristotle*; Edited with an introduction and notes by John Burnet, London, Methuen&Co., 1900.
- THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*; Texte établi, traduit et commenté par Jean Carrière, Paris, Les Belles Lettres, 1975²

5.2. Bibliografia secundària

- ADKINS, A.W.H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*; Oxford, Clarendon Press, 1970 .
- AMBLER, W., Aristotle and Trasymachus on the Common Good in BARTLETT, R.C. & COLLINS, S.D., *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*; Albany, State University of New York Press, 1999.
- ANNAS, J., *The Morality of Happiness*; Oxford, 1993 .
- ARGANDOÑA, A., El bien común de la empresa y la teoría de la organización (Documento de Investigación 777); Barcelona, IESE-Universidad de Navarra, 2009
- AUBENQUE, P., *La prudence chez Aristote*; Paris, PUF, 1963.
- BASTONS, M., *La inteligencia práctica. La filosofía de la acción en Aristóteles*; Barcelona, Prohom Edicions, 2003 .
- BELMONTE, L., *Prudencia, orden y vida política. De Aristóteles a Weber (y vuelta)*; tesis doctoral, Barcelona, Universitat Abat Oliva, 2006.
- BERMUDO, J.M., *Eficacia y justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*; Barcelona, Horsori, 1992.
- BOLOTIN, D., Aristotle on the Question of Evil *in* BARTLETT, R.C., et COLLINS, S.D. (eds.), *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*; SUNY Press, 1999, p. 159-170 .
- BONDESON, W., Aristotle on responsibility for one's character and the possibility of character change; *Phronesis*, XIX(1974)1-2, P. 59-65.
- BROADIE, S., *Ethics with Aristotle*; New York-Oxford, Oxford UP, 1991.

- BURNYEAT, M., Aristotle on Learning to be Good in RORTY, A.O. (Ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*; Berkeley, University of California Press, 1980
- CHAMBERLAIN, C., The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics; *Transactions of the American Philological Association*, 114 (1984), p. 147-157.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*; Paris, Éditions Klincksieck, 1980.
- COULOUBARITSIS, L., Le problème de la *proairesis* chez Aristote; *Annales de l'Institut de Philosophie*, 1972, 7-50 .
- CURZER, H. J., Aristotle's Painful Path to Virtue; *Journal of the History of Philosophy*, 40(2002)2, 141-162.
- _____, How Good People Do Bad Things: Aristotle on the Misdeeds of the Virtuous; *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 2005, 233-256 .
- DI MUZIO, G., Aristotle on Improving One's Character; *Phronesis*, XLV(2000)3, p. 205-219 .
- DREFCINSKI, S., Aristotle's Fallible *Phronimos*; *Ancient Philosophy*, 16(1996), p. 139-154.
- DÜRING, I., *Aristoteles : Darstellung und Interpretation seines Denkens*; Heidelberg, Winter, 1966.
- EDMOND, M-P., *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*; Paris, Payot & Rivages, 2000.
- ELSE, G. F., *Aristotle's Poetics: The Argument*; Leiden, E.J.Brill, 1957
- FINLEY, M.I., *La Grecia antigua: Economía y Sociedad*; tr. T. Sempere, Barcelona, Crítica, 1984.
- _____, *The Ancient Greeks*; New York, Penguin Books, 1977.

- FIORENTINO, F., Il male in Aristotele e in Platone; *Sapienza*, LI(1998)4, p. 381-397.
- FRAILE, G., *Historia de la Filosofía I: Grecia y Roma*; 4ª edición corregida y actualizada por T. Urdanoz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- GARRETT, J.A., The Moral Status of “the Many” in Aristotle; *Journal of the History of Philosophy*, 31(1993)2, 171-189.
- GARVER, E., *Confronting Aristotle's Ethics: Ancient and Modern Morality*; Chicago-London, The University of Chicago Press, 2006.
- GASTALDI, S., Lo *spoudaios* aristotelico tra etica e poetica; *Elenchos*, (1987)1, 63-104.
- GILSON, E., *El espíritu de la Filosofía Medieval*; Madrid, Rialp, 2004
- GINER, S., I CAMPS, V., *L'interès comú*; Barcelona, Fundació Caixa de Barcelona, 1990.
- GOBRY, I., *Le vocabulaire grec de la Philosophie*; Paris, Ellipses, 2000.
- HALLIWELL, S., *Aristotle's Poetics*; Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1986.
- HAMPTON, J., The Nature of Immorality; *Social Philosophy and Policy*, 7(1989)1, p. 22-44
- HARDIE, W.F.R., *Aristotle's Ethical Theory*; Oxford, Clarendon Press, 1968
- HELLER, A., *Aristóteles y el mundo antiguo*; trs. J-F. Yvars i A-P. Moya, Barcelona, Ediciones Península, 1998².
- _____, *General ethics*; Basil Blackwell, Oxford-New York, 1988 .
- HOMIAK, M.L., The Pleasure of Virtue in Aristotle's Moral Theory; *Pacific Philosophical Quarterly*, 66(1985), p. 93-110 .
- HUTCHISON, D.S., *The Virtues of Aristotle*; London, Routledge and Kegan Paul, 1986 .

- IRWIN, T., Disunity in the Aristotelian Virtues; *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 61(1988)78.
- _____, Vice and Reason; *Journal of Ethics*, 5(2001)1
- JANSEN, M.H., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles and Ideology*; tr. J.A. Crook, Bristol Classical Press, 1999.
- KEYT, D., Plato and the Ship of State in SANTAS, G. (Ed.), *The Blackwell Guides to Plato's Republic*; Blackwell Publishing, 2006.
- KENNY, A., *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*; Oxford, Clarendon Press, 1978.
- KLONOSKI, R.J., *Homonoiia* in Aristotle's Ethics and Politics; *History of Political Thought*, XVII(1996)3, 313-325
- KRAUT, R., Doing Without Morality: Reflections on the Meaning of *Dein* in Aristotle's *Nicomachean Ethics*; *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXX (2006), 159-200.
- MACINTYRE, A., *After Virtue*; Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984².
- MACINTYRE, A., *A Short History of Ethics*; London, Routledge & Kegan Paul, 1998².
- MARTIN, C.F.J., On an Alleged Inconsistency in the Nicomachean Ethics (IX, 4); *The Journal of Hellenic Studies*, 110(1990), 188-191.
- MAS, S., *Ethos y Pólis*; Madrid, Istmo, 2003.
- MORRIS, I., *Archaeology as cultural history: words and things in Iron Age Greece*; Blackwell Publishers, 2000.
- NOLET DE BRAUWERE, Y., *Le Mal moral dans l'éthique eudémienne*; Paris, Thèse de doctorat, Institut Catholique de Paris, 1952.
- OLLÉ-LAPRUNE, L., *Essai sur la Morale d'Aristote*; Paris, Belin et fils, 1881

- ORIOL SALGADO, M., *Lógica de la acción y akrasía en Aristóteles*; tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- PELLEGRIN, P., *Le vocabulaire d'Aristote*; Paris, Ellipses, 2001.
- PETERS, F.E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*; New York University Press, 1967.
- PETIT, A., *L'enpraxia, fin inconditionnelle*; *Philosophie*, (2002)73, p. 58-72 .
- POLIN, R., *Éthique et Politique*; Paris, Éditions Sirey, 1968 .
- PRICE, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*; Oxford, Clarendon Press, 1990.
- RIVERA, J.A., Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino sobre la curabilidad de lo malo; *Diálogos*, 73(1999)
- SALKEVER, S.G., *Finding the Mean. Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy*; Princeton, Princeton UP, 1994.
- SARRATE, C., L'ètica d'Aristòtil com a clarificació dels costums; *Comprendre*, 1(1999)1, 41-69
- SCHLEIERMACHER, F., *Über die ethischen Werke des Aristoteles* dins ID., *Sämtliche Werke*; Berlin, 1835, p. 306-333.
- SCHOFIELD, M., *Saving the City: Philosopher-kings and other Classical Paradigms*; London, Routledge, 1999.
- SISÓN, A.J.G., y FONTRODONA, J., El bien común de la empresa en la tradición aristotélico-tomista; *Revista Empresa y Humanismo*, XI (2008) 2 .
- SMITH, M.A., Common Advantage and Common Good; *Laval théologique et philosophique*, 51 (1995) 1, p. 114.

- SMITH, T.W., Aristotle on the Conditions for and Limits of the Common Good; *The American Political Science Review*, 3(1999)93.
- SPARSHOTT, F., *Taking Life Seriously. A Study of the Argument of the Nicomachean Ethics*; Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 1996.
- SULLIVAN, R.J., *Morality and the Good Life: A Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*; Memphis State University Press, 1977
- TAYLOR, C., La irreductibilidad de los bienes sociales in *Argumentos filosóficos* ; tr. J. Birulés, Barcelona, Paidós, 1997.
- TRENCH, R. C., *Synonyms of the New Testament*, Peabody, Hendrickson Publishers, 2000.
- URMSON, J.O., *The Greek Philosophical Vocabulary*; London, Duckworth, 1990 .
- YACK, B., *The Problems of a Political Animal: Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought*, University of California Press, 1993